



**HAL**  
open science

# Vieil homme, homme nouveau : esquisse d'une anthropologie paulinienne à partir d'une étude de Romains 5-8

Caleb Moise

► **To cite this version:**

Caleb Moise. Vieil homme, homme nouveau : esquisse d'une anthropologie paulinienne à partir d'une étude de Romains 5-8. Religions. Université de Strasbourg, 2013. Français. NNT : 2013STRAK005 . tel-03993005

**HAL Id: tel-03993005**

**<https://theses.hal.science/tel-03993005>**

Submitted on 16 Feb 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE DE THÉOLOGIE ET DE SCIENCES RELIGIEUSES (E.D. 270)

(Unité de recherche: E.A. 4378)

THÈSE présentée par:

**Caleb MOISE**

soutenue le 25 mars 2013

pour obtenir le grade de: **Docteur de l'Université de Strasbourg**

Discipline : Sciences bibliques / Spécialité : Théologie protestante

## TITRE de la thèse

***Vieil homme, homme nouveau :  
Esquisse d'une anthropologie paulinienne  
à partir d'une étude de Romains 5-8.***

THÈSE dirigée par :

**Monsieur GRAPPE Christian,**

Professeur, université de Strasbourg (France)

RAPPORTEURS :

**Monsieur FOCANT Camille**

Professeur, université de Louvain-la-Neuve (Belgique)

**Monsieur DETTWILER Andreas**

Professeur, université de Genève (Suisse)

---

AUTRES MEMBRES DU JURY :

**Monsieur GERBER Daniel**

Professeur, université de Strasbourg (France)

## REMERCIEMENTS

Mes remerciements s'adressent tout d'abord au professeur Christian Grappe auprès duquel j'ai beaucoup appris. En fait, travailler avec le professeur Grappe, du Master au Doctorat, m'a permis d'acquérir non seulement un savoir-faire mais aussi un savoir-être. Quelles que soient les faiblesses que l'on peut trouver dans ce travail, elles me sont exclusivement imputables et seraient bien plus nombreuses sans le regard attentif et exigeant de Monsieur Grappe.

C'est aussi l'occasion pour moi de renouveler ma reconnaissance à Monsieur Grappe pour la confiance qu'il a investie en moi en soutenant activement ma candidature pour étudier à Princeton.

Je renouvelle aussi mes remerciements à l'Université de Strasbourg pour m'avoir non seulement permis de bénéficier, en son sein, d'une formation de qualité, mais aussi pour avoir financé une partie des frais de mon séjour d'études à Princeton. Je remercie également Princeton Theological Seminary et Princeton University pour leur hospitalité et la qualité de leurs enseignements.

Je voudrais également exprimer ma gratitude au professeur Daniel Gerber pour l'attention encourageante et bienveillante qu'il a toujours eue à mon égard depuis le début de mes études à Strasbourg.

Enfin, je suis profondément reconnaissant à l'égard de tous mes amis (qui se reconnaîtront) qui m'ont, d'une manière ou d'une autre, encouragé et soutenu durant la réalisation de cette thèse.

A mes parents.

A Naasson.

A Elena.

*MAXIMAE DEI GLORIAE*



## REMARQUES

En raison du fait que cette thèse a été, pour l'essentiel, rédigée lors de mon séjour d'études à Princeton, la plupart des références bibliographiques sont en anglais.

Pour ce qui concerne les citations provenant des ouvrages écrits en anglais, nous avons fourni notre propre traduction. En règle générale, nous avons tout fait pour rester fidèle à l'idée exprimée par l'auteur, parfois même en dépit de certaines lourdeurs stylistiques dans les phrases traduites.

Notons enfin que les traductions de la Bible hébraïque proviennent le plus souvent de la version Louis Second.

## Sommaire

Sommaire .....	4
Abréviations .....	6
Introduction générale .....	8
Première partie : étude contextuelle sur l'épître aux Romains et les chapitres 5-8 .....	13
Chapitre I: Les circonstances de l'écriture de Romains et le propos de Paul : quelques remarques utiles en vue de l'enquête qui sera menée.....	14
Chapitre II: Le genre du discours et la logique de pensée dans l'épître aux Romains .....	22
Chapitre III: Contexte et unité de Romains 5-8 .....	32
Deuxième Partie : Analyse rhétorique de Romains 5-8 et fonctions déterminantes de la figure de l'« ἐγώ » en Romains 7 pour une meilleure appréciation des enjeux anthropologiques dans le cadre du discours paulinien sur la justification.....	49
Chapitre IV: Romains 5-8 sous l'angle de la <i>dispositio</i> rhétorique .....	50
Chapitre V: L'identité de l'« ἐγώ » en Romains 7: 7-8: 2 .....	104
Chapitre VI: Romains 5-8 comme discours sur la justification.....	147
Troisième partie: Les dimensions charnelle, somatique et spirituelle dans la conception paulinienne de la nouvelle naissance en Romains 5-8 .....	275

Chapitre VII: La conception paulinienne de la chair dans le cadre de la vie nouvelle en Christ .....	275
Chapitre VIII: Les implications somatiques de la vie nouvelle en Christ : l'usage de « σῶμα » en Romains : 5-8 .....	326
Chapitre IX: La nouvelle naissance comme renouvellement de l'homme intérieur. L'opposition paulinienne « ἔσω ἄνθρωπος » / « ἔξω ἄνθρωπος » ...	358
Conclusion générale .....	389
Bibliographie .....	407
Table des matières .....	430

## Abréviations

AB	The Anchor Bible
<i>ABR</i>	<i>Australian Biblical Review</i>
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AnBib	Analectica Biblica
<i>ANRW</i>	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i>
<i>BAGD</i>	<i>Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> . Third edition. Revised and edited by F. W. Danker, Chicago - London: University of Chicago Press
BETL	Bibliotheca Ephemerica Theologica Lovaniensium
BevT	Beiträge zur evangelischen Theologie
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
<i>BJRL</i>	<i>Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester</i>
<i>BTB</i>	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CNT	Commentaire du Nouveau Testament
<i>EDNT</i>	<i>Exegetical Dictionary of the New Testament</i> (eds. Schneider G., Balz H., 1991, Grand Rapids: Eerdmans)
<i>EvQ</i>	<i>Evangelische Theologie</i>
<i>ExpTim</i>	<i>Expository Time</i>
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
<i>HeyJ</i>	<i>Heythrop Journal</i>
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
<i>HTR</i>	<i>The Harvard Theological Review</i>
ICC	International Critical Commentary

KEKNT	Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament
<i>IJCT</i>	<i>International Journal of the Classical Tradition</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblic Litterature</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal of the Study of the New Testament</i>
JSNTsup	Journal of the Study of the New Testament (supplement)
LeDiv	Lectio Divina
NICNT	New International Commentary of the New Testament
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
<i>NTAb</i>	<i>Neutestamentliche Abhandlungen</i>
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
<i>RAC</i>	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
<i>RB</i>	<i>Revue biblique</i>
<i>RSPT</i>	<i>Revue des Sciences philosophiques et théologiques</i>
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
<i>SR</i>	<i>Studies in Religion</i>
ST	Studia theologica
<i>TDNT</i>	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>
<i>ThZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i>
<i>TLZ</i>	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
<i>TWNT</i>	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i>
<i>TZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i>
UNT	Untersuchungen zum Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WUNT II.	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft</i>
<i>ZTK</i>	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

## Introduction générale

Parler d'une « anthropologie paulinienne » peut paraître, pour certains<sup>1</sup>, inapproprié, et, pour d'autres<sup>2</sup>, évident. Pourtant, cela n'est ni évident ni inapproprié. En fait, la possibilité de parler d'une « anthropologie paulinienne » suppose que l'on se confronte tout d'abord à la double difficulté de définir le concept d'anthropologie et que l'on envisage dans quelle mesure une telle définition pourrait trouver sa place dans le cadre de la pensée paulinienne. Cela suppose aussi que l'on se demande s'il existe chez Paul une pensée anthropologique élaborée en tant qu'objet premier du discours, ou *s'il nous est seulement permis de construire ou, mieux, d'esquisser, à partir d'une lecture croisée de ses écrits, une vision de l'humanité que l'on pourrait finalement appeler une « anthropologie paulinienne »*. Il nous semble que l'on ne pourra pas utiliser, à juste titre, l'expression « anthropologie paulinienne » tant qu'on n'aura pas élucidé les ambiguïtés formulées précédemment, lesquelles pourraient se résumer sous la question suivante : en quel sens pourrait-on parler d'une « anthropologie paulinienne » ?

Tout d'abord, que faut-il entendre par « anthropologie » dans le contexte de la pensée paulinienne ? Écartons d'emblée l'anachronisme qui consisterait à tenter d'appliquer à la pensée de Paul la conception de l'anthropologie telle qu'elle s'est développée comme champ d'étude au cours des trois derniers siècles notamment. Nous voulons dire qu'il ne s'agira pas d'étudier la vision anthropologique de Paul comme on pourrait le faire de celles de Pierre Bourdieu<sup>3</sup>, de Claude Lévi-Strauss<sup>4</sup>, de

---

<sup>1</sup> Nous pensons ici à Ernst Käsemann et surtout aux exégètes appartenant à la « Nouvelle Perspective », tels que Krister Stendahl, Edward P. Sanders, Heikki Räisänen, James D.G. Dunn et Nicholas T. Wright.

<sup>2</sup> Il s'agit des théologiens qui s'inscrivent dans la lignée de Martin Luther, notamment Rudolph Bultmann.

<sup>3</sup> Bourdieu P. (1992), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris.

<sup>4</sup> Lévi-Strauss C. (1958), *Anthropologie structurale*, Paris.

Marcel Mauss<sup>5</sup>, d'Émile Durkheim<sup>6</sup> ou même d'Émmanuel Kant<sup>7</sup>. Loin de là. Paul, faut-il le rappeler, n'a pas écrit de traité ou de manuel d'anthropologie. Et l'on pourrait même *se demander si l'apôtre avait pour objectif d'élaborer une pensée anthropologique et si ce qu'on pourrait considérer comme des considérations anthropologiques dans sa pensée ne constitue pas pour lui une simple trame pour exposer l'essentiel, qui est ailleurs*. Autant le dire clairement : le propos de Paul n'était pas d'établir une doctrine anthropologique mais plutôt d'exposer ce qu'il appelle la « manifestation de la justice divine » pour le salut des humains. Toutefois, il nous semble que l'on ne saurait dissocier ou séparer, comme le fait Käsemann<sup>8</sup>, la conception de Paul de la justice divine d'une certaine vision anthropologique.

En fait, sans aller jusqu'à dire, à l'instar de Bultmann, que « chacune des affirmations (de Paul) à propos de Dieu est simultanément une affirmation à propos de l'homme et vice versa »<sup>9</sup>, il nous semble que certaines des affirmations de Paul sur l'humanité, dans le contexte de ses correspondances épistolaires, comportent une portée qu'il a délibérément voulue universelle. C'est donc seulement *en raison de cette dimension universelle des affirmations pauliniennes sur l'humanité que nous pouvons nous autoriser à parler de la possibilité d'une anthropologie paulinienne*, laquelle reste à préciser. Aussi, cette étude se propose-t-elle de montrer que les écrits pauliniens comportent une vision spécifique de l'histoire et de la nature humaines. Elle cherche notamment à établir que, au-delà et comme en toile de fond des thèmes privilégiés développés par Paul, notamment la justification par la foi et non pas par la Loi, il existe une anthropologie sous-jacente à toute sa pensée. En nous appuyant principalement sur l'épître aux Romains<sup>10</sup>, et les chapitres 5-8 en particulier, nous entendons montrer que cette anthropologie, bien qu'enracinée dans les cultures juive

<sup>5</sup> Mauss M. (1973), « Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Année sociologique, nouvelle série I, 1923-1924*, pp. 30-186.

<sup>6</sup> Durkheim E. (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris.

<sup>7</sup> Kant E. (1964), *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Paris.

<sup>8</sup> Käsemann E. (1969), *New Testament Questions of Today*, Philadelphia, p. 180.

<sup>9</sup> Bultmann R. (1951), *Theology of the New Testament, Vol. I*, New York, p. 191.

<sup>10</sup> Nous nous référerons aussi à d'autres écrits pauliniens, notamment les épîtres aux Corinthiens et aux Galates, mais seule l'épître aux Romains sera étudiée dans ses aspects contextuel, littéraire, stylistique etc.

et hellénistique de son époque, est bien spécifique à Paul.

Nous partirons de *l'hypothèse fondamentale selon laquelle cette anthropologie paulinienne est déterminée par l'opposition structurelle du « vieil homme » et de l'« homme nouveau »*. Cette opposition caractéristique de la pensée paulinienne se présente sous un double rapport: il s'agit tantôt d'un rapport d'antériorité/postériorité (avant/après ou maintenant), tantôt d'un rapport de simultanéité. Dans le premier cas, la nouvelle naissance du croyant chez Paul suppose un changement ou une transformation radicale, et une rupture complète et définitive est censée se produire entre le « vieil homme » et « l'homme nouveau ». Dans le second cas, la nouvelle naissance semble ne pas exclure l'idée d'une subsistance ou la possibilité d'une résurgence du « vieil homme » (par la chair ou, dans un certain sens, par le corps), malgré l'avènement et la prédominance de l'« homme nouveau ». Ce qui suppose que le croyant doit rester vigilant et continuer, par l'Esprit, de faire face et de résister aux assauts du péché, lequel est principiellement vaincu à la Croix.

La prise en compte de ce double rapport nous semble être d'une importance cruciale, car l'omission de l'un ou de l'autre peut donner lieu à de graves méprises sur la pensée paulinienne. En fait, ici, nous semble-t-il, résident le principal enjeu de l'anthropologie paulinienne et le nœud de la question relative à la signification de la nouvelle naissance chez Paul : celui-ci *conçoit-il la nouvelle naissance comme un état accompli et définitivement réalisé ou comme un processus de transformation dans lequel s'engage le croyant qui, bien que déjà entré, par le baptême, dans une sphère d'humanité nouvelle et plus qu'humaine (celle du Christ), n'a toutefois pas encore complètement échappé à la condition de son humanité ancienne et trop humaine (celle d'Adam) ?*

Notons déjà que la prise en compte de l'association par Paul de ce double rapport (antériorité/postériorité d'une part, et simultanéité d'autre part) dans l'opposition du « vieil homme » à l'« homme nouveau » nous permettra de dégager une autre caractéristique de l'anthropologie paulinienne que nous appellerons son *empiricité*. Il s'agira de montrer que, en sus du fait que Paul traite de l'humanité dans le cadre d'une histoire, il conçoit l'être humain non pas seulement de manière a priori,



selon ce qu'il est appelé à être, ou à ne plus être, mais aussi selon ce qu'il est, ou est encore provisoirement. Nous tenterons de faire apparaître le triple niveau du discours paulinien, qui, tout en exprimant explicitement l'« avoir été » et le « devoir être », laisse aussi entrevoir l'« être présent ».

En lien direct avec cette *empiricité*, un deuxième aspect de l'anthropologie paulinienne que nous essaierons de dégager est ce qu'on appellera sa *subjectivité*. Il s'agira de montrer que, dans la conception paulinienne de l'être humain, interfère souvent, de manière patente ou sous-jacente, la propre histoire, ou mieux, la propre personne de Paul, dans une double dimension physique et psychologique. Nous verrons que non seulement notre apôtre ne traite pas de l'humain comme un pur objet de la raison (ou du discours), mais qu'il est lui-même parfois simultanément le sujet et l'objet de son propre discours, comme s'il entraînait en communion avec le reste de l'humanité dont il partage aussi le sort.

Nous tenterons par ailleurs de montrer que la *subjectivité* de l'anthropologie paulinienne est étroitement liée à ce que nous appellerons la *cosmicité* de l'anthropologie paulinienne. Il s'agira d'exposer comment Paul conçoit une sorte d'union cosmique où la création tout entière partage le même sort que l'humanité, et où cette dernière entre en symbiose avec toute la création dans le cadre d'une lutte cosmique contre la mort. Mieux encore, il s'agira de faire apparaître que Paul conçoit la nouvelle naissance ou l'opposition du vieil homme à l'homme nouveau en lien avec une opposition radicale entre le terrestre et le céleste, entre ce qui est d'en bas et ce qui est d'en haut.

Enfin, plus important encore est le fait que l'ensemble de ces caractéristiques de l'anthropologie paulinienne s'inscrit dans le cadre d'une *logique discursive à visée épideictique*. Ce point est capital et nous en ferons ce qui constitue, de notre point de vue, le principal trait distinctif de l'anthropologie paulinienne. De fait, les affirmations pauliniennes sur la nouvelle naissance entrent dans le cadre d'une démonstration et se trouvent au cœur d'une démarche de conviction. Par exemple, si le thème de la nouvelle naissance se trouve aussi dans l'évangile selon Jean (au

chapitre 3 notamment), il y est considéré comme un mystère que Nicodème – pas davantage que le Jésus johannique - ne tente d'expliquer rationnellement. Alors que, chez Paul, le thème de la nouvelle naissance est intégré dans le cadre d'un processus discursif visant à démontrer le comment et le pourquoi de cette nouvelle naissance. C'est en raison de cette dimension argumentative qui caractérise le contexte des affirmations pauliniennes sur la nouvelle naissance qu'*il sera nécessaire d'aborder le discours paulinien selon une approche rhétorique.*

Il convient néanmoins de souligner ici une difficulté de méthode intrinsèque à la nature transversale de cette étude. Il nous sera en effet *nécessaire d'utiliser une méthode qui tienne compte de la double dimension exégétique et théologique de cette étude.* Tout d'abord, nous ne pourrons pas faire l'économie d'une étude sur les enjeux contextuels liés à l'épître aux Romains, notamment la difficile et très controversée question des circonstances de l'écriture de cette lettre. Dans cette première partie, nous aborderons aussi la question du genre du discours dans l'épître aux Romains, ainsi que l'unité et la place des chapitres 5-8, lesquels constitueront le point de départ de notre étude.

Dans une deuxième partie, nous présenterons dans un premier temps une analyse de Romains 5-8 sous l'angle de la *dispositio* rhétorique. Puis nous étudierons les fonctions déterminantes de la figure de l'« ἐγώ » en Romains 7 pour une meilleure appréciation des enjeux anthropologiques. Ces deux phases nous permettront de *préciser la nature du discours paulinien que nous aurons à définir comme étant avant tout un discours historico-logique sur la justification.* Ce dernier point nous semble capital et incontournable dans le cadre de notre démarche, car l'ignorer serait, là encore, méconnaître que Paul inscrit ses considérations anthropologiques et ses affirmations sur la nouvelle naissance dans le cadre plus global d'un discours sur l'histoire de la justification et du salut. Il nous semble donc qu'il sera nécessaire, pour rendre justice à Paul, d'étudier sa vision anthropologique tout en l'intégrant dans le cadre de son discours sur la justification.

Enfin, dans une troisième partie, nous aborderons plus directement l'analyse des concepts déterminants de l'anthropologie paulinienne. Aussi, nous attellerons-nous à étudier les différents usages du concept de chair chez Paul, et notamment l'opposition qu'il conçoit entre le charnel et le spirituel, dans le cadre de sa conception de la vie nouvelle en Christ. Nous présenterons aussi ce que nous appellerons les implications somatiques dans la conception paulinienne de la nouvelle naissance. Nous verrons en effet que non seulement le corps occupe une place centrale dans la vision anthropologique de Paul mais aussi que sa conception du corps est, à bien des égards, originale. Finalement, par une étude de l'opposition paulinienne entre « ἔσω ἄνθρωπος » et « ἔξω ἄνθρωπος », nous verrons que *Paul conçoit la nouvelle naissance comme un processus de transformation du croyant qui, à partir du baptême et de la réception de l'Esprit, se voit continuellement renouvelé dans son « homme intérieur » jusqu'à qu'il soit finalement entièrement revêtu du « corps spirituel ».*

## **Première partie : étude contextuelle sur l'épître aux Romains et les chapitres 5 à 8**

Dans cette étude contextuelle, nous aborderons tout d'abord la difficile question des circonstances de l'écriture de l'épître aux Romains et de l'intention de Paul dans cette lettre. En effet, il nous semble qu'il est nécessaire de considérer l'identité du ou des destinataire(s) de l'épître aux Romains et les raisons de la lettre pour comprendre le sens de la démarche et de la pensée paulinienne. Par ailleurs, toujours dans le but de cerner l'intention de l'auteur, nous traiterons aussi dans cette étude contextuelle la question du genre du discours et de la logique de la pensée paulinienne dans l'épître aux Romains. Cette dernière question nous permettra par ailleurs de déceler la cohérence globale de la lettre et de découvrir la place qu'y occupent les chapitres 5-8. Finalement, nous essaierons de montrer ce qui fait des chapitres 5-8 une unité à part entière dans le cadre de cette cohérence globale.

### **Chapitre I**

## **Les circonstances de l'écriture de Romains et le propos de Paul : quelques remarques utiles en vue de l'enquête qui sera menée**

### **I.1. Quelques données relatives à l'auteur de l'épître aux Romains**

Si l'on se réfère aux textes scripturaires, il apparaît que Paul était originaire de Tarse en Sicile (Actes 22:3), qu'il était à la fois juif, de la tribu de Benjamin (Philippiens 3:5) et citoyen romain (Actes 22:28). Il est aussi présenté comme ayant été un élève de Gamaliel (Actes 22:3), le rabbin le plus connu de l'époque (5:34), et comme un fabricant de tentes (Actes 18:3). Il nous est également dit que Paul, dans un premier temps, était hébreu et Pharisien (Philippiens 3:5), qu'il persécutait les chrétiens (Actes 8: 1-3, Philippiens 3:6, Galates 1:13) et que, après l'événement de la route de Damas (Actes: 1-8) et sa conversion au christianisme, il a reçu l'Esprit saint (Actes 9:17) par qui il a été aussi appelé et envoyé (Actes 13: 1-3).

Si on se limite à l'épître aux Romains en particulier, on voit que Paul se considère comme étant mis à part, consacré pour l'Évangile (1 :1), se définit comme l'apôtre des Gentils (Romains1:5), et prétend vouloir prêcher là où personne, pas même le Christ, n'a prêché (Romains 15:20) pour ne pas construire sur la fondation d'autrui. Par ailleurs, si dans cette lettre Paul insiste sur les faiblesses de la Loi, il s'y présente aussi comme étant Juif lui-même (9 : 3-4), et comme ayant été auparavant, en tant que Pharisien, un fervent partisan de la pratique de la Loi, qu'il connaît très bien par ailleurs. Une telle information suppose aussi que Paul, en tant que Juif et Pharisien, était familier des relations et sentiments que tout Juif pouvait avoir par rapport à la Loi<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Harris J. Murray suggère que les antithèses entre la grâce et la Loi, entre la foi et les œuvres sont à mettre en relation avec l'histoire personnelle de Paul séparée en deux périodes par l'événement de Damas {voir : Murray H. J. (1959), *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids, Introduction, p. xiv}. Pour plus de détails sur la vie de Paul et les circonstances de l'écriture de l'épître aux Romains, voir

## I.2. Le débat sur le lieu, la date et les circonstances de la vie de Paul au moment de l'écriture de la lettre aux Romains

Nous savons que, au moment où Paul écrit l'épître aux Romains, il est à la fin de son troisième voyage missionnaire et s'apprête à retourner à Jérusalem, apportant des dons venant de Macédoine et d'Achaïe (Romains 15:22-29). Par ailleurs, selon le récit lucanien dans les Actes des Apôtres, avant de mettre fin à son troisième voyage missionnaire, Paul serait resté trois mois en Grèce (Actes 20:2-3). On peut donc supposer que Paul se trouvait en Grèce, et très probablement à Corinthe, chez Gaius, alors qu'il écrivait l'épître aux Romains (voir I Corinthiens 1:14; 16:1-3 et II Corinthiens 8:1-9:1). Pour ce qui est de la date précise à laquelle l'épître a été rédigée, la plupart des commentateurs<sup>12</sup> l'évaluent entre les années 55 et 58. Charles K. Barrett le situe en 55, William M. Ramsay en 57 et, selon Douglas Moo et David P. Seemuth, la date la plus probable est l'année 57. En effet, si on prend en compte les informations que fournit Luc dans les Actes des Apôtres<sup>13</sup>, notamment dans Actes 20:6 où il laisse entendre que Paul s'empressait d'arriver à Jérusalem avant le jour de la Pentecôte, il semblerait que Paul ait écrit la lettre alors qu'il était à Corinthe entre janvier et mars 57.

---

notamment: Ogg G. (1968), *The Chronology of the Life of Paul*, London; Kümmel, W. G., (1975), *Introduction to the New Testament*, London, pp. 216-226; Bornkamm, G., « The Letter to the Romans as Paul's Last Will and Testament », in *The Romans Debate*, ed. Donfried K.P. (1977), Minneapolis, pp. 17-31; Jewett R. (1979), *A Chronology of Paul's Life*, Philadelphia; Moo, D. (1991), *Romans*, Chicago, pp. 1-22; Trocmé E. (2003), *Saint Paul*, Paris; Jewett, R. (2007), *Romans: A Commentary*, Minneapolis, pp. 18-23; Westerholm S. (2011) ed., *The Blackwell Companion to Paul*, Oxford: Wiley-Blackwell; Wolter M. (2011), *Paulus: Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie (pp. 8-30 notamment); Wischmeyer O. (2012), *Paul: Life, Setting, Work, Letters*, London: T & T Clark International.

<sup>12</sup> Ramsay, W. M. (1895), *St. Paul the Traveler and the Roman Citizen*, Grand Rapids; id. (1906); *Pauline and other Studies*, New York; Barrett, C. K. (1957), *The Epistle to the Romans*, New York; Murray J. (1959), *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids. Moo, D. (1991), *Romans*, Chicago; Seemuth, D.P. (2005), *Romans*, Nashville; Jewett, R. (2007), *Romans: A Commentary*, Minneapolis.

<sup>13</sup> Voir Actes 18: 1-18 (notamment le verset 12), Actes 24: 27-25/12; 26:30-27:2.

### I.3. Les destinataires : que pouvons-nous savoir de l'église de Rome ?

Tout d'abord, il apparaît que l'église de Rome n'a pas été fondée par l'œuvre missionnaire de Paul (Romains 15:20). Charles H. Dodd émet l'hypothèse que l'Eglise de Rome ait pu être formée (si ce n'est fondée) par des croyants ayant entendu le discours de Pierre le jour de la Pentecôte<sup>14</sup>. Cette hypothèse avait aussi été formulée par un des pères de l'Eglise du quatrième siècle, Ambroise, qui affirme que les Romains ont pratiqué la foi chrétienne selon les rites juifs et sans avoir été particulièrement enseignés par un des apôtres<sup>15</sup>.

Dans le même sens, certains commentateurs pensent que Paul pourrait avoir écrit aux Romains dans le but de fournir à l'église de Rome une fondation apostolique. La lettre serait donc un « sceau apostolique » qui transformerait la communauté chrétienne en une église chrétienne. Günter Klein soutient cette thèse en s'appuyant sur le fait qu'il n'y a aucune occurrence du mot « ἐκκλησία » dans l'épître aux Romains<sup>16</sup>. Moo rejette catégoriquement cette idée puisque Paul omet également de mentionner le mot « ἐκκλησία » dans la lettre aux Philippiens. On peut aussi ajouter que cette thèse va à l'encontre du principe fondamental de l'apostolat de Paul, que celui-ci affirme d'ailleurs dans la même lettre (Romains 15:20) : ne pas construire sur la fondation d'autrui.

Par ailleurs, il convient de s'interroger sur la composition de l'église de Rome<sup>17</sup>. A première vue, elle était composée à la fois de Juifs (ou judéo-chrétiens) et de pagano-chrétiens. Pour ce qui concerne les Juifs, nous disposons de beaucoup de témoignages sur la vie des Juifs à Rome<sup>18</sup>. Suétone<sup>19</sup> affirme que Claude chassa les

<sup>14</sup> Dodd situe en l'an 49 l'arrivée du christianisme à Rome. Voir: Dodd, C.H. (1932), *The Epistle of Paul to the Romans*, London, Introduction p. xxvii.

<sup>15</sup> PL 17, col.46. Dans Actes 18: 2, Luc relate également le fait que Claudius ait demandé aux Juifs de quitter Rome. Ce passage montre qu'il était fort probable que les autorités romaines, dans leurs mesures de répression, n'aient pas fait de distinction entre les Juifs et les Judéo-chrétiens.

<sup>16</sup> Klein, G., « Paul's Purpose in Writing the Epistle to the Romans », in *Romans Debate*, ed. Donfried K.P. (1977), Minneapolis, pp. 32-49.

<sup>17</sup> Sur cette question, voir notamment: Kümmel, W. G., (1975), *Introduction to the New Testament*, London, pp. 216-226.

<sup>18</sup> Voir entre autres: Philon, *Ambassade vers Gaius*, 23.155. Leon Harry J. (1960), *The Jews of Ancient*

Juifs de Rome parce que ces derniers, à cause d'un certain Chrestus, se disputaient constamment. Beaucoup de commentateurs s'accordent à dire que ce « Chrestus » est la forme latine du grec « Christos », et que les émeutes en question renvoient aux disputes dans la communauté juive au sujet du « Christ, le Messie ».

Il est donc fort possible que l'église de Rome ait d'abord pris naissance dans les synagogues. En effet, dans la lettre aux Romains, on peut noter que Paul s'adresse directement aux Juifs en 12:17. En outre, Romains 16:3 mentionne que Prisca et Aquila, deux des disciples de Paul, faisaient aussi partie de l'église de Rome<sup>20</sup>; et on sait qu'au moins Aquila était juif (Actes 18:2). On peut enfin noter que les gens que mentionne Paul en Romains 16: 7 et 11 sont Juifs, et que les chapitres 9-11 traitent particulièrement de la situation des Juifs.

Pour ce qui est des pagano-chrétiens dans l'église de Rome, on dispose de peu d'informations précises sur leur origine. Cependant on peut au moins supposer que nombre des « craignant-Dieu » qui s'intéressaient au judaïsme et qui fréquentaient les synagogues aient pu devenir chrétiens; il est intéressant de noter que ces chrétiens d'origine païenne aient pu aussi avoir une excellente connaissance de la Loi mosaïque. Ce qui peut être concordant avec ce que dit Paul en Romains 7: 1: « Je parle à des gens qui connaissent la Loi ». Ce verset ne permet donc pas d'exclure la possibilité de la présence de pagano-chrétiens dans la communauté romaine, car les pagano-chrétiens pouvaient aussi connaître la Loi<sup>21</sup>.

Par ailleurs, Romains 11:13-32 et 15:7-12 laissent clairement entendre que des chrétiens d'origine païenne faisaient partie de la communauté romaine<sup>22</sup>. De plus, Paul inclut dans la communauté romaine les Gentils de qui il prétend être l'apôtre

---

Rome, Jewish Publication Society, Philadelphia.

<sup>19</sup> *Vie de Claude*, 25.2.

<sup>20</sup> Cette information peut s'avérer utile, car on peut supposer que Paul pouvait aisément connaître la situation de l'église de Rome par l'intermédiaire de Prisca et Aquila.

<sup>21</sup> Il est à noter que la référence à la loi dans l'épître aux Romains ne s'applique pas toujours aux Juifs: en 7:4 Paul parle de tous les croyants. De même, Paul affirme que les païens ont leur propre loi dans leur cœur et qu'ils accomplissent la Loi sans avoir eu la Loi mosaïque.

<sup>22</sup> Nous n'irions pas jusqu'à dire que les destinataires de l'épître pouvaient être essentiellement des pagano-chrétiens, comme D. Moo essaie de le démontrer dans son commentaire de *Romains 1-8* (p.11), même s'il finit par admettre qu'il est plus probable qu'il y ait eu à la fois des judéo-chrétiens et des pagano-chrétiens (pp.12-13). Voir également Fraikin Daniel, « The Rhetorical Function of the Jews in Romans », in *Paul and the Gospels*. Vol. 1 of *Anti-Judaism in Early Christianity*, pp. 91-105.



(Romains 1:5-6, 1:13 et aussi 15:8-21); et Romains 11:11-31 peut être compris comme une adresse directe aux Gentils.

#### **I.4. Le message : quel est le propos de Paul dans l'épître aux Romains ?**

Contrairement à la plupart des autres épîtres où Paul mentionne les circonstances et les motivations de ses lettres, il ne fournit en Romains aucune information directe sur le contexte de la vie de l'église romaine, ni sur les circonstances qui motivent la lettre. Quand on considère le procédé question-réfutation-réponse qui jalonne la lettre, on pourrait a priori penser que l'objectif de la lettre est de répondre à un certain nombre de questions que se posait l'église de Rome. Mais, comme nous aurons à l'analyser plus loin, beaucoup de commentateurs pensent que le style dialogique relève davantage du genre de la diatribe. On peut d'ailleurs s'étonner du fait que le corps de la lettre (1:16-11:36) constitue une sorte d'argumentation générale qui ne fait aucune allusion directe à la situation et au contexte de vie de l'église romaine. Et même la section exhortative ou parénétiq ue en 12:1-15:13 constitue un enseignement général et ne fait référence à aucune situation spécifique.

C'est ainsi que certains commentateurs<sup>23</sup> pensent que le corps de l'épître aux Romains est composé d'un exposé général sur la théologie paulinienne, et que cet exposé n'était pas destiné à une église en particulier mais constituait une lettre qui circulait de manière simultanée entre les églises où Paul n'avait pas l'occasion de prêcher. L'introduction (1: 1-15), de même que les deux derniers chapitres seraient des ajouts pour adapter la lettre à l'église de Rome. D'autres<sup>24</sup> pensent que Paul a écrit la lettre parce qu'il existait des tensions dans l'église romaine et que l'intention de

---

<sup>23</sup> Voir par exemple Dodd, C.H. (1932), *The Epistle of Paul to the Romans*, London, Introduction pp. xxvi-xxxv.

<sup>24</sup> Voir Seemuth, D.P. (2005), *Romans*, Tennessee, p. 5.

l'épître est de traiter les conflits existant entre juifs (ou judéo-chrétiens) et pagano-chrétiens. La principale question subsiste: pourquoi Paul envoie-t-il cette lettre à l'église de Rome en particulier?

Par ailleurs, pour mieux saisir l'intention paulinienne dans l'épître aux Romains, des commentateurs s'appuient sur les circonstances de la vie de Paul et sur sa trajectoire missionnaire à l'époque de l'écriture de la lettre<sup>25</sup>. C'est ainsi que certains<sup>26</sup> pensent que l'épître aux Romains était censée prioritairement préparer le voyage missionnaire de Paul en Espagne. Ils soutiennent que Paul entendait exposer aux Romains sa conception de l'évangile pour les rassurer sur le contenu de son message, de manière à ce que ceux-ci n'hésitent pas à le supporter dans l'accomplissement de sa mission<sup>27</sup>.

Dans le même sens, d'autres<sup>28</sup> s'appuient sur la présence de Paul à Corinthe où il devait résoudre des conflits entre Juifs (ou judéo-chrétiens) et pagano-chrétiens. Ils avancent que Paul a dû écrire la lettre aux Romains pendant qu'il était à Corinthe et que, comme Rome était aussi « la capitale du monde »<sup>29</sup> de l'époque, il était tout à fait naturel pour Paul d'exposer aux Romains les solutions qu'il avait pu trouver aux problèmes des Corinthiens.

D'autres encore s'appuient sur le projet de Paul de se rendre à Jérusalem pour

---

<sup>25</sup> Le débat relatif à la chronologie de la vie de Paul, notamment aux dates de ses différents voyages missionnaires, ne représente pas pour notre étude ici un enjeu capital. Pour des informations là-dessus, voir : Ramsay, W. M. (1895), *St. Paul the Traveler and the Roman Citizen*, Grand Rapid; Ogg G. (1968), *The Chronology of the life of Paul*, London ; Jewett R. (1979), *A Chronology of Paul's Life*, Philadelphia ; id. (2007), *Romans: A Commentary*, Minneapolis.

<sup>26</sup> Voir par exemple: Dodd C. H. (1932), *The Epistle of Paul to the Romans*, London, Introduction p.xxv. Boman T. (1975), « Die dreifache Würde des Völkerapostels », *ST* 29, pp. 63-69. Blanck J. (1976), « Gesetz und Geist », in *The Law of the Spirit in Rom 7 and 8*, Rome, pp. 73-100.

<sup>27</sup> Moo {D. (1991), *Romans*, Chicago, p. 21} adopte une position similaire: il soutient que Paul avait une réputation d'être anti-loi, et que l'un des objectifs de la lettre est de combattre ces rumeurs qui déforment son évangile. Cette position nous semble en effet intéressante, car Paul condamne dans sa lettre les calomnieurs ou les « blasphémateurs », ceux qui semble l'accuser de promouvoir le mal « afin que le bien en survienne » (Romains 3:8). Cette position semble par ailleurs renforcée par l'affirmation fondamentale de Paul en Romains 1: 16: « Je n'ai point honte de l'évangile... ». Cette affirmation laisse entendre en effet que Paul pourrait se trouver dans une situation défensive.

<sup>28</sup> Voir par exemple: Bornkamm, G., « The Letter to the Romans as Paul's Last Will and Testament », in *The Romans Debate*, pp. 17-31; Kaye, B. (1976), « "To the Romans and Others" Revisited », *NovT* 18, pp.37-77.

<sup>29</sup> Cette position est notamment soutenue par Weiss B. in *A Manual of Introduction to the New Testament*.

apporter des dons provenant des communautés pagano-chrétiennes. Pour ces commentateurs<sup>30</sup>, ces dons étaient aussi censés amener les communautés judéo-chrétiennes de Jérusalem à voir d'un meilleur œil les pagano-chrétiens. Il était donc tout naturel qu'il en parle aussi dans sa lettre aux Romains<sup>31</sup>.

L'ensemble de ces approches – qui s'appuient sur la trajectoire missionnaire de Paul – pour expliquer son intention dans l'épître aux Romains - sont certes éclairantes, mais aucune d'entre elles ne peut justifier à elle seule la raison d'être de l'épître aux Romains. Si l'on peut admettre que le contexte de la vie des églises où Paul pouvait se trouver au moment de l'écriture de la lettre peut avoir eu une certaine influence sur sa pensée, cela est loin d'être suffisant pour rendre raison du contenu de la lettre. Et on ne saurait faire complètement abstraction de la situation de l'église de Rome, et de la possibilité que la lettre ait pu refléter d'une manière ou d'une autre le contexte de vie de cette église.

En effet, si on s'en tient aux informations explicites dont on dispose sur les motivations de la lettre, on peut simplement déduire que la principale motivation de Paul était d'annoncer et de préparer sa visite prochaine à cette église. Conscient de son manque d'intimité avec l'église de Rome, Paul prend le soin de se présenter d'une manière différente que dans ses autres lettres. Il s'attarde longuement sur son identification, ses titres, pour justifier sa légitimité et le but sa mission. Puis, sous un ton bienveillant, il exprime son ardent désir de visiter cette église qu'il n'a ni fondée ni connue ; il mentionne avec insistance qu'il a voulu le faire depuis longtemps, mais qu'il en a été empêché (1: 1-15). Mais, s'il s'agissait pour Paul uniquement de préparer sa visite à l'église de Rome, pourquoi ce long exposé sur l'histoire du salut (1:18-11) et pourquoi l'enseignement parénétique de 12-15:13?

Au bout de cette analyse sur les circonstances de l'écriture de la lettre au Romains, l'hypothèse qui nous semble la plus probable est que l'église romaine, composée à la fois de Juifs (ou judéo-chrétiens) et de pagano-chrétiens, souffrait de divisions et de disputes en ce qui concerne la place de la Loi dans le salut du

---

<sup>30</sup> Voir Jervell, J., « The Letter to Jerusalem », in *Romans Debate*, pp. 61-74. Dahl N. A. (1977), *Studies in Paul: Theology for the Early Christian Christian Mission*, Augsburg, p. 77.

<sup>31</sup> Pour plus de détail sur cette question, voir Moo, D. (1991), *Romans*, Chicago.

croyant<sup>32</sup>. Paul serait donc intervenu pour traiter du débat sur la place des Juifs et de la Loi dans l'histoire du salut. Sa démarche consiste donc, d'une part, à démontrer aux Juifs que la Loi seule, même dans sa stricte application, ne peut procurer le salut<sup>33</sup> et que, par la foi en Jésus Christ, le salut est à la portée de tous (Romains 1:16), et, d'autre part, à essayer de convaincre les pagano-chrétiens de l'importance de la Loi et des Juifs<sup>34</sup> dans l'histoire du salut.

Il convient donc de noter que le discours paulinien s'inscrit dans une argumentation dialectique s'adressant aux deux catégories à la fois en les dissociant et en les associant: tout en soulignant la primauté des Juifs, l'objectif de l'argumentation paulinienne est de montrer que Juifs et païens sont sur un pied d'égalité au regard de leur situation face au péché<sup>35</sup> et que par ailleurs leurs destins respectifs sont mutuellement conditionnés dans la même histoire du salut (Romains 11:11-15, 25-38). Cela nous amène à considérer que la prise en compte de la forme du discours et de la logique de la pensée paulinienne pourrait contribuer à nous en révéler davantage sur l'intention de Paul dans l'épître aux Romains.

---

<sup>32</sup> Pour plus de détails sur la question, voir Campbell, W. S. (1974), « Why did Paul write Romans ? », in *ExpTim* 85, pp. 264-269. Bartsch, H.W. (1972), « The Historical Situation of Romans », in *Encounter, Creative Theological Scholarship* 33, pp. 329-338.

<sup>33</sup> Voir Watson F., *Paul, Judaism, and the Gentiles*, pp. 97-98.

<sup>34</sup> Voir Marxsen W. (1968), *Introduction to the New Testament*, Philadelphia, pp. 92-104.

<sup>35</sup> Notons déjà que, chez Paul et dans l'épître aux Romains en particulier, le péché a une double explication: la première - d'ordre mystique - provient de l'union avec Adam, et la seconde - d'ordre logique - est la conséquence de la désobéissance à la Loi (ou de la Loi tout simplement, car, chez Paul, ce n'est pas nécessairement la désobéissance à la Loi qui est péché, mais le péché existe du fait même de l'existence ou de la connaissance de la Loi). Ainsi, les païens et les hommes en général sont pécheurs ou esclaves du péché parce que fils d'Adam, mais les Juifs en particulier sont pécheurs du fait de la désobéissance à la Loi.

## Chapitre II

### Le genre du discours et la logique de pensée dans l'épître aux Romains

#### II.1. La question de la cohérence globale de l'épître aux Romains

Jean-Noël Aletti souligne l'importance capitale qu'il y a à « résoudre la lancinante énigme de la cohérence interne de l'épître »<sup>36</sup> aux Romains avant de l'étudier dans son contenu. Il est en effet problématique d'établir une homogénéité ou cohérence dans les affirmations pauliniennes dans l'épître aux Romains<sup>37</sup>. Quand on considère, par exemple, la question de la Loi, on est obligé de constater qu'il y a pour le moins une certaine ambiguïté dans la position de Paul par rapport à la fonction de la Loi : celle-ci est identifiée à la fois comme cause du péché et de la mort, et aussi comme s'inscrivant dans le plan divin pour amener à la vie. C'est ainsi qu'Aletti attire l'attention sur le fait qu'il pourrait y avoir deux conceptions différentes de la Loi en Romains 1-8, d'une part (où « la Loi est au service du péché ») et, d'autre part, en Romains 9-12 (où la Loi « aurait eu un rôle salvifique »)<sup>38</sup>.

Dans le même sens, certains commentateurs pensent qu'il est nécessaire de faire une lecture diachronique des écrits pauliniens, de tenir compte de l'évolution spirituelle et intellectuelle de Paul<sup>39</sup> et qu'il pourrait y avoir, dans la même épître aux

<sup>36</sup> Aletti J.-N. (1991), *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris, p. 19.

<sup>37</sup> Certains commentateurs vont jusqu'à penser qu'il vaudrait mieux abandonner un sujet aussi complexe et renoncer à établir une cohérence du discours paulinien dans l'épître aux Romains. Voir: Räisänen H. (1983), *Paul and the Law*, Göttingen. Refoulé F. (1987), « Unité de l'épître aux Romains et histoire du salut », *RSPT*, 71, pp. 219-242. Sanders E.P. (1983), *Paul, the Law and the Jewish People*, Philadelphia.

<sup>38</sup> Aletti J.-N. (1991), *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris, pp. 17, 19-20.

<sup>39</sup> Sur cette question, voir: Becker J. (1989), *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen.

Romains, une évolution de la conception paulinienne de la Loi. Sans parler de l'improbabilité que Paul ait pu évoluer dans une même lettre dans sa conception de la Loi, n'est-ce pas simplifier une question qui, du point de vue de notre apôtre, se veut très complexe ? Tout en reconnaissant la valeur des considérations diachroniques sur l'épître aux Romains, ne serait-il pas aussi intéressant d'aborder la complexité et la subtilité du discours paulinien par des approches dialectiques et rhétoriques ?

## **II.2. Apport possible de l'épistolographie à l'étude de la cohérence de Romains**

Tout d'abord, il convient d'admettre que le corps de l'épître aux Romains apparaît comme un exposé épideictique et général, et semble être détaché de tout contexte spécifique relatif à la vie de l'église de Rome. En effet, Paul ne fait aucune

allusion précise à la vie de l'église. Néanmoins nous sommes obligés de reconnaître que nous sommes bien en présence d'une lettre avec, de manière générale, toutes les caractéristiques des lettres à l'époque de Paul<sup>40</sup>. En effet, au début (Romains 1:1-15) comme à la fin (Romains 15:14-16:27) de l'épître, on apprend beaucoup sur les relations entre l'auteur et les destinataires<sup>41</sup>, et il apparaît clair que Paul entend personnaliser sa lettre. Nous pouvons ainsi nous associer à l'affirmation de A.B. du Toit selon laquelle, en dépit du caractère épideictique des affirmations pauliniennes, prises comme un tout, elles restent « à l'intérieur des contraintes épistolaires »<sup>42</sup>. Par conséquent considérer que l'épître aux Romains est bien une lettre, conçue dans les règles de l'art<sup>43</sup>, destinée spécifiquement et intentionnellement à l'église de Rome, c'est aussi supposer que la lettre, dans son ensemble, comporte une certaine cohérence. Notre objectif ici est de montrer que la cohérence ou la logique de pensée qui jalonne l'épître aux Romains (notamment la section de 1:16-11:36)<sup>44</sup> suppose la prise en compte de la forme rhétorique du discours paulinien.

### II.3. Romains et la diatribe

Un certain nombre de commentateurs<sup>45</sup> voient dans l'épître aux Romains une diatribe, à l'instar des enseignements des philosophes cyniques comme les *Discours*

<sup>40</sup> Voir: Toit (du) A.B. (1989), « Persuasion in Rm 1: 1-17 », in *BZ* 33, pp. 192-209.

<sup>41</sup> Pour plus de détails sur les relations de l'auteur avec les destinataires dans Romains 1:1-15 et 15:14-16:27, voir: Wuellner W. (1976), « Paul Rhetoric of Argumentation in Romans. An Alternative to the Donfried-Karris Debate over Romans », in *The Romans Debate*, pp. 160-168.

<sup>42</sup> Toit (du) A.B. (1989), « Persuasion in Rm 1: 1-17 », in *BZ* 33, pp.195-196.

<sup>43</sup> Pour une étude détaillée sur l'art épistolaire à l'époque de Paul, voir : Stowers S.K. (1986), *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Philadelphia ; Murphy-O'Connor J. (1994), *Paul et l'art épistolaire*, Paris ; Salles C. (1996), « L'épistolographie hellénistique et romaine », in *Paul de Tarse. Congrès de l'ACFEB Strasbourg, 1995*, éd. Schlosser J., Paris.

<sup>44</sup> Nous pensons, avec Aletti, que la prise en compte de l'aspect argumentatif de cette section est indispensable pour sa compréhension et que Paul reprend, à sa manière, le modèle de la rhétorique grecque. Aletti va jusqu'à écrire qu'il est « inutile de revenir sur les objections radicales faites à la présence d'un modèle rhétorique dans les épîtres pauliniennes [...] Car seule une cécité totale interdit de voir la facture éminemment argumentative et, partant, rhétorique, de Rm 1-11 », in *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris, éd. Seuil, pp. 32-33.

<sup>45</sup> Bultmann R. (1910), *Der Still der paulinischen Predigt und die kynisch-souche Diatribe*, Göttingen. Stowers S.K. (1981), *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, Chicago.

d'Epictète. Douglas A. Campbell<sup>46</sup> identifie six approches rhétoriques différentes, dont la diatribe, qu'on peut utiliser pour interpréter l'épître aux Romains. Pour sa part, R. Bultmann distingue cinq caractéristiques qui font d'un discours une diatribe: le caractère dialogique, le caractère rhétorique, l'arrangement du discours en plusieurs parties, le style d'argumentation et le ton du discours. Il ajoute que, dans la diatribe, il y a un discours d'un style et d'une syntaxe simple, à la fois conversationnel et provocateur, et qui peut être brusquement interrompu par un opposant imaginaire<sup>47</sup>.

En effet, très utilisée au premier siècle, la diatribe est une technique d'argumentation consistant à démontrer son affirmation en posant des questions à un opposant imaginaire, permettant ainsi d'enchaîner les arguments sous une forme interrogative. Mais, si Bultmann s'est limité à constater les caractéristiques de la diatribe dans l'épître aux Romains tout en admettant que cet usage est inconscient et non-intentionnel, Stanley K. Stowers considère que l'aspect dialogique, et donc la diatribe, « n'est pas un phénomène marginal mais un élément central dans l'expression du message de la lettre », et que Paul l'utilise donc consciemment et intentionnellement<sup>48</sup>. Stowers soutient que l'épître aux Romains est une diatribe en s'appuyant notamment sur le caractère dialogique du discours et le processus qui consiste à s'adresser à un interlocuteur imaginaire, et à tirer de fausses conclusions pour ensuite les rejeter brutalement<sup>49</sup>. On peut en effet constater que l'épître aux Romains est jalonnée par une série de questions rhétoriques<sup>50</sup>, et que Paul procède

---

<sup>46</sup> Campbell D.A. (1994), « Determining the Gospel through Rethorical Analysis in Paul's Letter to the the Romain Christians », in *Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N. Longenecker*, Sheffield, pp. 318-320.

<sup>47</sup> Bultmann R. (1910), *Der Still der paulinischen Predigt und die kynisch-souche Diatribe*, Göttingen. Le résumé ci-dessus s'inspire de Stowers S.K. (1981), *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, Chicago, p. 21.

<sup>48</sup> Stowers S.K. (1981), *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, Chicago, pp. 178-179.

<sup>49</sup> Voir notamment l'usage de « mè genoito ». A.J. Malherbe constate que cette expression (utilisée pour rejeter une affirmation ou une fausse conclusion) n'est pas très répandue dans la littérature païenne, et qu'elle se trouve particulièrement chez Paul et chez Epictète. Voir: « *Mè Genoito in the Diatribe and Paul* », in *Paul and the Popular Philosophers*, Minneapolis, p. 32. Pour sa part, Stowers estime que l'épître aux Romains est si proche des *Discours* d'Epictète qu'il conviendrait de se demander lequel des deux auteurs a imité l'autre. Voir: Stowers S.K. (1988), « The Diatribe », in *Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres*, ed. Aune D., SBLDS 57, Atlanta, pp. 71-83.

<sup>50</sup> Voir Romains 2:3-5; 3:1; 3:3; 3:5; 3:9; 3:27; 4:1; 4:9-10; 6:1-3; 6:15; 7:1; 7:24; 9:14; 9:30-32a; 10:14; 11:1; 11:11.



constamment par affirmations et objections, en démontrant l'absurdité de fausses conclusions qu'il avait lui-même tirées de ses affirmations, ou que son opposant (imaginaire?) pourrait tirer des ses affirmations.

Par ailleurs, le fait de déterminer si oui ou non l'épître aux Romains est une diatribe a des conséquences sur l'identité des destinataires de la lettre. En effet, puisque dans la diatribe l'interlocuteur est imaginaire, considérer que la lettre est une diatribe, c'est aussi admettre qu'il n'est pas destiné à un destinataire précis et que le discours reflète des positions théologiques générales, indépendamment de la situation de l'église de Rome. C'est ainsi que les commentateurs<sup>51</sup> qui considèrent l'épître aux Romains comme une diatribe en déduisent automatiquement que la lettre est un discours purement général et ne correspond pas à une situation réelle et propre à l'église de Rome, puisque dans la diatribe l'opposant est imaginaire.

Par exemple, dans *Reading Romans as a Diatribe*, C. Song<sup>52</sup>, après avoir repris les positions des commentateurs qui identifient la lettre à une diatribe, analyse l'usage de la diatribe dans l'épître aux Romains en faisant une comparaison avec son usage dans les *Discours* d'Epictète. De cette comparaison, il déduit que, à l'origine, l'épître aux Romains n'était pas une lettre mais a été formulée dans le cadre d'un débat entre maître et élèves, comme cela se faisait avec Epictète. A partir de cette hypothèse, l'auteur soutient que Paul n'adressait pas une lettre spécifiquement à la communauté romaine, mais que son texte devait avoir une portée universelle.

Notons que, à l'inverse, les commentateurs<sup>53</sup> qui ne considèrent pas l'épître

---

<sup>51</sup> Aune D.E. (1987), *The New Testament in its Literary Environment*, Philadelphia. Bornkamm, G., « The Letter to the Romans as Paul's Last Will and Testament », in *The Romans Debate*, pp. 17-31. Johnson L.T. (1997), *Reading Romans: a Literary and Theological Commentary*, New York. Karris R.J. (1977), « Romans 14:1-15:13 and the Occasion of Romans », in *The Romans Debate*, Minneapolis, pp. 75-99. Malherbe A.J. (1989), « *Mè Genoito* in the Diatribe and Paul », in *Paul and the Popular Philosophers*, Minneapolis. Song C. (2004), *Reading Romans as a Diatribe*, New York. Stowers S.K. (1981), *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, Chicago. White J.L. (1988), « Ancient Greek Letters », in *Greco-Roman Literature and the New Testament*, Atlanta.

<sup>52</sup> Song C. (2004), *Reading Romans as a Diatribe*, New York.

<sup>53</sup> Bauer F.C.(1876), *Paul: His Life and Works*. Donfried K. P. (1977), « False Presuppositions in the Study of Romans. », in *The Romans Debate*, pp. 127-129. Drane J. W. (1980), « Why Did Paul Write Romans », in *Pauline Studies: Essays to Professor F. F. Bruce on his 70th Birthday*, pp. 208-227. Jewett R. (1973), *Paul's Anthropological Terms*, Leiden. Klein G. (1977), « Paul Purpose in Writing the Epistle to the Romans », in *The Romans Debate*, pp. 32-49. Marxsen W. (1968), *Introduction to the New Testament*, Philadelphia. Minear P. S. (1971), *The Obedience of Faith*, London. Wiefel W. (1977),

aux Romains comme une diatribe pensent que Paul a écrit la lettre parce que l'église de Rome était « fragmentée »<sup>54</sup> ou que Paul ne pouvait pas consacrer un si long développement à une question « sans des raisons spéciales le poussant à le faire »<sup>55</sup>. De manière générale, la plupart des commentateurs (tels que Minear, Omansson, Jewett...) pensent que la lettre a été écrite en raison de profondes divisions qui existaient dans l'église de Rome entre Juifs (judéo-chrétiens) et pagano-chrétiens. Paradoxalement, si pour Minear, Jewett, et Wiefel Romains 14:1-15:13 est un excellent argument pour soutenir que la lettre est directement liée au *Sitz im Leben* de l'église de Rome<sup>56</sup>, le même passage sert de contre-argument à Karris pour identifier la lettre à une diatribe, et donc à un discours général indépendant de toute situation particulière.

Par ailleurs, K.P. Donfried, l'un des plus importants opposants au fait qu'on puisse assimiler l'épître aux Romains à une diatribe, considère que ce qui est appelé diatribe dans cette lettre n'est pas un genre littéraire mais plutôt une série d'outils rhétoriques [...] Et l'on ne saurait se fonder sur l'usage de tels outils rhétoriques pour argumenter contre la spécificité historique de l'épître aux Romains<sup>57</sup>. Rejetant les conclusions de Karris – qui, parce qu'il assimile l'épître aux Romains à une diatribe, la considère comme n'étant liée à aucune situation historique de l'église de Rome –, Donfried critique l'usage « imprécis » fait par Bultmann du terme diatribe quand il l'applique à l'épître aux Romains. Pour une compréhension exacte de l'épître aux Romains et du style paulinien, Donfried suggère finalement de dépasser les techniques de la diatribe et d'explorer la rhétorique ancienne, grecque et latine, car, pour lui, le monde de Paul était celui de la rhétorique, de l'art oratoire, où le discours

---

« The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Romans Christianity », in *The Romans Debate*, pp. 100-119.

<sup>54</sup> Drane J. W. (1980), « Why Did Paul Write Romans », in *Pauline Studies: Essays to Professor F. F. Bruce on his 70th Birthday*, Grand Rapid, p. 222.

<sup>55</sup> Bauer F.C.(1876), *Paul: His Life and Works*.

<sup>56</sup> Ils considèrent en effet que « le faible » et « le fort » dont il est question dans ce passage correspondent à deux groupes dans l'église de Rome, « le fort » étant les pagano-chrétiens (majoritaires) et « le faible » étant les Juifs (judéo-chrétiens).

<sup>57</sup> Donfried K. P. (1977), « False Presuppositions in the Study of Romans. », in *The Romans Debate*.

était admiré indépendamment de son contenu<sup>58</sup>.

En fait, malgré la présence évidente d'un certain nombre de traits caractéristiques de la diatribe, l'on peut difficilement affirmer que la diatribe régit la globalité de l'épître aux Romains et qu'elle peut à elle seule révéler sa cohérence et son argumentation globale. Et la question qui nous intéresse ici n'est pas tant de savoir si oui ou non l'épître aux Romains constitue une diatribe, mais surtout de déterminer ce qui régit l'argumentation de l'épître dans sa globalité et qui pourrait nous permettre de déceler sa cohérence interne, et peut-être même sa raison d'être en tant qu'épître « aux Romains ».

#### II.4. Apport possible de la rhétorique à l'étude de Romains

S'il est un fait indéniable dans l'épître aux Romains, c'est que les affirmations pauliniennes s'inscrivent dans un processus démonstratif et argumentatif. Dès lors, il apparaît intéressant d'étudier la dimension épideictique du discours paulinien en analysant dans quelle mesure la disposition du discours rhétorique, très usuelle à l'époque de Paul, peut s'appliquer à l'épître aux Romains et révéler sa cohérence. C'est ainsi qu'en réaction aux débats entre Donfried et Karris sur la question de savoir si l'épître aux Romains peut être assimilée à une diatribe et si elle correspond à une situation particulière de l'église de Rome, W. Wuellner<sup>59</sup> propose d'étudier la

<sup>58</sup> Donfried K.P. (1977), « False Presuppositions in the Study of Romans. », in *The Romans Debate*, p.136. Donfried s'appuie ici sur : Kennedy G. (1963), *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton; et sur: Clark D. L. (1957), *Rhetoric in Greco-Roman Education*, New York. Voir aussi Quintilian, *Institutio Oratoria*.

<sup>59</sup> Wuellner W. (1976), « Paul Rhetoric of Argumentation in Romans. An alternative to the Donfried-Karris Debate over Romans », in *The Romans Debate*, pp.152-174. Jewett R. (1986), « Following the Argument of Romans » in *The Romans Debate*, pp. 265-277, propose une *dispositio* légèrement différente de celle de Wuellner que nous résumons ici: *exodium* 1:1-12, *narratio* 1: 13-15, *propositio* 1:16-17, *probatio* 1:18-15:13 et *peroratio* 15:14-16:27; id. (2007), *Romans: a commentary*, Minneapolis. Vouga F. (1988), « Romains 1:18-3:20 comme narratio », in Bühler P. and Habermacher J.-F., *La Narration. Quand le récit devient communication*, Genève, pp. 147-161, propose

nature argumentative de l'écriture paulinienne et la nature rhétorique de l'argumentation paulinienne. Il voit dans l'étude de l'argumentation paulinienne un moyen de prendre en compte les dimensions dialectique, logique et littéraire du discours paulinien, mais aussi un moyen de rendre raison des dimensions sociale et contextuelle de la lettre.

En résumé, Wuellner propose la disposition suivante pour l'épître aux Romains: tout d'abord l'*exordium* en 1:1-15 où Paul se présente, justifie ses titres, l'origine et le but de son apostolat, salue cordialement ses destinataires (vv. 1-7), puis, par une sorte de *captatio benevolentiae*, les félicite pour leur foi et exprime son vif désir et son impatience de les voir et de partager avec eux (vv. 8-15). Puis, en 1:16-17, on trouve une sorte de *transitus* où Paul annonce sa conception de l'Évangile (puissance de Dieu pour le salut de tous les croyants et révélateur de la justice de Dieu par la foi et pour la foi). Vient ensuite la *confirmatio* en 1:18-15:13, elle-même divisée en *probatio* 1:18 à 11:36 (où Paul fait la démonstration logique du salut du croyant bénéficiant de la justice de Dieu par la foi) et *digressio (exemplum)* 12:1 à 15:13 (où Paul illustre par une parénèse ce que devrait être la vie du croyant justifié et sauvé). Arrive enfin la *peroratio*: 15:14 à 16:23 où, en écho avec l'*exordium*, Paul fait longuement usage du *pathos* en laissant apparaître ses sentiments à l'égard de ses destinataires.

On peut déjà remarquer ici que le modèle rhétorique proposé par Wuellner a au moins le mérite de rendre raison de la cohérence de la lettre dans sa globalité, et notamment de trouver la place logique de la parénèse de 12:1-15:13 et aussi de la section si disputée de 15:14-16:23.

Tout en conservant le modèle rhétorique proposé par Wuellner, Jean-Noël Aletti<sup>60</sup> considère qu'il est important de déterminer les grandes articulations de l'épître, mais qu'il est aussi nécessaire d'être conscient que le discours paulinien est

---

la *dispositio* suivante: *exordium* 1:1-17, *narratio* 1:18-3:20, *propositio* 3:21-31, *probatio* 4:1-11:36, *exhortatio* 12:1-15:13, *peroratio* 15:14-33.

<sup>60</sup> Aletti J.-N. (1990), « La présence d'un modèle rhétorique en Romains. Son rôle et son importance » in *Bib*, 71, pp.1-24 et Aletti J.-N. (1991), *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Seuil, Paris. Voir aussi: Aletti J.-N. (1992), « La *dispositio* rhétorique dans les épîtres pauliniennes », in *NTS* 38, 385-401.

notamment caractérisé par sa souplesse, et donc qu'il ne faut pas plaquer sur l'épître aux Romains le modèle rhétorique grec d'une manière rigide et fidèle. Ainsi écrit-il à propos de l'épître aux Romains: « s'il est un livre du Nouveau Testament qui, dans son ensemble et en plusieurs de ses sections, exploite avec originalité la *dispositio* des Anciens, c'est bien l'épître aux Romains »<sup>61</sup>. Aletti propose donc de déterminer les différentes unités argumentatives ou logiques en insistant sur leur articulation et leur enchaînement. Mais il signale qu'il est aussi possible que, outre la thèse principale de Paul, il y ait des *propositiones*, c'est-à-dire des thèses secondaires qui forment une micro- ou macro unité littéraire, explicitent la *propositio* principale et permettent la progression de l'argumentation paulinienne. Pour Aletti en effet, une même unité littéraire, chez Paul, est souvent composée de plusieurs parties. Il est donc capital de déterminer la fonction de chaque unité littéraire et de voir comment elle contribue à faire progresser l'argumentation globale.

Dans le même sens, Keith A. Burton<sup>62</sup> reprend la disposition rhétorique proposée par Wuellner mais il suit aussi les recommandations d'Aletti en déterminant des micro-unités littéraires avec des *propositiones* ou thèses secondaires qui explicitent la thèse principale, faisant ainsi progresser l'argumentation globale. Burton propose la *dispositio* suivante: l'*exordium* (1:1-12) qui joue une triple fonction : *attentum parere* où, pour éveiller l'attention du destinataire, Paul se présente comme « serviteur de Jésus Christ » (vv. 1-6), *benevolum parere* où, pour s'attirer la bienveillance des destinataires, Paul les félicite pour la renommée de leur foi et exprime son désir de les voir (vv. 7-10), et *docilem parere* où, pour éveiller la réceptivité des destinataires, Paul se met à leur niveau en évoquant son désir de partage mutuel. Vient ensuite la *narratio* où, pour préparer les destinataires à la réception de sa thèse, Paul mentionne avoir déjà tenté de leur rendre visite et indique qu'il désire encore le faire dans le but de leur annoncer l'évangile (vv. 13-15). En 1:16-17 se trouve la *propositio* où Paul présente sa conception de l'évangile comme puissance de Dieu et justification par la foi de tous les croyants.

<sup>61</sup>Aletti J.-N. (1990), « La présence d'un modèle rhétorique en Romains. Son rôle et son importance » in *Bib*, 71, p. 23.

<sup>62</sup>Burton K.A. (2001), *Rhetoric, Law, and the Mystery of Salvation in Romans 7:1-6*, New York.

A l'instar de Wuellner et Jewett, Burton situe la *confirmatio* (ou *probatio*) en 1:18-15:13 où, de manière générale, Paul prouve que l'évangile est capable de sauver tout croyant. Mais il subdivise la *confirmatio* en *confirmatio* par *rationatio*, qui est une preuve de la thèse par raisonnements déductifs (1:18-4:25), *refutatio* par *exornatio* (5:1-8:39), où Paul réfute les objections aux implications de sa thèse tout en élaborant des concepts clés dérivés de la thèse, *refutatio* par *comparatio* (9:1-11:36), où il continue de réfuter les objections à sa thèse en la comparant à des cas similaires, et *confirmatio* par *exemplum* (12:1-15:13), où Paul utilise une série d'exemples pour confirmer sa thèse. Enfin, 15:14-16:27 constitue la *peroratio* qui est elle-même divisée en *recapitulatio* (15:14-17), *amplificatio* (15:30-16:23), et Burton précise que la lettre s'achève par un renforcement du principal thème du message paulinien, qui est l'obéissance à la foi (16:25-27), « obéissance, note-il, qui n'est possible qu'à ceux qui sont passés de la mort à la vie ».

Cette présentation détaillée de la structure littéraire de la lettre selon le modèle rhétorique est pour nous d'un très grand intérêt, non seulement pour la mise en évidence de la cohérence globale de l'épître aux Romains, mais aussi pour une meilleure appréciation de la place des chapitres 5-8 dans le contexte global de l'épître aux Romains.

## **Chapitre III**

### **Contexte et unité de Romains 5-8**

#### **III.1. La place de Romains 5-8 dans le contexte global de la lettre**

Comme nous venons de le souligner, si la possibilité d'appliquer le modèle rhétorique grec à l'épître aux Romains confère à la lettre une certaine cohérence, elle peut aussi nous permettre de comprendre la place de Romains 5-8 dans le contexte global de la lettre. C'est en ce sens que, sur le plan rhétorique, Burton présente Romains 5-8 (*refutatio* par *exornatio*) comme étant une unité littéraire précédée de la section 1 :18-4 :25 (*confirmatio* par *ratiocinatio*) où Paul démontre que la révélation de la justice de Dieu supprime les distinctions entre Juifs et Païens, et que tous les hommes, placés sous l'esclavage du péché, doivent maintenant être justifiés par la foi. Cette section constitue elle-aussi une micro-unité littéraire : elle commence par une *subpropositio* où Paul affirme que la colère de Dieu est révélée à tous ceux qui retiennent la vérité captive (1 :18).

Puis, dans une *narratio* (1 :19-32 et 2 :1), Paul en déduit que ceux qui retiennent la vérité captive sont inexcusables, car la connaissance de Dieu a été révélée à tous. Les chapitres 2-4 constituent une sorte de *probatio* à la thèse selon laquelle ceux qui retiennent la vérité captive sont frappés par la colère de Dieu (2 :1-3 :20). Paul y déclare que Dieu a révélé sa justice par une autre source que la Loi, à savoir la foi en Jésus Christ (3 :21-22a). Il en déduit que les Juifs n'ont aucun avantage sur les Païens par rapport au salut (3 :22b-31). Puis Paul prend néanmoins le soin de préciser que la foi n'a nullement supprimé la Loi (3 :31). Il achève cette première phase de son argumentation par l'exemple d'Abraham qui était justifié par Dieu bien avant la Loi (4 :1-22). Notons que cette section se termine par une sorte de *peroratio* où Paul à la fois rappelle sa thèse et annonce la prochaine étape de son argumentation : la justification est possible seulement par la foi dans la mort et la résurrection de Jésus Christ (4 :23-25).

Si, dans la section précédente, il est question de la manifestation de la justice divine, dans les chapitres 5-8 (*refutatio* par *exornatio*) il est question du salut des croyants par grâce. On est donc passé de la justification au salut. Comme l'écrit Burton, cette *refutatio* par *exornatio* a notamment pour fonction de démontrer

comment s'opère « la transformation du croyant de l'ancienne vie à la nouvelle »<sup>63</sup>. En utilisant les métaphores du baptême, de la mort et de la résurrection, du mariage et de l'esclavage, Paul met en place un certain nombre de raisonnements pour réfuter toute objection à sa thèse (l'évangile comme puissance et grâce pour le salut de tous ceux qui croient), et fait une démonstration logique de ce mystère qui consiste pour les croyants à passer de la mort à la vie, d'une vie ancienne à une nouvelle vie<sup>64</sup>.

Après avoir réfuté, dans les chapitres 5-8, les possibles objections ou malentendus qui pourraient découler de sa thèse, Paul reprend dans les chapitre 9-11 (*refutatio* par *comparatio*) le thème de la manifestation de la justice divine. Cette section constitue elle aussi une micro-unité littéraire avec un *exordium* (9 :1-5) où Paul exprime son attachement aux Juifs, une *propositio* (9 :6a) où il soutient que Dieu n'a pas rejeté Israël, une *probatio* (9 :6b-11 :32) avec une série d'arguments tels que : la souveraine liberté de Dieu dans le choix de son peuple, Juifs et Païens (9 :6-29), la foi et non pas les œuvres de la Loi comme unique moyen de salut (9 :30-10 :21) et le fait que Dieu n'a fait qu'élargir son peuple (avec les pagano-chrétiens) sans pour autant rejeter Israël (11 :1-32). On a enfin une *peroratio* (11 :33-36) sous forme d'une hymne à la liberté de Dieu. Pour ce qui est de la parénèse en 12-15/13, elle se présente comme une sorte d'illustration concrète de ce que devrait être la vie du croyant justifié et ayant connu la mort à son ancienne vie et la naissance pour une vie nouvelle.

### III.2. L'unité des chapitres 5-8

Si les commentateurs sont partagés sur le fait d'inclure le chapitre 5 dans la section qui précède ou celle qui suit, ils s'accordent généralement pour le considérer

---

<sup>63</sup> Burton K.A. (2001), *Rhetoric, Law, and the Mystery of Salvation in Romans 7:1-6*, New York, p. 38.

<sup>64</sup> Nous étudierons plus loin en détail la structure de la section que constituent les chapitres 5-8.



comme une sorte de transition pour passer à une nouvelle phase de l'argumentation. Certains commentateurs<sup>65</sup> incluent le chapitre 5 dans la première section, puisqu'il y est encore question de la justification, et font des chapitres 6-8 la seconde section sur la sanctification. D'autres<sup>66</sup> débutent la deuxième section à 5:12, faisant ainsi de 1:18-5:11 une section introductive sur l'opposition entre le péché et la justification, et de 5:12-8:39 une section sur l'opposition entre la mort et la vie. Selon eux, les deux sections commenceraient sur une note négative (1:18-3:20; 5:12-21 sur le péché) et finiraient sur une note positive (5:1-11; 8:18-39 sur l'espoir). Mais, comme le soulignent certains commentateurs<sup>67</sup>, il nous semble que l'aoriste « δικαιωθέντες » au début du chapitre 5 pourrait bien indiquer que l'on entre dans une nouvelle phase de l'argumentation où Paul parle de la justification comme étant déjà acquise, et donc que les chapitres 5-8 constituent une unité.

### III.2.1. L'unité de Romains 5-8 sur le plan rhétorique

Tout d'abord, Romains 5-8 a souvent été considéré comme une unité littéraire du point de vue de la *dispositio* rhétorique. En effet, de nombreux commentateurs tels que Jewett<sup>68</sup>, Burton<sup>69</sup>, Aletti<sup>70</sup>, Aune<sup>71</sup>, Elliott<sup>72</sup> et Kennedy<sup>73</sup> considèrent ces

<sup>65</sup> Comme: Murray J. (1959), *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids.

<sup>66</sup> Feuillet.A (1970), « Le règne de la mort et le règne de la vie (Rom V, 12-21) », in *RB* 77, pp. 481-521.

<sup>67</sup> Voir par exemple: Moo D. (1991), *Romans 1-8*, Chicago, p. 301.

<sup>68</sup> Jewett R. (1991), « Following the Argument of Romans », in *The Romans Debate*, 2nd ed., pp. 265-277. Voir aussi: Jewett, R. (2007), *Romans: A Commentary*, Minneapolis.

<sup>69</sup> Burton K.A. (2000), *Rhetoric, Law and the Mystery of Salvation in Romans 7:1-6*, New York.

<sup>70</sup> Aletti J.-N. (1997), « The Rhetoric of Romans 5-8 », in *The Rhetorical Analysis of Scripture: Essays from the 1995 London Conference*, eds. Porter S.E., Olbricht T.H., *JSNTsup* 146, Sheffield, pp. 294-308 ; id. (1992), « La disposition rhétorique dans les épîtres pauliniennes. Propositions de méthode », *NTS* 38, pp. 385-401 ; (1990), « La présence d'un modèle rhétorique en Romains », *Bib* 71, pp. 1-24. Le modèle rhétorique proposé par Aletti pour Romains 5-8 a été repris et adapté par Christian Grappe (2002), « Qui me délivrera de ce corps de mort ? L'esprit de vie ! Romains 7 :24 et 8 :2 comme éléments de typologie adamique », *Bib* 83, pp. 481-492.

<sup>71</sup> Aune D. (1991), « Romans as a Logos Protreptikos », in *The Romans Debate*, 2<sup>nd</sup> ed., pp. 278-296.

<sup>72</sup> Elliott N. (1990), *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism*, Sheffield.

<sup>73</sup> Kennedy G.A. (1984), *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Charlotte.

chapitres comme constituant une unité littéraire à laquelle peut s'appliquer le modèle de la *dispositio* rhétorique. De manière générale, ces commentateurs présentent la *dispositio* rhétorique de Romains 5-8 selon la structure suivante : *exorde* 5 :1-11, *narratio* 5 :12-21, *propositio* 5 : 20-21, *probatio* 6 :1-8,30, *peroratio* 8 :31-39.

Néanmoins, certaines différences apparaissent notamment dans la manière dont les commentateurs organisent la section 6 :1-8 :30 (*probatio*). En effet, pour Aletti par exemple, l'unité littéraire que compose Romains 5-8 est telle que sa *dispositio* rhétorique ne suit pas rigoureusement le canevas de la rhétorique ancienne. Il considère ainsi que la *probatio* (6 :1-8,30) est divisée en petites unités argumentatives commandées chacune par une *subpropositio* suivie d'une *probatio* et se répartissant en trois volets (positif, négatif, positif).

La *dispositio* proposée par Aletti se présente donc de la manière suivante : *exorde* : 5 : 1-11, *narratio* : 5 : 12-21, *propositio* : 5 : 20-21, *probatio* : 6 :1-8,30 (avec : tout d'abord un premier volet positif composé d'une *subpropositio* en 6 :1-2a suivie d'une *probatio* en 6 :2b-14 et d'une autre *subpropositio* en 6 :15 suivie d'une *probatio* en 6 :17-7 :6 ; puis d'un deuxième volet négatif composé d'une *subpropositio* en 7 :7a suivie d'une *probatio* 7 :7b-12 et d'une autre *subpropositio* en 7 :13 suivie d'une *probatio* en 7 :14-25 ; enfin un troisième volet positif composé d'une *subpropositio* en 8 :1-2 suivie d'une *probatio* en 8 :3-17 et d'une autre *subpropositio* en 8 :18 suivie d'une *probatio* en 8 :19-30), *peroratio* 8 :31-39.

Burton suit Aletti dans sa proposition d'analyser le discours paulinien avec plus de souplesse que ne l'exige le canevas de la rhétorique ancienne et de considérer les micro-unités littéraires à l'intérieur des macro-unités littéraires. Mais il s'inspire également de Jewett<sup>74</sup>, d'Aune<sup>75</sup>, d'Elliott<sup>76</sup> et de Kennedy<sup>77</sup> pour qui les chapitres 5-8 de Romains ne constituent que la seconde phase de l'argumentation paulinienne en vue de prouver la thèse formulée en 1 :16-17. Ainsi, même si Burton admet la

<sup>74</sup> Jewett R. (1991), « Following the Argument of Romans », in *The Romans Debate*, 2nd ed. pp. 265-277. Voir aussi: Jewett, R. (2007), *Romans: A Commentary*, Minneapolis.

<sup>75</sup> Aune D. (1991), « Romans as a Logos Protreptikos », in *The Romans Debate*, 2<sup>nd</sup> éd.

<sup>76</sup> Elliott N. (1990), *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism*, Sheffield.

<sup>77</sup> Kennedy G.A. (1984), *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, North Carolina.

structure avec des *subpropositionnes* suivies de *probationnes* proposée par Aletti, il voit dans Romains 5-8 une *refutatio per exornatio* structurée notamment par les trois potentielles fausses inférences tirées par Paul de sa thèse et auxquelles il va répondre par une série d'arguments.

### III.2.2. L'unité de ton en Romains 5-8

Il est assez aisé de constater qu'il s'est opéré un changement de ton au début du chapitre 5. Ne s'adressant plus à l'opposant juif qu'il désignait parfois directement par la deuxième personne du pluriel, Paul s'exprime maintenant sur un ton apaisé. Alors qu'il s'exprimait dans les chapitres 1-4 dans un registre défensif et aussi sur un ton accusateur, Paul, dès le début du chapitre 5, adopte une tonalité de joie, de triomphe ou de dévotion propre au registre de la liturgie.

En effet, s'associant à ses interlocuteurs qui sont, comme lui, des croyants justifiés par la foi, il fait un usage abondant de la première personne du pluriel (« nous avons la paix », « nous avons accès », « nous nous réjouissons », « Christ est mort pour nous », « nous sommes justifiés »...). Cette récurrence de la première personne du pluriel, qui restera fréquente jusqu'à la fin du chapitre 8, constitue l'un des principaux indices distinctifs de la tonalité utilisée en Romains 5-8. C'est en ce sens que, à l'appui de la thèse selon laquelle une transition s'opère au début de Romains 5 et que la section 5-8 constitue une unité, certains commentateurs<sup>78</sup> ont attiré l'attention sur le fait que Paul utilise 48 fois la première personne du pluriel dans cette section, tandis qu'il l'avait utilisée seulement 13 fois dans les chapitres 1-4, et principalement en tant qu'outil stylistique.

### III.2.3. L'unité de Romains 5-8 sur le plan thématique

---

<sup>78</sup> Voir Moo D. (1991), *Romans 1-8*, Chicago, p. 301.

Par ailleurs, cette unité des chapitres 5-8 apparaît aussi sur le plan thématique. En effet, les thèmes dominants dans les chapitres 1-4 diffèrent de ceux des chapitres 5-8. C'est ainsi que Moo<sup>79</sup> souligne la fréquence relative de certains termes en 5-8, comparativement à la section 1:18-4:25. Il y a en effet l'usage fréquent de « πίστις », « πιστεύω » dans les chapitres 1-4 (33 fois), et seulement 3 occurrences dans les chapitres 5-8 (et 2 de ces 3 occurrences renvoient à l'argumentation dans la première section).

A l'inverse, les termes « ζωή », « ζάω » sont rencontrés seulement deux fois dans la première section, tandis qu'il y a 24 occurrences dans les chapitres 5-8. Moo considère également l'usage des termes ayant pour racine « δικ » (juste), et il montre que, même s'il n'y a pas une très grande différence entre le nombre d'occurrences dans les deux sections (26 dans la première et 16 dans la seconde), la grande majorité des mots comportant cette racine sont souvent rattachés à la foi dans la première section, tandis qu'ils sont plutôt en lien avec la vie éternelle (5:12-21) ou avec la nouvelle vie éthique du croyant (6-15-23) dans la seconde section.

Nous pouvons remarquer par ailleurs que, toujours à l'appui de l'unité thématique des chapitres 5-8, il y a une correspondance (ou une inclusion) entre le début de la section (5:1-11) et sa fin (8:17b-39) : il y est en effet question de l'espérance ou de l'assurance de la gloire et du triomphe de « nous », les croyants, après la souffrance et la persécution. Et le thème de la gloire, de la délivrance et de la victoire du croyant sera, directement ou indirectement, présent tout au long de cette section<sup>80</sup>.

On voit donc que, en Romains 5-8, Paul invite les croyants à se réjouir avec lui de cette assurance de la délivrance et du triomphe contre la tyrannie du corps et du péché, dans la perspective du salut et de la gloire à venir dans la nouvelle vie de l'Esprit. Il s'agit donc de l'assurance de la gloire et du triomphe du croyant contre

<sup>79</sup> Voir Moo D. (1991), *Romans 1-8*, Chicago, p. 301.

<sup>80</sup> Voir Bultmann R. (1960), "Romans 7 and the Anthropology of Paul." In *Existence and Faith. The Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, pp. 173-185. Byrne B. (1981), "Living Out the Righteousness of God: The Contribution of Rom 6 :1-8:13 to the Understanding of Paul's Ethical Presuppositions." In *CBQ* 43, pp.557-581.

l'esclavage du péché (chap. 6), de la Loi (7:1-13) et contre la mort (5:12-21). Cette épreuve de laquelle le croyant sortira triomphant est celle de la tyrannie du corps (7:14-25), lequel doit être mort pour permettre au croyant d'entrer dans une nouvelle vie, qui est celle de l'Esprit (8:1-16).

### III.3. Le texte de Romains 5-8<sup>81</sup>

5 : 1 ἔχομεν

Cette leçon est appuyée par  $\aleph^1$  B<sup>2</sup> F G P  $\Psi$  0220<sup>vid</sup>. 104. 365. 1241. 1505.

---

<sup>81</sup> Il s'agit ici d'analyser quelques difficultés de critique textuelle majeures en vue de l'étude qui sera menée ultérieurement. Pour cette analyse de critique textuelle, nous nous référons souvent à Metzger B.M (1971), *A Textual Commentary of the Greek New Testament*, London.

1506. 1739<sup>c</sup>. 1881. 2464. L 846 pm Vg<sup>mss</sup>, mais d'autres témoins comme  $\aleph^*$  A B<sup>\*</sup> C D K L 33. 81. 630. 1175. 1739<sup>\*</sup> pm lat bo ; Mcion<sup>T</sup> attestent la leçon « ἔχωμεν » au subjonctif.

Comme on peut l'observer, du point de vue de la critique externe, la leçon « ἔχωμεν » paraît *a priori* s'imposer, puisqu'elle est attestée notamment par des témoins très importants, comme les onciaux  $\aleph^*$  B<sup>\*</sup>. De plus, les témoignages apportés par A C D K L 33 sont généralement considérés comme étant de grande importance. C'est pour cela d'ailleurs que, interprétant Romains 5 : 1b comme une exhortation, la leçon « ἔχωμεν » a été acceptée par la majorité des pères grecs (comme Chrysostome) et de nombreux commentateurs modernes (comme Lagrange, Murray etc.).

Pourtant, même si la leçon « ἔχομεν » n'est pas attestée par des témoins externes aussi importants que ceux qui attestent « ἔχωμεν », elle nous semble préférable en raison notamment du contexte. En effet, il est plus probable que Paul puisse parler ici de ce qui est acquis que de ce que nous devons chercher à acquérir. Il apparaît donc difficile d'imaginer, ici dans ce contexte, la place du subjonctif « ἔχωμεν ». En fait, Paul ne semble pas formuler une recommandation, mais plutôt l'expression de la satisfaction des croyants pouvant maintenant jouir des avantages de la justification déjà acquise.

Par ailleurs, notons que, du point de vue de la critique interne, la confusion entre « ἔχομεν » et « ἔχωμεν » peut être due au fait que, à l'époque hellénistique, la différence de prononciation entre « ο » et « ω » était presque inexistante. Par conséquent, comme le souligne Metzger, on peut penser que Tertius, à qui Paul dictait la lettre (Romains 16 :22), pourrait avoir noté « ἔχωμεν » au lieu de « ἔχομεν ».

5 : 2 [τῆ πίστει]

Les mots [τῆ πίστει] qui figurent dans le texte entre crochets sont omis par B D F G 0220 sa ; Ambst. Comme le souligne Metzger, l'omission de τῆ πίστει pourrait s'expliquer en raison du fait que certains copistes auraient trouvé cette affirmation

redondante et superflue, étant donné sa fréquence chez Paul.

Notons qu'on peut tout aussi bien considérer [τῆ πίστει] comme un ajout tardif, lequel pourrait s'expliquer par harmonisation avec le verset 1, où il était déjà précisé que la justification a été obtenue par la foi. Des copistes auraient trouvé tout à fait approprié de préciser que l'accès à la grâce se fait par la foi.

5 : 3 καυχώμεθα

A la place de la forme indicative « καυχώμεθα », certains témoins comme B 0220365 attestent la forme participiale « καυχώμενοι ». S'il est vrai que la leçon « καυχώμεθα » peut être considérée comme une harmonisation avec le « καυχώμεθα » du verset 2b, on peut tout aussi bien supposer que certains copistes aient pu écrire « καυχώμενοι » par assimilation à celui du verset 11.

5 : 6 ἔτι γάρ...ἔτι

Des témoins comme B 945 sy<sup>p</sup> proposent la leçon « εἰ γε...ἔτι » ; d'autres comme D<sup>1</sup> F G lat attestent la leçon « εἰς τί γάρ... ἔτι ». Du point de vue de la critique interne, il apparaît cependant qu'il est plus probable que la leçon « ἔτι γάρ...ἔτι » soit l'original, puisque'elle peut expliquer la manière dont les autres variantes ont été générées. En effet, on peut penser que les leçons « εἰ γε...ἔτι » et « εἰς τί γάρ... ἔτι » proviennent du fait que certains copistes, ayant voulu éviter la répétition de « ἔτι », ont délibérément remplacé le premier « ἔτι » par des mots ayant une sonorité proche.

Par ailleurs, du point de vue de la critique externe, on peut noter que la leçon « ἔτι γάρ...ἔτι » a été retenue ici dans le texte en raison du fait qu'elle est attestée par des témoins de grande importance comme  $\aleph$  A C D\*.

5 :12 ὁ θάνατος διῆλθεν

A première vue, on pourrait aussi penser que le sujet « ὁ θάνατος » a été ajouté par des copistes ; cependant, comme le souligne Metzger, la présence de la leçon « ὁ θάνατος » dans le texte peut être justifiée en raison du fait qu'elle est appuyée par d'importants témoins comme « A B C K P 0220<sup>vid</sup> 33. 81. 614. 1739 *Byz Lect.*

5 : 16 ἁμαρτήσαντος

A la place de « ἁμαρτήσαντος » (celui qui a péché), des témoins comme D F G et certains textes de la Vulgate et des traductions syriaques attestent la leçon « ἁμαρτήματος » (péché). Celle-ci, étant la leçon la plus facile et pouvant provenir d'une harmonisation avec son parallèle dans le même verset « παραπτώμάτων », semble être une variante secondaire.

5 : 17 τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι

A la place de « τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι », certains témoins (1739 1881 pc m vg<sup>st</sup>) attestent la leçon « ἐν ἐνὸς παραπτώματι » ; d'autres (A D F G) attestent la leçon « ἐν ἐνὶ παραπτώματι ». Notons que la première de ces deux dernières variantes peut provenir d'une tentative d'harmonisation avec « ἐν ζωῆ » à la fin du verset et que la seconde semble être une tentative de correction de la part d'un copiste qui aurait trouvé l'association du génitif et du datif dans l'expression « τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι » pour le moins surprenante.

6 : 12 ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ

Certains témoins proposent la leçon « αὐτῆ » ou encore « αὐτῆ ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ » en référence au péché. Cependant, ces leçons semblent provenir



des modifications visant à apporter plus de précision. D'autant plus que la leçon « ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ » est fortement appuyée par des témoins alexandrins et quelques témoins occidentaux comme κ A B C\* 81. 365. 630. 1506. 1739. 1881 al lat sy<sup>p</sup> co.

#### 6 : 15 Ἀμαρτήσωμεν

A la place du subjonctif aoriste « ἀμαρτήσωμεν », certains témoins (6. 614. 629. 630. 945. 1505. 1881 pm ar t vg<sup>cl</sup>) attestent l'indicatif futur « ἀμαρτήσομεν ». D'autres attestent l'indicatif aoriste « ἠμαρτήσαμεν ». La difficulté semble provenir ici du fait qu'il y a très peu de différence entre la sonorité des trois variantes. Des copistes (ou même Tertius à qui Paul dictait la lettre) ont pu facilement être induits en erreur à cause de cette faible différence de sonorité. Néanmoins, dans ce contexte, il nous semble que le subjonctif aoriste « ἀμαρτήσωμεν » s'impose, car il exprime mieux l'idée formulée ici par la question rhétorique : « Pécherions-nous, parce que nous ne sommes pas sous la Loi, mais sous la grâce ? »).

#### 6 : 16 εἰς θάνατον

Omis par certains témoins, « εἰς θάνατον » semble pourtant bien être à sa place dans le texte si on considère la construction en parallèle « ἦτοι ἀμαρτίας εἰς θάνατον ἢ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην; ». De plus, du point de vue de la critique externe, non seulement les témoins qui omettent la leçon « εἰς θάνατον » sont de faible importance, mais aussi, comme le souligne Metzger, cette dernière est attestée par des témoins importants comme κ A B C G K P Ψ 33. 81. 330. 614. it<sup>g,61</sup> syr<sup>h,pal</sup> cop<sup>bo</sup> arm<sup>mss</sup> eth *al.*

## 6 : 21b (μέν)

Un certain nombre de témoins importants (κ<sup>2</sup> B D\* F G etc.) ajoutent « μέν » devant « γάρ » en 6 : 21b. La présence de ce « μέν » signifierait qu'il existe un lien étroit entre le verset 21b et le verset 22, puisque, par un effet de parallélisme antithétique, le « δέ » du verset 22a correspondrait au « μέν » du verset 21b.

Cependant, même s'il existe réellement un parallélisme antithétique entre les versets 21 et 22, on peut aisément remarquer que le « δέ » du verset 22a comporte une valeur adversative insistant sur l'opposition temporelle entre le « τότε » du verset 21a et le « νυνί » du verset 22a. Notons aussi que, du point de vue de la critique externe, « μέν » est omis par des témoins de grande importance comme κ\* A C D<sup>2</sup> Ψ.

## 7 :6 ἀποθανόντες

Certains témoins occidentaux comme D G F it vg<sup>cl</sup> proposent la leçon « τοῦ θανάτου », établissant ainsi un lien entre la Loi et la mort. Notons que cette leçon pourrait provenir d'un rapprochement avec l'expression retrouvée en 8 :2 « ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἀμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου » où il y a effectivement un lien entre la Loi et la mort. De plus, cela peut être aussi une tentative de correction du texte visant à simplifier les difficultés syntaxiques que présente la leçon « ἀποθανόντες ». Par ailleurs, « ἀποθανόντες » peut être retenu en raison du fait qu'il est attesté par des témoins importants comme κ A B C K P Ψ 33. 81. 614. 1739 vg syr<sup>p,h,pal</sup>...

## 7 : 14 Οἶδαμεν

A la place de la première personne du pluriel « οἶδαμεν », certains témoins

comme 33 attestent la leçon « οἶδα μὲν ». Même si cette dernière semble parfaitement adaptée dans le contexte des versets 14-25 où Paul utilise abondamment la première personne du singulier, elle doit, pour cette même raison, être considérée comme une *lectio faciliior* et par conséquent être rejetée. De plus, comme le note Metzger, la première personne du pluriel « οἶδαμεν » est une expression typique que Paul utilise couramment quand il renvoie à une vérité communément acceptée.

7 : 18 οὐ

A la place de l'adverbe « οὐ » sur lequel s'achève brusquement le verset 18, certains témoins attestent la leçon « οὐχ εὕρισκω » (D F G Ψ 33 88\* 614 Byz Lect) et d'autres la leçon « οὐ γινώσκω » (2127 pc). Mais ces deux dernières variantes semblent provenir du fait que des copistes auraient trouvé la fin du verset 18 trop abrupte et auraient, par harmonisation avec les versets 15 ou 21, ajouté « γινώσκω » ou εὕρισκω ».

7 :25a χάρις δὲ τῷ θεῷ

Certains témoins attestent les leçons « ἡ χάρις τοῦ θεοῦ » ou « ἡ χάρις τοῦ κυρίου », apportant ainsi une réponse directe à la question (« τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; ») posée en 7 :24. Pour cette raison, ces deux dernières leçons peuvent être considérées comme des *lectiones faciliores*.

Pour ce qui est de la leçon « ευχαριστῶ τῷ θεῷ », comme le note Metzger, elle pourrait provenir d'une erreur de transcription. La leçon « χάρις δὲ τῷ θεῷ » semble donc s'imposer non seulement parce qu'elle est la plus difficile mais aussi parce qu'elle est attestée par des témoins importants comme  $\aleph^a$  C<sup>2</sup> Ψ 33. 81. 88. 104. 436. 2137 *al.*

7 :25b ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγώ...ἀμαρτίας

Une conjecture de Michelsen suggère la possibilité que le verset 7 : 25b puisse être omis. Une telle omission serait surtout motivée par le fait que la première partie du verset 25 semble non seulement apporter une réponse à la question posée au verset 24 mais aussi se poursuivre au chapitre 8. Une telle conjecture se fonde notamment sur l'idée selon laquelle il serait incongru que Paul reparle de la lutte contre la chair exposée jusqu'au verset 24, alors qu'il semblait déjà établir une transition au début du verset 25.

Pour sa part, James Moffatt prétend « restaurer le verset 25b à sa position logique et première »<sup>82</sup> en le plaçant avant le verset 24. Mais nous verrons plus loin que les commentateurs qui placent le verset 25b avant le verset 24 changent la disposition du texte en vue de pouvoir affirmer que l'« ἐγώ » de Romains 7: 14-25 renvoie à Paul avant sa conversion. En effet, selon ces commentateurs, Paul ne saurait continuer à être en butte aux assauts du péché dans la chair après avoir reconnu, au verset 24, être au bénéfice de la grâce de Dieu en Jésus Christ. Cependant, pour notre part, nous nous joignons à Ernest Best pour dire qu'« aucun manuscrit ne fournit de témoignage qui autoriserait à placer le verset 25b dans une position autre que là il se trouve »<sup>83</sup>.

8 :2 σε

Deux autres leçons sont proposées ici : d'abord « ἡμᾶς » semble être une adaptation avec le reste du chapitre 8 où il sera effectivement question d'un « nous » associant le lecteur à l'auteur ; puis « με » semble être une harmonisation avec le chapitre 7 où la première personne du singulier était omniprésente. Bien que la leçon

<sup>82</sup> Moffatt J. (1935), *A New translation of the Bible Containing the Old and the New Testament*, New York, p. 194. Voir aussi Bultmann R. (1947), “Glossen in Römerbrief », *Theologische Literaturzeitung* 72, pour qui le verset 25b serait une glose tardive.

<sup>83</sup> Best E. (1967), *The Letter of Paul to the Romans*, Cambridge, p. 84.

« σε » soit la plus difficile et qu'elle soit aussi attestée par des témoins importants (κ B F G 1506\*), elle ne s'impose pas nécessairement.

En effet, comme le souligne Metzger, il est possible que « σε » provienne d'une répétition accidentelle de la dernière syllabe de « ἡλευθέρωσέν » dans lequel le « ν » final était représenté par un trait horizontal au-dessus du « ε ». Metzger évoque également la possibilité que le texte original ait été dépourvu de pronom complément, le verbe étant donc utilisé dans un sens absolu.

Pour notre part, il nous semble qu'il est assez probable que la leçon « με », loin d'être une harmonisation avec le chapitre 7, ait pu figurer dans le texte original notamment parce que l'affirmation en 8 :2 se présente comme une réponse à la question qui était posée en 7 :24. Et Paul pourrait avoir choisi la première personne du singulier en raison du fait que l'expression du sentiment de la délivrance revêt une dimension personnelle. Par ailleurs, l'usage de la première personne du singulier ici n'est pas nécessairement une harmonisation avec le chapitre 7, car on trouve aussi en 8 :18 une occurrence de la première personne du singulier.

8 :11a Χριστὸν ἐκ νεκρῶν

Plusieurs leçons sont en concurrence : tout d'abord les leçons avec « Ἰησοῦν » semblent provenir d'une assimilation avec l'occurrence de « Ἰησοῦν » en 11a, puis, comme le note Metzger, les témoins (103 et Chrysostome) qui omettent « νεκρῶν » et qui peuvent le faire de manière accidentelle ou volontaire (considérant que c'est évident après « ἐγείρας »), enfin les leçons avec « τὸν Χριστὸν », qui est probablement une mise en parallèle avec le « τὸν Ἰησοῦν » qui précède. Par conséquent, « Χριστὸν ἐκ νεκρῶν » semble la leçon qui correspond le mieux au texte original.

8 :11b τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος

A la place du génitif « τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος », certains témoins attestent l'accusatif « το ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ». On pourrait aussi supposer que des copistes aient pu corriger un accusatif en génitif en vue d'insister sur la divinité de l'Esprit. Cependant, du point de vue de la critique externe, le génitif apparaît comme étant la forme ayant le plus de chance d'être l'original en raison de l'importance des témoins (notamment  $\kappa$  A C) qui l'attestent.

8 :24 ἐλπίζει

Certains témoins attestent la leçon « ὑπομονέι » à la place de « ἐλπίζει ». Même si « ὑπομονέι » semble constituer ici une *lectio difficilior*, il pourrait provenir d'une harmonisation avec le mot « ὑπομονῆς » du verset suivant. Il pourrait aussi s'agir d'une correction de la part d'un copiste qui aurait tenté de donner plus de cohérence à l'argumentation paulinienne.

8 :38 οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα οὔτε δυνάμεις

Certains témoins modifient l'ordre de ces mots en plaçant « οὔτε δυνάμεις » devant « οὔτε ἐνεστῶτα » et juste après « οὔτε ἀρχαί » qui précède, mettant ainsi en relation les puissances avec les dominations. Comme le souligne Metzger, il paraît peu probable que Paul ait pris le soin de présenter ces éléments selon un ordre systématique, et le réarrangement de ces éléments semble relever de l'intervention de copistes ou d'éditeurs.

## **Deuxième Partie :**

**Analyse rhétorique de Romains 5-8 et fonctions déterminantes de la figure de l'« ἐγώ » en Romains 7 pour une meilleure appréciation des enjeux anthropologiques dans le cadre du discours paulinien**

## sur la justification

### Chapitre IV

#### Romains 5-8 sous l'angle de la *dispositio* rhétorique

##### I.1. Introduction

Nous avons considéré précédemment la possibilité que Romains 5-8 constitue une unité sur le plan de la rhétorique. Nous avons notamment analysé le canevas général de la *dispositio* rhétorique proposée par Aletti et Burton, qui, tous les deux, ont suggéré de considérer les micro-unités littéraires à l'intérieur des macro-unités littéraires dans le discours paulinien. Nous nous inscrivons dans cette démarche dans l'analyse littéraire détaillée que nous allons produire. De plus, comme celle de Burton, la *dispositio* rhétorique que nous allons proposer sera telle que la *probatio* sera elle-même jalonnée par un ensemble de *probationes* structuré notamment par les trois potentielles fausses inférences tirées par Paul de sa thèse et auxquelles il va répondre par une série d'arguments.

La *dispositio* rhétorique que nous proposons prendra la structure suivante : *exordium* 5 : 1-11, *narratio* 5 : 12-19, *propositio* 5 : 20-21, *probatio* 6 :1-8 :30 (première preuve 6 :1-14, deuxième preuve 6:15-23, troisième preuve 7:1-6, quatrième preuve 7:7-12, cinquième preuve 7:13-25, sixième preuve 8 : 1-17, septième preuve 8 :18-30), *peroratio* 8 :31-39.

##### I.2. *Exordium* (5 :1-11)<sup>84</sup>

5 : 1 Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως

εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεὸν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,

2 δι' οὗ καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν [τῇ πίστει] εἰς τὴν χάριν ταύτην

ἐν ᾗ ἐστήκαμεν,

καὶ καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.

<sup>84</sup> A titre de légende, les connecteurs logiques, les conjonctions temporelles ou causales sont en **gras**. Les mots renvoyant aux croyants sont en **vert** ; les mots renvoyant à l'action divine sont en **bleu**. Les propositions temporelles renvoyant à un temps antérieur à la justification des croyants sont en **rouge**.



- 3 οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν,  
 εἰδότες ὅτι  
 ἡ θλίψις ὑπομονὴν κατεργάζεται,  
 4 ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμὴν,  
 ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα·  
 5 ἡ δὲ ἐλπίς οὐ κατασχύνει,  
 ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν  
 διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν,  
 6 ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι  
 κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν.  
 7 μόνις γὰρ ὑπὲρ δικαίου τις ἀποθανεῖται·  
 ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τάχα τις καὶ **τολμᾷ** ἀποθανεῖν·  
 8 συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεὸς ὅτι  
 ἔτι ἀμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν  
 Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν.  
 9 πολλῶ οὖν μᾶλλον δικαιοθέτες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ  
 σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς.  
 10 εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες  
 κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ,  
 πολλῶ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ·  
 11 οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,  
 δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν.

Il convient de montrer que ces 11 premiers versets constituent une unité introductive (exorde) servant à la fois à mettre le lecteur dans des dispositions favorables et à annoncer un certain nombre d'éléments qui seront repris et développés dans le reste des chapitres 5-8.

Notons tout d'abord que le premier verset marque bien la transition avec ce qui précède, notamment avec le « οὖν » qui insiste sur les conséquences de la justification<sup>85</sup> dont il était question dans les chapitres précédents. Paul cherche à éveiller l'attention de ses destinataires en mentionnant d'emblée leur nouveau statut de justifiés et les invite à célébrer leur joie, leur bonheur et à contempler les avantages

<sup>85</sup> L'aoriste « Δικαιοθέτες » qui commence le verset 1 insiste sur le fait que la justification est déjà accomplie.

conférés par la justification. L'auteur place cet exorde sous le signe de *la paix et de la réconciliation avec Dieu*, lesquelles sont présentées ici comme les deux principaux avantages de la justification. En effet, le thème de la paix et de la réconciliation apparaît au début et à la fin de la section (vv. 1, 10, 11).

Mais, si certains commentateurs, comme R. P. Martin<sup>86</sup>, font de la réconciliation le thème majeur du passage, la plupart<sup>87</sup> considèrent qu'il est tout aussi important de noter la récurrence ou l'insistance sur le *thème de l'espérance* ou de l'espérance de la gloire (vv. 2, 4, 5). En effet, compte tenu de la réapparition du thème de l'espérance à la fin du chapitre 8, ces commentateurs soulignent que l'insistance de Paul dans ce passage, et aussi dans l'ensemble des chapitres 5-8, porte davantage sur le thème de l'espérance que sur celui de la réconciliation. C'est ainsi que Moo<sup>88</sup> attire l'attention sur le fait que le thème de *l'espérance occupe une place particulière dans l'argumentation paulinienne et jalonnait toute la section* (on le retrouvera en 8:17-39) alors que le thème de la réconciliation ne figure qu'en 5 :1-11.

Par ailleurs, l'idée que Romains 5 :1-11 pourrait constituer, sur le plan rhétorique, l'exorde aux chapitres 5-8 pourrait se justifier par le fait qu'il existe une série de correspondances thématiques entre ces 11 premiers versets et le reste des chapitres 5-8, notamment dans la répétition des termes: « ἐλπίς » (5 : 2, 4, 5 ; 8 :20, 24, 24, 24, 25), « ἀγάπη » (5 : 5, 8 ; 8 : 35, 39), « δικαίω » (5 : 1, 9 ; 6 : 7 ; 8 : 30, 30, 33), « εἰρήνη » (5 : 1 ; 8 : 6), « ὑπομονή » (5 : 3, 4 ; 8 : 25), « δόξα » (5 : 2 ; 6 : 4 ; 8 :18, 21, 30), « σώζω » (5 : 9, 10 ; 8 : 24), « θλιψίς » (5 : 3, 3 ; 8 : 35)<sup>89</sup>.

On peut aussi noter que ces 11 premiers versets sont traversés par *une série de registres visant simultanément à encourager, rassurer, reconforter les destinataires et attirer leur bienveillance*. Ils sont notamment rythmés par la répétition du verbe « καυχώμεθα » (v. 2) [...] « καυχώμεθα » (v. 3) [...] « καυχώμενοι » (v. 11), créant

<sup>86</sup> Martin R.P. (1981), *Reconciliation: A Study of Paul's Theology*, Atlanta.

<sup>87</sup> Dunn J.D.G. (1988), *Romans 1-8*. Voir aussi « Paul's Epistle to the Romans: An Analysis of Structure and Argument », in *ANRW* 2.25.4, 1987, pp. 2842-2890. Godet F.L. (1977), *Commentary on Romans*, Grand Rapid. Watson F. (1986), *Paul, Judaism and the Gentiles: A Sociological Approach*, Cambridge.

<sup>88</sup> Moo D. (1991), *Romans 1-8*, p. 305.

<sup>89</sup> Voir également le tableau de correspondances dressé par Moo D. (1991), *Romans 1-8*, p. 323.

ainsi un *sentiment d'exaltation, de célébration* ou d'un registre épique.

Tout d'abord, il est intéressant de noter que, à l'instar d'une épopée, il y a dans le passage *l'usage répétitif d'une métaphore triomphale*, avec une variation progressive de la tonalité: on commence par la paix, puis on passe à l'amplification (« οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καί » v. 3) de l'autoglorification dans l'épreuve et dans l'espérance de la victoire (le ton monte) et ensuite à une *surenchère* (« πολλῶ μᾶλλον » vv. 9, 10, « οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καί » v. 11) dans l'autosatisfaction et l'autoglorification (le ton atteint son climax) pour finalement (v. 11b) retourner dans la réconciliation (le ton baisse).

Le *registre épique* est par ailleurs renforcé par le fait qu'il s'agit aussi d'un *récit héroïque*. En effet, la victoire, la paix et cette réconciliation obtenues par les croyants ont été scellées dans le « sang » (« ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ »), celui du Christ, personnage d'autant plus méritant et héroïque qu'il est « mort », non pour des justes ou des gens de bien (v. 7)<sup>90</sup>, mais « pour des impies » (« Χριστὸς [...] ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν » v. 6). On peut d'ailleurs souligner l'insistance sur la mort du Christ au travers du *parallélisme synonymique* entre les versets 6-8 qui se terminent tous par le verbe « ἀποθνήσκω ». Et Dieu aussi s'est montré héroïque, car il a accepté de payer cette victoire et cette réconciliation « par la mort de son Fils » (« διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ » v. 10). Mieux encore, il l'a fait « alors que nous étions encore des pécheurs » (« ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν » v. 8) ou de ennemis (« ἐχθροὶ ὄντες » v. 10)<sup>91</sup>.

En effet, *les croyants qui sont les bénéficiaires de l'action héroïque du Père et du Fils* sont présentés comme ayant / (ou devant) remporté/(er)<sup>92</sup> la victoire dans

<sup>90</sup> Cette remarque, apparemment anodine, constitue une amplification (caractéristique du registre épique) ou une hyperbole insistant sur l'aspect héroïque de l'action du Christ. On peut noter l'insistance au verset 7 avec les expressions « μόλις γὰρ ὑπὲρ δικαίου... ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ », qui constituent une mise en emphase placée en tête de phrase.

<sup>91</sup> Les actions du Père et du Fils sont en bleu dans le texte.

<sup>92</sup> Cette ambiguïté est importante et aura un rôle déterminant pour l'analyse du « déjà - pas encore » dans le passage considéré et dans la conception paulinienne de la sotériologie. Il est en effet important de noter la manière dont Paul inscrit le salut dans un processus: le croyant a été justifié et sauvé, il attend (espère) d'être sauvé, et il est en train d'être sauvé (l'avant, le maintenant et le pas encore): double temporalité! Le salut sera complet quand le corps sera racheté. cf Rom 8:23 ou Phil 3:21, 2 Cor 2:15, 2 Thes 2:10. Voir Moo D. (1991), *Romans 1-8*, p. 319.

l'épreuve (« δοκιμή » deux fois au v. 4) endurée avec persévérance (« ὑπομονή » vv. 3 et 4) et dans l'espérance (« ἐλπίς » vv. 4 et 5) ou encore dans l'espérance de la gloire de Dieu (« ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ » v. 2). Alors qu'avant ils étaient sans force (« ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν » v. 6), des pécheurs (« ἔτι ἀμαρτωλῶν ὄντων » v. 8) et des ennemis (« ἐχθροὶ ὄντες » v. 10), ils ont maintenant « la paix avec Dieu » (« εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν » v. 1). Ils ont « obtenu la réconciliation avec Dieu » (« τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν » v. 11 ou « κατηλλάγημεν τῷ θεῷ », [...] « καταλλαγέντες » v. 10).

Il serait par ailleurs intéressant de trouver, *dans ce contexte de registre épique, des références à l'adversaire ou à l'ennemi devant être vaincu* par l'action héroïque de Dieu et de son Fils en faveur des croyants. Il apparaît, en effet, que *ce qui a été vaincu est avant tout une situation antérieure*, l'état antérieur à la justification (en rouge dans le texte), considéré à la fois comme *un état de faiblesse* (« ἔτι [...] ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν » v. 6), *de péché* (« ἔτι ἀμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν » v. 8)<sup>93</sup> ou *d'inimitié* (« ἐχθροὶ ὄντες » v. 10) contre Dieu. En d'autres termes, nous savons déjà que c'est la situation passée des croyants (quand ils étaient faibles, pécheurs et ennemis de Dieu) qui a été vaincue.

Au registre épique est aussi associé un *registre lyrique*. En effet, *les bénéficiaires de cette victoire sont un « nous », c'est-à-dire les croyants dans leur situation actuelle de justifiés* (en vert dans le texte)<sup>94</sup>. On peut noter que, outre les verbes à la première personne du pluriel (10 occurrences), il n'y a pas moins de 7 occurrences de « ἡμεῖς » dans ces onze premiers versets<sup>95</sup>. Par conséquent, le « nous »

<sup>93</sup> Notons déjà que l'opposition entre la *situation d'antériorité* (marqué ici par le « ἔτι ») et la *situation de postériorité* ou de maintenant (qui sera notamment marqué dans les versets 9 et 11 par « νῦν ») sera capitale dans notre analyse. Il s'agira de vaincre ou de rendre caduque une *situation antérieure* pour rentrer dans un « maintenant » qui constitue une *nouveauté*.

<sup>94</sup> Notons qu'ici le « nous » est toujours le bénéficiaire ou l'objet des actions : c'est pour cela qu'il est le plus souvent associé avec un verbe à la voix passive. Et quand, rarement, il est acteur, il l'est en tant que récepteur (« ἐλάβομεν » v. 11), ou encore il l'est par l'intermédiaire de, par le biais de, grâce à, ou à cause de... (« εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ » v. 1; « δι' οὗ καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐσχίκαμεν » v. 2; « ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου » v. 5; « σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ » v. 9; « κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ » v. 10; « καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν » v. 11).

<sup>95</sup> Notons qu'après le discours devient général, et il n'y a plus une seule récurrence de la première

désigne plus précisément un groupe de personnes (dans lequel évidemment s'inclut l'auteur) caractérisées par une *grande ferveur* (« ἐστήκαμεν » v. 2 ; « ὑπομονή » vv. 3-4). Cette récurrence du « nous » donne par ailleurs au lecteur le sentiment de faire partie d'une communauté ayant le même destin et les mêmes privilèges : justifiés (« δικαιωθέντες » vv. 1 et 9), réconciliés (« εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεὸν » v. 1 ; « ἔχθοι ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ », [...] « καταλλαγέντες » v. 10 ; « τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν » v. 11) et ayant eu accès à la grâce (« προσαγωγὴν ἐσχίκαμεν εἰς τὴν χάριν »).

De plus, le terme « προσαγωγή » utilisé au verset 2 peut être aussi considéré comme une forme d'insistance non seulement sur les nouveaux privilèges des croyants mais aussi sur *la rupture par rapport à un état antérieur* : il y a l'entrée (« εἰς τὴν χάριν ») dans une nouvelle phase, *un passage d'un avant à un maintenant* qui change tout, car avant les croyants étaient ennemis (v. 10) mais maintenant (« νῦν » vv. 9, 11) ils sont réconciliés (vv. 1, 10, 11), justifiés (vv. 1, 9) et sauvés (vv. 9, 10). L'*effet lyrique* se trouve donc dans ce sentiment de ferveur et cette impression renvoyée aux destinataires sur le fait qu'il est question de leurs nouveaux privilèges, de l'amour de Dieu pour eux, de leur destin, et de leur bonheur exaltant en tant que justifiés, réconciliés, jouissant de la grâce, bénéficiaires de l'Esprit saint (« πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν » v. 5), mais aussi affligés (« καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν » v. 3)<sup>96</sup>.

L'affirmation selon laquelle les croyants célèbrent leur joie et leur bonheur dans l'affliction est une figure antithétique ou un oxymore qui introduit dans le texte un *registre pathétique*. Cette figure peut être surprenante mais elle permet néanmoins à l'auteur d'introduire (sans pour autant heurter le lecteur) un autre thème important qui est l'affliction (« θλίψις » deux fois au v. 3)<sup>97</sup>, la souffrance ou l'adversité auxquelles les croyants ont à faire face. Il s'agit même d'une manière pour l'auteur de se servir du *registre pathétique* pour toucher aussi le lecteur dans des aspects moins

---

personne du pluriel dans tout le reste du chapitre.

<sup>96</sup> Dans le reste du texte, cet effet lyrique sera évidemment porté à son apogée par la récurrence du « je » (« ἐγώ ») au chapitre 7, notamment aux versets 24-25.

<sup>97</sup> Le thème de l'affliction, de la persécution ou de souffrance (glorifiante) sera repris sur le même ton au chapitre 8, notamment dans les 9 derniers versets.

gais de sa vie mais tout en les glorifiant.

En définitive, on peut constater que cette unité introductive, notamment marquée par la présence récurrente du « nous », est jalonnée par *un ensemble de registres (épique, lyrique, pathétique)* qui permettent à l'auteur non seulement de mettre d'emblée son lecteur dans des dispositions favorables mais aussi d'annoncer le ton et les principaux thèmes de son discours. Notons qu'ici *le discours de Paul se veut avant tout persuasif* : il joue aussi sur le registre du pathos et a recours à toutes les fibres de la sensibilité comme la joie, la souffrance, la fierté (l'autoglorification), le cœur, l'amour, l'ennemi, la mort, le sang, la colère.

Il est important aussi de relever que, pour *convaincre*, Paul fait usage d'*un ensemble de figures de style comme l'accumulation, la gradation, l'hyperbole, la surenchère, le paradoxe ou l'oxymore*. Son principal *outil de conviction* ici reste le *paradoxe* (marqué notamment par les formes adversatives « δέ » vv 3, 5, 8, 11) et la *surenchère* (« οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καί » (vv 3, 11), « πολλῶ...μᾶλλον » (vv 9 et 10) : Ces paradoxes et ces surenchères donnent au lecteur l'impression d'être transféré dans *une sphère irrationnelle, non-humaine ou surhumaine* qui peut être expliquée uniquement par la puissance salvatrice de l'amour de Dieu.

Outre les principaux thèmes abordés (comme le péché, la faiblesse de l'homme, la mort, la victoire, la grâce, l'espérance, la foi, la réconciliation, la justification, l'amour de Dieu, la filiation, la persévérance, le salut, l'Esprit saint), nous avons également mis en évidence (en gras dans le texte) les éléments qui font progresser l'argumentation (« οὖν », « γάρ », « δέ », « διά »...) et qui déterminent *la principale logique de pensée dans le texte (le rapport antériorité/postériorité, avant/maintenant et donc de l'opposition de l'ancien au nouveau)*.

Moo<sup>98</sup> souligne ainsi le parallélisme synonymique entre les versets 9 et 10 en faisant remarquer que les deux phrases expriment de manière générale la même idée, avec une construction similaire: opposition entre avant et maintenant, passage d'une proposition mineure à une proposition majeure avec « πολλῶ μᾶλλον », suivie d'une surenchère avec une idée positive. Cette introduction est en effet scandée par la

---

<sup>98</sup> Moo D. (1991), *Romans 1-8*, p. 318.

présence d'une série d'oppositions, de rapprochements antithétiques, d'amplifications, de gradations marquées notamment par des expressions comme : « οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ » (vv 3 et 11), « πολλῶ μᾶλλον » (vv 9 et 10), « δέ » ( vv 3, 5, 8, 11), de causalités (« διά », « γάρ », « ὅτι ») et aussi d'accumulations et de surenchères (soulignées d'un trait aux vv. 2 à 4). L'ensemble de ces procédés révèle déjà la visée argumentative et le style épideictique qui seront maintenus et amplifiés dans le reste du discours.

### I.3. *Narratio* (5 : 12-19)<sup>99</sup>

5 :12 Διὰ τοῦτο ὥσπερ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσηλθεν  
καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος,  
καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν,

<sup>99</sup> A titre de légende, les connecteurs logiques, les conjonctions, les adverbes de négation, de comparaison et de causalité sont en **gras**; les références à l'action du péché (offense, désobéissance etc) et de la mort sont en **rouge** ; les références à l'action divine sont en **bleu** ; les oppositions entre « un » et « tous » (ou « beaucoup ») sont **surlignées en jaune** ; la Loi est en **vert**.

- ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον –
- 13 ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ,  
ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται  
μὴ ὄντος νόμου·
- 14 ἀλλὰ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως  
καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ,  
ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος.
- 15 Ἄλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα,  
οὕτως καὶ τὸ χάρισμα·  
εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον,  
πολλῷ μᾶλλον ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἐνὸς  
ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν.
- 16 καὶ οὐχ ὡς δι' ἐνὸς ἁμαρτήσαντος, τὸ δῶρημα·  
τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἐνὸς εἰς κατάκριμα,  
τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα.
- 17 εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ ἐνὸς,  
πολλῷ μᾶλλον οἱ τὴν περισσεῖαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης  
λαμβάνοντες  
ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ ἐνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ.
- 18 Ἄρα οὖν ὡς δι' ἐνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα,  
οὕτως καὶ δι' ἐνὸς δικαιώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς·
- 19 ὥσπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ  
πολλοί,  
οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἐνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί.

Notons tout d'abord les relations de la *narratio* avec l'*exordium*: la transition est faite par « Διὰ τοῦτο », ce qui laisse donc entendre qu'il va s'agir d'une explication, mais il est difficile de savoir s'il s'agit d'une explication causale ou consécutive. Donc faut-il comprendre ce qui suit comme la cause ou la conséquence de ce qui précède?

Certains commentateurs<sup>100</sup> pensent que c'est la récapitulation et la conclusion de tout ce qui a été déjà dit depuis le début de l'épître. Mais nous avons déjà montré que Paul a entamé un nouveau départ au début du chapitre 5, et donc que la transition

<sup>100</sup> Godet F.L. (1977), *Commentary on Romans*, Grand Rapid.



avec tout ce qui précède a été déjà faite en 5:1.

D'autres commentateurs<sup>101</sup> pensent que cette section est une conséquence de la section précédente. Mais vu que le ton explicatif et argumentatif du discours se poursuit dans la *narratio* au verset 13 avec « γάρ » et « δέ », on est en droit de penser que les versets 12-21 visent à expliquer les affirmations précédentes et donc que « Διὰ τοῦτο » comporte une valeur causale.

L'auteur entreprend ici l'exposition des faits qu'il cherche à établir. L'ensemble de ces faits est mis au service d'une idée centrale : il y a eu un avant et un après. En effet, cette narration est structurée par *une double opposition logique et temporelle* qui se trouve résumée dans l'idée suivante : dans la vie du croyant, le règne de la grâce par la justice pour la vie éternelle a supplanté le règne du péché par la mort<sup>102</sup>. La première *opposition – logique –* se trouve entre, d'un côté, la condamnation ou la mort engendrée par le péché (l'offense, la désobéissance) et, de l'autre, la grâce ou le don gratuit de Dieu qui procure la justification, la réconciliation et la vie.

La seconde *opposition – temporelle –* se trouve entre, d'une part, une *antériorité* à l'origine de laquelle se trouve un seul homme (Adam) qui, par une seule offense, a engendré le règne du péché et de la mort sur tous les hommes et, d'autre part, une *postériorité* à l'origine de laquelle se trouve aussi un seul homme (Jésus-Christ) qui, par un seul acte de justice ou d'obéissance, a engendré le règne de la grâce et donné la vie à tous les hommes.

Mieux encore, l'argumentation paulinienne dans ce texte est notamment structurée en fonction d'un certain nombre de logiques qui lui donnent tout son sens. Il y a tout d'abord une *logique de surenchère*. C'est au verset 20 que cette logique de surenchère est portée à son summum avec la surabondance (« ὑπερπερίσσευσεν ») de la grâce là où le péché a abondé (« ἐπλεόνασεν »)<sup>103</sup>. Mais cette logique traverse aussi tout le texte et se matérialise notamment par les nombreuses occurrences de « καί »,

<sup>101</sup> Stuart M. (1862), *A Commentary on the Epistle to the Romans*.

<sup>102</sup> Cette idée centrale sera reprise et formulée en 5 : 20-21, dans ce que nous aurons à présenter comme la *propositio*.

<sup>103</sup> Dans le même sens, on peut relever la notion d'abondance, de surenchère ou d'exagération dans tout le texte, par exemple « τὴν περισσεῖαν τῆς χάριτος » v.17 ; « εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν » v. 15).

« οὕτως », « δέ », « πολλῶ μᾶλλον », ce qui crée un effet d'accumulation, de gradation et d'amplification.

Au verset 12 par exemple, il est dit que, par un seul homme, le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et ainsi la mort s'est répandue sur tous les hommes, parce que tous ont péché (« δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον »)<sup>104</sup>.

La *surenchère* ou l'*amplification* ici consiste en ce que l'on est passé du péché d'un seul au péché de tous, de la mort d'un seul à la mort de tous ou encore (de la simple entrée) du péché et de la mort à l'expansion généralisée du péché<sup>105</sup> et de la mort. De même, il est dit que l'offense d'un seul homme a engendré la mort de beaucoup et que la grâce venant d'un seul se répand sur tous (v.15).

Notons que la *logique de surenchère* se trouve aussi de manière un peu plus subtile dans l'usage de la notion du « péché »: Paul dresse ici une sorte de généalogie du « péché »<sup>106</sup>; celui-ci était là d'Adam jusqu'à Moïse, mais avant Moïse il n'était pas imputé (son auteur n'était pas tenu pour responsable?) (5:13); tandis qu'après Moïse, avec l'arrivée de la Loi, le péché devient maintenant une offense, imputable à son auteur. Pis encore, le péché a abondé avec l'arrivée de la Loi.

On peut donc dire que *l'amplification est à la fois quantitative et qualitative* : non seulement le péché s'est multiplié avec l'arrivée de la Loi, mais il a aussi pris une autre dimension, celle de la désobéissance à la Loi ; son auteur peut donc être maintenant tenu pour responsable, coupable de désobéissance à la Loi qu'il connaît<sup>107</sup>. Le péché devient maintenant un acte personnel, alors qu'avant il était seulement

<sup>104</sup> On peut aussi observer la construction en chiasme dans le verset 12: le péché produit la mort, tous meurent car tous ont péché.

<sup>105</sup> Notons l'exagération ou l'hyperbole marquée par « καὶ » (« même ») au verset 14.

<sup>106</sup> On peut noter qu'il y a dans le texte une personnification du « péché » (personnification est à différencier de personnalisation, contrairement à ce qu'affirme Godet) : le péché règne (5:20; 6:13,14), il peut obéir (6:16-17), il paye un salaire (6:23), il saisit des opportunités (7:8,11), il trompe, il tue (7:11,13). De plus, comme le souligne Douglas Moo (*Romans 5-8*, p. 331), il y a une récurrence abondante du mot « ἁμαρτία » : sur les 64 usages dans le corpus paulinien, 42 se trouvent dans notre passage, et tous sont au singulier.

<sup>107</sup> Voir Rom 1:18-32 et 2:1).

générique et naturel. La surenchère consiste donc en ce qu'il y a maintenant non seulement amplification mais aussi personnalisation et aggravation du péché.

Cette première *logique de surenchère* ou d'amplification nous amène à considérer la présence dans l'argumentation paulinienne d'une autre logique que nous appellerons la *logique de causalité numérique*. Cette logique consiste dans la dialectique entre l'un et le multiple, le singulier et le pluriel, ou le rapport entre un et tous (plusieurs, beaucoup).

On peut en effet constater que, chez Paul, et dans ce texte en particulier, l'unité a un *effet multiplicateur* : c'est ainsi qu'à *cause d'un seul* pécheur tous deviennent pécheurs (« δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία... πάντες ἥμαρτον » v. 12)<sup>108</sup>, *par une seule offense* (« δι' ἑνὸς παραπτώματος ») on est arrivé à *plusieurs offenses* (« πολλῶν παραπτωμάτων » vv. 17 et 18), *à cause de la désobéissance d'un seul homme beaucoup* ont été rendus pécheurs (« διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί » v. 19), *grâce à l'obéissance d'un seul beaucoup* ont été rendus justes (« διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί » v. 19), *un seul* acte de justice a entraîné la justification *généralisée de tous les hommes* (« δι' ἑνὸς δικαίωματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν » v. 18).

On peut observer par ailleurs que cet effet multiplicateur se fait en fonction des genres<sup>109</sup> et se produit à l'intérieur d'un même genre. Par conséquent la *logique de causalité numérique* suppose aussi une *logique de causalité générique*. Nous entendons par *causalité générique* le fait que, par le phénomène de l'*effet*

<sup>108</sup> Il est important de noter que la comparaison du verset 12 semble incomplète car il est difficile de trouver le deuxième membre de la comparaison. Certains commentateurs (voir Douglas Moo, *Romans 5-8*, p. 333) pensent qu'il s'agit effectivement d'une anacoluthie (une construction inachevée) ou que la comparaison est entre la manière dont la mort est entrée dans le monde (par le péché), et la manière dont la mort s'est répandue sur tous les hommes par le péché. Mais on peut aussi penser qu'il s'agit d'une comparaison entre un seul homme (qui a péché) et tous les hommes (qui, en conséquence, ont également péché), entre l'un et le multiple, tel qu'il le sera dans toute cette section. Une autre possibilité consisterait à chercher le deuxième membre de la comparaison dans les versets suivants. Quoi qu'il en soit, il nous semble qu'on devrait suivre la même logique qui se trouve dans les autres comparaisons, à savoir : passage de l'unité à la multiplicité et renversement des valeurs en passant d'une chose négative à une chose positive. En effet, Paul procède aussi selon la logique des conséquences entre l'un et le multiple en établissant des rapports entre l'unité et la totalité (multiplicité).

<sup>109</sup> Précisons que par « genre », nous entendons le même type, la même catégorie, la même espèce (ce qui n'est pas à confondre avec genre masculin ou féminin).

*multiplicateur*, le même produit le même, ou le semblable produit le semblable. En effet, il y a, d'un côté, un péché qui produit des péchés, une offense qui produit des offenses, un mort (Adam) qui produit des morts (tous), et, de l'autre, un (*seul*) acte de justice ou d'obéissance (du Christ) qui donne la justice ou la justification (à *tous*).

Cette *logique de causalité générique* qui veut que le même ne puisse produire que le même suppose aussi la séparation complète de ces genres, et que, par exemple, l'on ne saurait être juste que par un acte originel ou fondateur de justice. D'où la nécessité, selon Paul, que l'ancien ordre des choses soit entièrement détruit pour que le nouveau puisse advenir<sup>110</sup>. Le règne de la grâce par la justice et la vie éternelle doit supplanter complètement le règne du péché et de la mort (v 20)<sup>111</sup>.

Mieux encore, si dans les versets 1-11 Paul a procédé par une série de paradoxes pour donner plus de poids à ses arguments, ici il procède par une série de *parallélismes antithétiques* ou de *comparaisons négatives* (vv. 12, 18, 19, 21) en opposant Christ à Adam. Il utilise un procédé qui consiste à renverser les situations: tout d'abord Adam (situation négative) puis Christ (situation positive). Paul oppose ici l'universalité des conséquences (mauvaises) du péché d'Adam à l'universalité des conséquences (bonnes) de la justification du Christ. Cela nous amène à considérer une dernière logique intégrante à l'argumentation paulinienne : nous l'appellerons *logique de rapprochement antithétique* ou *logique de transposition négative*.

Nous entendons par *logique de rapprochement antithétique* ou *de transposition négative* le fait de rapprocher ou de mettre en parallèle deux phénomènes qui procèdent selon une même logique (ici l'effet multiplicateur) mais de manière inversée. Chez Paul, il s'agit en réalité d'une *logique de transposition*. Nous l'appelons *logique de transposition négative* car il s'agit de transférer le même phénomène d'une sphère à l'autre, mais de manière à ce que la seconde s'oppose à la première et annule son effet. C'est ainsi que dans ce texte Paul ne cesse de rapprocher

<sup>110</sup> On verra justement plus loin que la justification du croyant passe nécessairement par sa "mort" (la mort à la chair, au péché, à la Loi) avant d'entrer dans le nouvel ordre de la vie.

<sup>111</sup> Voir aussi : Feuillet. A (1970), "Le règne de la mort et le règne de la vie (Rom V, 12-21)", in *RB* 77, pp. 481-521.

et d'opposer simultanément la généralisation du péché et de la mort venant d'Adam et la généralisation de la grâce et de la vie venant du Christ<sup>112</sup>.

Ce phénomène se matérialise dans le texte par l'utilisation récurrente d'une série d'outils de comparaison souvent associés à une négation, une opposition ou une amplification. On a par exemple : « ὥσπερ...καὶ οὕτως », v. 12, « Ἄλλ' οὐχ ὡς...οὕτως καὶ ...πολλῶ μᾶλλον » v. 15, « καὶ οὐχ ὡς...μέν... δέ » v. 16, « εἰ...πολλῶ μᾶλλον » v. 17, « ὡς...οὕτως καὶ » v. 18, « ὥσπερ...οὕτως καὶ » v. 19, « δέ ... δέ » v. 20, « ὥσπερ...οὕτως καὶ » v. 21.

Par exemple, au verset 18, il y a deux constructions parallèles (selon *le modèle de l'unité à l'universalité*, de « un » à « tous »), avec une *comparaison antithétique* qui porte sur l'acte d'Adam (offense) et ses conséquences, et l'acte du Christ (justice) et ses conséquences, mais avec un *renversement de situation* puisque le second acte annule le premier. Le verset 19 est construit selon le même modèle que le verset 18, sauf qu'en 19 désobéissance remplace offense et obéissance remplace justice: mais ici les conséquences universelles des deux actes semblent génériques (par solidarité automatique ou naturelle, et sans participation active des individus qui ne font que subir les conséquences).

Dans le même sens, Moo<sup>113</sup> souligne les parallélismes antithétiques entre les vv. 15 et 16: on peut en effet observer que les deux versets commencent par « οὐχ ὡς » et introduisent un contraste entre le rôle d'Adam et celui du Christ. Et, dans chaque verset, le contraste est suivi d'une explication causale avec « γάρ » (v.15b; vv.16b-17. De plus, on peut remarquer que ces contrastes procèdent aussi en insistant sur l'opposition entre les couples offense + condamnation (« παράπτωμα » + « κατάκριμα ») et grâce + justification (« χάρισμα » + « δικαίωμα »).

Il en résulte, comme conséquence de ces contrastes, non seulement un renversement des situations {de la condamnation (v.16b) et de la mort (v. 17a) on est

<sup>112</sup> Notons que si les correspondances dans le *rapprochement antithétique* sont souvent respectées (comme aux versets 18, 19, 21), il arrive aussi que Paul amplifie davantage l'*effet multiplicateur* (avec « πολλῶ μᾶλλον ») au deuxième membre de la comparaison pour montrer la supériorité du nouvel ordre des choses (versets 15 et 17).

<sup>113</sup> Moo D. (1991), *Romans 1-8*, p. 347.

passé à la justice (v.16b) et à la vie (v.17b)} mais aussi une *gradation* (l'œuvre opérée par le Christ est de loin supérieure à celle opérée par Adam, si bien que celle-ci est annulée par la première). Notons aussi ici l'usage de la *construction mineur-majeur* (« πολλῶ μᾶλλον »), qui insiste à la fois sur le *double degré qualitatif et quantitatif* (v.16: une seule offense/plusieurs offenses).

Quelle est la fonction littéraire de cette section? Certains commentateurs<sup>114</sup> considèrent que c'est « le centre logique » de l'épître aux Romains. Ce passage semble en effet occuper une place capitale dans l'argumentation paulinienne : d'un côté, il fournit l'explication logique de l'assurance du salut du croyant dont il était question précédemment ; de l'autre, on y retrouve la plupart des concepts dont Paul va se servir dans les chapitres 6-8 pour le reste de son argumentation: on apprend ici qu'il y a *deux humanités opposés* (en Adam et en Christ), qu'il y a *deux règnes opposés* (le règne du péché et de la mort d'un côté, le règne de la grâce de l'autre) qui peuvent exercer leur pouvoir sur l'individu.

L'on notera par ailleurs que ce texte est profondément marqué par l'idée de mouvement. En témoignent les nombreuses récurrences de « εἰς » et de « ἴνα ». Tout est fait pour, vers, en direction de. Il y a l'idée de *transposition*, de *transfert*, de *passage* d'un endroit à un autre (ou d'un temps à un autre). De plus, ce transfert suppose un *intermédiaire* ou une *médiation*, laquelle est souvent matérialisée dans le texte par les nombreuses répétitions de « διά » (« διά τοῦ ἐνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ » v. 17, «διά Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν » v. 21).

En définitive, le but de cette narration serait de rappeler aux croyants qu'ils ont subi un (rite de) passage, qu'ils ont été arrachés du royaume du péché et de la mort pour rentrer dans le royaume de la justice et de la vie<sup>115</sup>. Mais en se référant notamment aux « ἴνα » des versets 19 et 20, on peut aussi affirmer que Paul place ici toute l'histoire du salut dans une *perspective téléologique*, avec pour finalité et point culminant « Jésus-Christ ».

<sup>114</sup> Nygren A. (1944), *Commentary on Romans*, Philadelphia.

<sup>115</sup> Cette idée sera largement développée et prouvée dans la section suivante.

#### I.4. *Propositio* (5 : 20-21)<sup>116</sup>

20 νόμος δὲ παρεισῆλθεν

ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα·

οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία,

---

<sup>116</sup> A titre de légende, les connecteurs logiques, les conjonctions et les adverbes sont en gras, l'action de la Loi est en vert, l'action du péché et de la mort en rouge, l'action de la grâce et de la justice en bleu.

ὑπερεπέρισσευσεν ἡ χάρις,  
 21 ἵνα ὡσπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἀμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ,  
 οὕτως καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον  
 διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

Ce passage – que nous considérons comme la *propositio* pour l'unité littéraire que constituent les chapitres 5-8 – constitue à la fois un résumé de ce qui a été développé dans la *narratio* et aussi le point nodal de la pensée de l'auteur en Romains 5-8. En effet, plus que reformuler l'idée fondamentale selon laquelle il existerait deux humanités opposées ayant chacune à leur tête un homme (Adam d'un côté, et Jésus Christ de l'autre), l'auteur opère un glissement pour arriver à l'affirmation de l'opposition de deux règnes : celui du péché et de la mort d'un côté, celui de la grâce et de la justice de l'autre. Cette opposition des deux règnes sera notamment l'objet de l'argumentation paulinienne au chapitre 6.

Par ailleurs, en affirmant qu'avec l'abondance du péché provenant de l'avènement de la Loi arrive aussi la surabondance de la grâce qui donne la justice et la vie éternelle, l'auteur reprend ici l'idée selon laquelle l'œuvre du Christ (la grâce), plus puissante que celle d'Adam (le péché), a supplanté cette dernière et annihilé ses conséquences (la mort). Mieux encore, cette *dispositio* contient une affirmation dont Paul mesure toute la gravité : la Loi avait pour finalité à la fois de contribuer à l'extension du règne du péché et aussi, avec l'abondance du péché, de faire advenir la grâce. C'est cette thèse que Paul va s'atteler à prouver dans les chapitres 6-8.

### **I.5. *Probatio* (6 :1-8 :30)**

#### **Première preuve (6 :1-14)<sup>117</sup>**

6 : 1 Τί οὖν ἐροῦμεν;

<sup>117</sup> A titre de légende, les connecteurs logiques, les conjonctions, les adverbes sont en **gras**. L'action du péché est en **rouge**, celle du Christ (de Dieu ou de la justice) en **bleu**, celle des croyants (ou l'action qu'ils doivent faire ou éviter) en **vert**. Les trois premiers versets sont soulignés d'un trait pour mettre en évidence la succession des questions rhétoriques.



ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτία,

ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ;

2 μὴ γένοιτο·

οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτία,

πῶς ἔτι ζήσομεν ἐν αὐτῇ;

3 ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι

ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν

εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν;

4 συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον,

ἵνα ὡσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς,

οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν.

5 εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ,

ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα·

6 τοῦτο γινώσκοντες,

ὅτι ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη,

ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας,

τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτία·

7 ὁ γὰρ ἀποθανὼν

δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας.

8 εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ,

πιστεύομεν

ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ·

9 εἰδότες

ὅτι Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν

οὐκέτι ἀποθνήσκει,

θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει.

10 ὁ γὰρ ἀπέθανεν,

τῇ ἁμαρτία ἀπέθανεν ἐφάπαξ·

ὁ δὲ ζῆ,

ζῆ τῷ θεῷ.

11 οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς

[εἶναι] νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτία

ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

12 Μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι

εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ,

13 μηδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὄπλα ἀδικίας τῇ ἁμαρτία,

ἀλλὰ παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ

ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας

καὶ τὰ μέλη ὑμῶν ὄπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ·

14 ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει,  
οὐ γὰρ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν.

Romains 6 : 1-14 constitue pour nous une première justification de la thèse paulinienne en 5 : 20-21. Cette justification s’amorce tout d’abord par une sorte de démonstration par l’absurde : en 6 : 1-3, par une série de questions, Paul essaie de tirer une fausse inférence de sa thèse (la grâce a surabondé là où le péché a abondé) ; puis il va réfuter cette fausse inférence en montrant qu’il serait absurde de conclure qu’on peut, parce que la grâce surabonde là où abonde le péché, se livrer ou rester dans le péché.

On peut, en effet, noter que ce passage vient en écho à la principale affirmation de Paul en Romains 5 : 20-21: il est toujours question de la relation d’opposition entre le péché et la grâce, mais ici il s’agit pour Paul de montrer comment le croyant est délivré du péché et aussi de réfuter toute mauvaise conclusion qu’on pourrait tirer de ses affirmations.

Voyons tout d’abord le rôle des questions rhétoriques et des raisonnements absurdes. On peut noter que les questions rhétoriques (que nous avons soulignées d’un trait et qui sont marquées dans le texte par « Τί » v. 1, « πῶς » v. 2, « ἢ » v.3) faisant appel à la raison ou même au bon sens du lecteur. La première question (« Τί οὖν ἐροῦμεν; ») est typique chez Paul et sert généralement à introduire une démonstration contradictoire. La deuxième question (« ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτία, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ; ») introduit une sorte de raisonnement par l’absurde, typique aussi chez Paul, qui est souvent suivi d’un « μὴ γένοιτο » (v. 2) pour insister sur l’absurdité de la situation.

Notons que le procédé de la démonstration par l’absurde est très courant dans la rhétorique ancienne et consiste à simuler la preuve du contraire de son

affirmation pour finalement prouver que cette situation contraire serait une parfaite absurdité. On peut observer que, ici, pour introduire le raisonnement absurde, Paul tire lui-même, sous forme d'une question rhétorique, une fausse inférence de sa thèse avec l'idée qu'on pourrait rester dans le péché puisqu'il y a la grâce. Puis il rejette brusquement cette fausse inférence par un « μη γένοιτο », pour ensuite enchaîner avec deux autres questions rhétoriques qui insistent sur l'absurdité de cette fausse inférence.

La question rhétorique du verset 2 (« οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ, πῶς ἔτι ζήσομεν ἐν αὐτῇ; ») lui sert notamment à introduire l'idée fondamentale selon laquelle les croyants sont « morts au péché ». La question rhétorique du verset 3 (« ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν; ») va compléter et expliquer l'affirmation contenue dans la question rhétorique du verset 2. En effet, par l'expression « ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι » (v. 3), Paul fait appel à la connaissance, à l'intelligence voire au bon sens du lecteur et présente cette connaissance comme étant évidente ou, en tout cas, comme devant être acquise par les destinataires. Et de quoi s'agit-il? De la doctrine du baptême. Pour Paul, ses destinataires sont censés savoir qu'être baptisé en Jésus Christ c'est être baptisé *dans la mort* de Jésus Christ (« ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν » v. 3).

En définitive, la démonstration par l'absurde permet à Paul non seulement de préciser sa pensée mais aussi d'accentuer et de pousser plus loin la radicale séparation qu'il y a entre le royaume du péché et celui de la grâce. Par ailleurs, l'usage des questions rhétoriques contribue non seulement à rendre le style plus vivant, mais suppose aussi une implication du lecteur (renforcée par ailleurs par l'usage de la première personne du pluriel « nous ») qui, du coup, se pose aussi les mêmes questions et est obligé de se rendre à l'évidence de l'absurdité de ces questions. A l'instar de Douglas Moo<sup>118</sup>, il nous semble que les questions rhétoriques ici relèvent davantage de la pédagogie que des caractéristiques polémiques de la diatribe.

---

<sup>118</sup> Moo D. (1991), *Romans 5-8*, p. 372.

Outre les questions rhétoriques et les raisonnements absurdes, une autre technique argumentative utilisée par l'auteur dans ce passage est l'allégorie<sup>119</sup>. Ainsi, en 6/3-11, Paul donne une explication allégorique du fait que le croyant ne vit plus dans le péché: il utilise les métaphores du baptême, de la mort et de la résurrection pour expliquer comment le croyant a été délivré du péché, et comment il est passé d'une vie à l'autre. Pour convaincre le lecteur de la nécessité d'entrer dans le nouveau et de l'impossibilité de rester dans l'ancien, il assimile le baptême du croyant à la mort et à la résurrection, à l'image de celles du Christ. Il y a eu un avant (avant le baptême), il y a eu un après (après le baptême). Cet avant et cet après sont inconciliables, car, de même que le Christ ressuscité est entré dans la gloire du Père, le baptisé, mort avec Christ (« εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν » v. 3, « συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον » v. 4), doit entrer dans une nouvelle vie (« ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν »).

D'où la nécessité de savoir et de se rappeler que notre vieil homme a été crucifié (« γινώσκοντες, ὅτι ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη » v. 6) et que, le corps de péché ayant été détruit, nous ne sommes plus esclaves du péché (« ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ » v.6). En effet, de la même manière que Christ, mort et ressuscité, échappe à la domination de la mort (« Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει, θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει » v. 9), le baptisé, mort avec Christ, est libre du péché et le péché n'a point de pouvoir sur lui (« ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας. » v. 7). Il y a l'idée d'un passage et d'un transfert: les croyants doivent se considérer comme morts au péché mais vivants pour Dieu en Jésus-Christ (« ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς [εἶναι] νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ » v. 11) tout comme le Christ vit pour Dieu (« ζῆ τῷ θεῷ » v. 10). Le transfert est à la fois spatial et temporel (du péché à Christ, du vieil homme à la nouveauté de vie).

---

<sup>119</sup> Précisons ici que nous entendons par allégorie une manière d'exprimer une idée en utilisant une histoire qui doit servir de support comparatif. Ici, en Romains 6 :3-11, Paul rappelle aux croyants leur expérience du baptême et l'assimile à la crucifixion du Christ.

Il est par ailleurs important de remarquer que Paul construit son argumentation sur l'association de deux concepts qui sont aussi deux principes logiques: la mort comme principe logique de libération (ici du péché, et plus loin de la Loi), et le baptême comme principe de conformité à la mort et à la résurrection de Jésus<sup>120</sup>.

En effet, en écho au verset 2, Paul formule clairement au verset 7 le principe selon lequel la mort signifie libération (ici du péché). Il est important de noter ici le rôle de ce principe dans l'argumentation paulinienne, car, si l'on n'admet pas que la mort signifie libération du péché, toute l'argumentation s'écroule.

De même, en écho aux versets 3-4a, Paul formule au verset 5 le principe nécessaire (la formulation est à la fois causale et conditionnelle) selon lequel, par le baptême, les croyants sont rendus conformes à Jésus Christ; et l'importance de ce principe est que, si l'on n'admet pas que le baptême signifie conformité à la mort et à la résurrection de Jésus, il est impossible de comprendre comment le croyant est libéré du péché.

La formulation de ces principes permet donc à Paul de démontrer le mode sous lequel les croyants sont libérés du péché, et de formuler les recommandations éthiques subséquentes aux versets 11-14<sup>121</sup>.

Notons que Paul introduit en 6:14 le thème de la Loi qui était absent depuis le début du chapitre 6, et qui sera central dans le chapitre 7. Par conséquent, le verset 14 représente non seulement une transition pour la prochaine phase de l'argumentation en 6:15-23, mais il constitue aussi, avec le verset 15, un rappel de l'affirmation paulinienne en 5 :20 et une sorte d'amorce pour l'argumentation qui sera développée au chapitre 7.

---

<sup>120</sup> Par le terme « principe », nous entendons ce qui commande, ici en l'occurrence ce qui commande l'argumentation, ce sur quoi l'argumentation se fonde. Le principe lui-même se passe de démonstration. Si en Rom 7:1-6 Paul tente d'expliquer un tant soit peu le principe de la mort comme libération de la Loi par l'analogie avec le mariage, ici il se contente de l'affirmer. Notons par ailleurs que le caractère logique de ces deux principes se trouve renforcé par le fait qu'ils sont tous les deux introduits par « γάρ ».

<sup>121</sup> Notons le mélange dans les temps et les modes des verbes (passé, présent, futur, impératif).

## Deuxième preuve (6:15-23)<sup>122</sup>

---

<sup>122</sup> A titre de légende, la couleur **rouge** renvoie au passé des croyants, la couleur **bleue** à leur présent ou

- 15 Τί οὖν;  
ἀμαρτήσωμεν  
**ὅτι οὐκ** ἐσμὲν ὑπὸ νόμον **ἀλλὰ** ὑπὸ χάριν;  
**μὴ γένοιτο.**
- 16 οὐκ οἶδατε  
ὅτι ᾧ παριστάνετε ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοήν,  
δοῦλοί ἐστε ᾧ ὑπακούετε,  
ἢ τοι ἀμαρτίας εἰς θάνατον  
ἢ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην;
- 17 χάρις **δὲ** τῷ θεῷ  
**ὅτι** ἦτε δοῦλοι τῆς ἀμαρτίας  
ὑπηκούσατε **δὲ** ἐκ καρδίας  
εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδασκαλίας,
- 18 ἐλευθερωθέντες **δὲ** ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας  
ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ·
- 19 ἀνθρώπινον λέγω διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν.  
ὥσπερ γὰρ παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ τῇ ἀνομίᾳ  
εἰς τὴν ἀνομίαν,  
οὕτως **νῦν** παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ  
εἰς ἁγιασμόν.
- 20 **ὅτε** γὰρ δοῦλοι ἦτε τῆς ἀμαρτίας,  
ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ.
- 21 τίνα οὖν καρπὸν εἶχετε **τότε**  
ἐφ' οἷς **νῦν** ἐπαισχύνεσθε ;  
τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων θάνατος.
- 22 **νυνὶ δέ,** ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας  
δουλωθέντες **δὲ** τῷ θεῷ,  
ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν,  
τὸ δὲ τέλος ζωῆν αἰώνιον.
- 23 τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἀμαρτίας θάνατος,  
τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν.

Après avoir expliqué que la grâce, loin d'être un encouragement au péché, est

---

leur futur. Les adverbes et conjonctions sont en **gras** ; ceux marquant l'opposition entre le passé et le présent (ou futur) sont **surlignés en jaune**. Nous avons mis en **vert** le principe de l'esclavage défini par Paul au verset 16, lequel va guider tout le reste de son raisonnement. Les questions rhétoriques et les exclamations aux versets 15-16 sont soulignées d'un trait.

libération du péché, Paul va montrer ici, par la même méthode, que l'affranchissement de la tutelle de la Loi, loin de favoriser le péché, est l'occasion d'entrer dans une nouvelle ère d'obéissance à la justice pour la sainteté. En effet, au verset 15, sous forme d'une question rhétorique, Paul introduit un raisonnement par l'absurde en tirant de sa thèse principale une autre fausse inférence qui consisterait à dire que l'absence de tutelle de la Loi pourrait encourager le péché ; Paul va lui-même rejeter cette absurdité par un « μὴ γένοιτο » (v. 15), puis, faisant appel au bon sens du lecteur, il ajoute une autre question renvoyant à une autre connaissance élémentaire (« οὐκ οἴδατε ὅτι » v. 16). Ici en l'occurrence, cette connaissance concerne, d'un côté, le fait qu'il serait insensé de vouloir pécher parce qu'on est sous la grâce et non sous la Loi, et, de l'autre, le fait que le lecteur est censé savoir que l'obéissance implique nécessairement l'esclavage, et donc qu'il serait absurde qu'il choisisse volontairement de devenir esclave du péché en lui obéissant<sup>123</sup>.

On peut en outre remarquer que, de manière générale, les procédés argumentatifs rencontrés en 6:1-14 sont à peu près les mêmes que ceux rencontrés ici en 6:15-23: dans les deux passages, après le « μὴ γένοιτο », on rencontre, sous forme d'une interro-négation, une autre question rhétorique faisant appel à une connaissance qui est censée être évidente pour le lecteur (6:3 « ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι » et 6:16 « οὐκ οἴδατε ὅτι »). De même, dans chacun des passages, la phrase interro-négative (faisant appel à la connaissance évidente) est suivie d'une section narrative rappelant des faits accomplis dans le passé (6:4 et 6:17-18) où Paul fournit la réponse à sa phrase interro-négative. Puis vient une explication logique (6:5-10 et 6:19b-21) marquée notamment par l'usage de conjonctions à valeur causale, finale et consécutive (« διὰ », « γὰρ », « ἵνα », « εἰς », « οὖν »,) et des comparaisons (« ὡςπερ...οὕτως »). Enfin les deux passages s'achèvent sur des considérations d'ordre éthique (6:11-14 et 6:19c + 22-23) qui se présentent comme une sorte de conséquence nécessaire du passage à la nouvelle vie du croyant, telle que Paul l'a expliquée précédemment<sup>124</sup>.

<sup>123</sup> Notons néanmoins un glissement de sens du verset 15 au verset 16: au verset 15 il est question d'être soit *sous* la Loi soit *sous* la grâce, au verset 16 il est question d'être soit esclave du péché soit esclave de l'obéissance. Nous aurons à considérer ailleurs le rapprochement entre la Loi et le péché.

<sup>124</sup> Notons que l'argumentation du chapitre 6 s'achève comme celle du chapitre 5 : avec emphase et sur



Par ailleurs, on peut remarquer que, une fois de plus, l'argumentation paulinienne se construit à l'aide d'une série d'oppositions duales, lesquelles sont à la fois spatiales et temporelles: le croyant passe d'un empire à l'autre (espace) et de l'ère ancienne à l'ère nouvelle (temps)<sup>125</sup>. Il y a en effet le langage du transfert : l'affranchissement de l'empire de la Loi et du péché se fait en même temps que le passage dans un autre empire, qui est celui de la justice, de Dieu et de la sainteté. Il est intéressant de noter que, ici aussi, comme au chapitre 5 avec l'opposition entre les deux humanités, nous retrouvons l'opposition entre deux sphères, deux empires (l'empire du péché et de la mort d'un côté, et celui de la grâce et de la vie de l'autre), deux maîtres à qui ils peuvent se livrer comme esclaves, soit du péché, soit de la justice ou de Dieu (6:16 « vous êtes esclaves de celui à qui vous obéissez... »). Notons aussi que l'opposition entre les deux empires comporte, comme dans l'opposition entre les deux humanités du chapitre 5, une différence de nature qualitative : l'un produit la mort, et l'autre produit la vie éternelle.

En définitive, on peut dire que, dans ce passage, Paul s'évertue (par l'utilisation de divers techniques comme des questions rhétoriques, des raisonnements par l'absurde, des comparaisons, des parallélismes antithétiques, des oppositions spatiales et temporelles, des apostrophes, des interpellations, des allégories, des principes logiques etc.) de convaincre son lecteur de la caducité d'un régime ou d'une époque et de l'impossibilité d'y vivre.

### Troisième preuve (7:1-6)<sup>126</sup>

---

« Jésus Christ notre Seigneur ».

<sup>125</sup> Les oppositions temporelles sont non seulement marquées par l'usage des temps passé et présent (ou parfois même futur) mais aussi par l'usage de « τότε » et « νυν » comme au verset 21, ou le « ὅτε » du verset 20 qui s'oppose au « νυνί » du verset 22.

<sup>126</sup> A titre de légende, la couleur rouge renvoie au passé des croyants, la couleur bleue à leur présent ou leur futur. Les connecteurs logiques, les conjonctions et les adverbes sont en gras ; ceux marquant

7 / 1 Ἦ ἀγνοεῖτε, ἀδελφοί,  
 γινώσκουσιν γὰρ νόμον λαλῶ,

ὅτι ὁ νόμος κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου

ἐφ' ὅσον χρόνον ζῆ;

2 ἢ γὰρ ὑπανδρος γυνὴ τῷ ζῶντι ἀνδρὶ δέδεται νόμῳ·

ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ,

κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός.

3 ἄρα οὖν ζῶντος τοῦ ἀνδρός

μοιχαλὶς χρηματίζει

ἐὰν γένηται ἀνδρὶ ἐτέρῳ·

ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ,

ἐλευθέρα ἐστὶν ἀπὸ τοῦ νόμου,

τοῦ μὴ εἶναι αὐτὴν μοιχαλίδα

γενομένην ἀνδρὶ ἐτέρῳ.

4 ὥστε, ἀδελφοί μου, καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ,

εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἐτέρῳ,

τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι,

ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ.

5 ὅτε γὰρ ἤμεν ἐν τῇ σαρκί,

τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν

εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ·

6 νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου,

ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα,

ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος

καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος.

Si Paul affirmait précédemment (6 : 14,15) que le croyant n'est plus sous la Loi, il ne donnait aucune explication ni sur les raisons ni sur la manière dont la Loi a perdu son emprise sur le croyant. Mais, dès le début du chapitre 7, il revient à cette

---

l'opposition entre le passé et le présent (ou futur) sont surlignés en jaune. Nous avons mis en vert le principe de la domination de la Loi défini par Paul au verset 7 :1c, lequel va guider tout le reste de son raisonnement. La question rhétorique en 7 :1 est soulignée d'un trait.

affirmation et, sous forme d'une question rhétorique, il la présente comme une réalité évidente et familière pour son lecteur. La question rhétorique en 7 : 1 (ainsi que la démonstration qu'elle introduit) vient donc compléter les deux précédentes. Il s'agit en effet d'une question rhétorique qui insiste sur la connaissance que le lecteur devrait avoir de la Loi (« Ἡ ἀγνοεῖτε [...] ὅτι ὁ νόμος »)<sup>127</sup>, et, qui plus est, l'auteur prend même ici le soin de préciser que la réponse à sa question est censée être évidente, car ses interlocuteurs connaissent la Loi (« γινώσκουσιν γὰρ νόμον λαλῶ »). C'est sans doute en raison de cette familiarité de ses destinataires avec la question de la Loi que Paul peut formuler sous forme d'un principe général la conception selon laquelle la mort libère de la Loi<sup>128</sup>.

Une autre technique argumentative utilisée ici par Paul pour démontrer que le croyant baptisé, mort et ressuscité avec Christ, est entré dans une vie nouvelle est l'exemple analogique. En effet, en Romains 7:2-3, Paul prend l'exemple du mariage où il affirme qu'une femme mariée n'est liée par la loi à son mari que du vivant de celui-ci, mais que, affranchie de cette loi à la mort du mari, elle est libre de s'engager avec un autre homme (« ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, ἐλευθέρα ἐστὶν ἀπὸ τοῦ νόμου, τοῦ μὴ εἶναι αὐτὴν μοιχαλίδα γενομένην ἀνδρὶ ἑτέρῳ. » v. 3). Paul voit une analogie entre cette situation et celle du croyant qui, vivant auparavant sous la Loi, est mort avec Christ et devient, du coup, dégagé de la Loi mosaïque. De cet exemple analogique, Paul va déduire que les croyants, ayant « été mis à mort à la Loi par le corps du Christ » (7 :4) dans le baptême (voir aussi 6:3-5 où le principe de conformité au Christ a été formulé), ont été libérés de la Loi, pour appartenir à un autre, celui qui est ressuscité des morts.

Beaucoup de commentateurs ont souligné l'imperfection, le dysfonctionnement ou même l'inexactitude de cette analogie. En effet, si on s'en tient aux versets 2-4, en toute logique l'analogie ne semble pas tenir : on peut aisément remarquer que, dans l'exemple du mariage, la femme est libérée de la loi (sans être

<sup>127</sup> Notons aussi que, comme en 6:3 et 6:15, cette référence à la connaissance évidente de la Loi est faite par le moyen d'une phrase interro-négative avec « Ἡ ἀγνοεῖτε ».

<sup>128</sup> Notons que Paul a ici recours au même procédé qu'en 6:7, à savoir fonder une argumentation sur un principe général que l'on est censé admettre. Mais à une différence près, ici, Paul va prendre le soin d'illustrer ce principe avec l'analogie du mariage.

passée par la mort, et c'est le mari qui est mort) alors que le croyant, pour être libéré de la Loi, a dû être mis à mort. Faut-il donc conclure, comme beaucoup de commentateurs<sup>129</sup>, que Paul a échoué dans sa démonstration et qu'il serait vain, voire plus déroutant, de tenter de rétablir l'exactitude de l'analogie<sup>130</sup>?

Notons tout d'abord certains éléments qui passent inaperçus chez certains commentateurs dans leur analyse de l'analogie: Barrett<sup>131</sup>, par exemple, écrit que l'analogie est imparfaite parce que « dans le mariage le mari meurt et la femme est libre, dans la vie chrétienne, la Loi ne meurt pas (comme l'analogie l'exigerait) ». Dans le même sens, Douglas Moo écrit: « Si nous supposons que les détails de l'illustration dans les vv. 2-3 sont parallèles à l'application au verset 4, alors le "premier mari" doit représenter la Loi, le "second mari" Christ, et la femme le chrétien »<sup>132</sup>. Mais ce qui passe inaperçu et qui est à l'origine de ces interprétations, c'est le fait que, dans l'exemple du mariage, Paul ne dit pas que la femme est libérée du mari (mort) mais qu'elle est libérée « de la loi » qui la liait à son mari. Et cette loi (civile ou religieuse) qui la liait à son mari n'est pas morte, la femme en est seulement libérée par le fait que son mari est mort. Donc on voit clairement que l'analogie n'exige pas la mort de la Loi (mosaïque). Est-il possible de comprendre cette analogie selon le principe établi par Paul en 7 : 1, à savoir que l'individu, une fois mort, est libéré de la Loi ?

Certains commentateurs ont ainsi supposé que cette analogie pourrait être valide, et diverses solutions ont été proposées pour prouver sa validité. John D.

---

<sup>129</sup> Barclay W. (1975), *The Letter to the Romans*, Philadelphia. Barrett C.K. (1989), *A Commentary on the Epistle to the Romans*, Londres. Best E. (1967), *The Letter of Paul to the Romans*, Cambridge. Brunner E. (1938), *The Letter to the Romans: a Commentary*, Londres. Dodd C.H. (1932), *The Epistle of Paul to The Romans*, Londres. Dunn J.D.G. (1988), *Romans 1-8*, Dallas. Gale H. M. (1964), *The Use of Analogy in the Letters of Paul*, Philadelphia. Godet F. (1883), *Commentary on St Paul's Epistle to the Romans*, New York. Moo D. (1991), *Romans 1-8*, Chicago. Rhys H. (1961), *The Epistle to the Romans*, New York. Ziesler J.A. (1989), *Paul's Letter to the Romans*, London.

<sup>130</sup> Ziesler J.A. (1989), *Paul's Letter to the Romans*, Londres. Voir notamment page 172 où l'auteur affirme que « nous devrions probablement accepter le fait que l'analogie est inexacte sans essayer de trouver un niveau plus obscur où elle fonctionne bien ». Pour des positions similaires, voir aussi Dodd C.H. (1932), *The Epistle of Paul to The Romans*, London, p.101. Barclay W. (1975), *The Letter to the Romans*, Philadelphia, p. 92.

<sup>131</sup> Barrett C.K. (1989), *A Commentary on the Epistle to the Romans*, London, p. 128.

<sup>132</sup> Moo D. (1991), *Romans 1-8*, Chicago, p. 437.

Earnshaw<sup>133</sup> propose de comprendre l'analogie d'une manière allégorique : le premier mariage de la femme représenterait l'union du croyant avec Christ avant sa mort, et son second mariage serait l'illustration de son union avec Christ à sa résurrection. Par cette explication allégorique, Earnshaw propose de voir les correspondances de l'analogie de la manière suivante: à la femme, la loi, le premier mari correspondent respectivement le croyant, la Loi mosaïque et Christ. Neil Elliott<sup>134</sup> a, de manière générale, la même compréhension de l'analogie qu'Earnshaw, à la différence près que celui-ci ne voit aucune place pour la loi dans le second mariage (dans la vie du croyant), tandis qu'Elliott reconnaît une place à la Loi (« la Torah ») dans les deux situations.

Il nous semble que la principale faiblesse de ces compréhensions de l'analogie provient de l'omission ou de l'oubli de « *διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* », c'est-à-dire du corps du Christ comme moyen par lequel le croyant a été mis à mort. On peut en effet lire en 7 : 4 que le croyant, pour être libéré de la Loi, a « été mis à mort, *par le corps du Christ*, en ce qui concerne la Loi ».

Avant de proposer notre lecture de l'analogie, notons que Keith A. Burton<sup>135</sup> a exploré une piste qui nous semble très intéressante dans la mesure où il prend en compte les notions du corps et de la chair présentes dans ce passage. Pour Burton, la « chair » du verset 5 serait le correspondant analogique du premier mari mort au verset 2. Comme Burton, il nous semble que la prise en compte du verset 5 est nécessaire, mais elle n'est pas suffisante. En effet, pour comprendre l'articulation de l'analogie, il nous semble qu'il est capital non seulement de prendre en compte le rapport établi au verset 5 entre « la chair » et la Loi<sup>136</sup>, mais aussi l'expression « *διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* », à savoir le corps du Christ comme moyen par lequel le croyant a été mis à mort (verset 4), et également les deux principes déjà formulés au

<sup>133</sup> Earnshaw J.E. (1994), « Reconsidering the Marriage Analogy in Romans 7:1-4 », in *New Testament Studies* 40, pp. 68-88.

<sup>134</sup> Elliott N. (1990), *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism*, Sheffield.

<sup>135</sup> Burton K.A. (2000), *Rhetoric, Law and the Mystery of Salvation in Romans 7:1-6*, New York.

<sup>136</sup> Il serait intéressant de rapprocher 7:5 de 7:23 pour comprendre le rapport entre la chair (le corps, les membres) à la Loi. La question de savoir si Paul fait ici référence à la Loi mosaïque ou à un autre type de Loi (physique ou naturelle) sera posée plus loin.

chapitre 6.

Il est en effet intéressant de noter que le verset 4 du chapitre 7 fusionne les deux principes déjà établis au chapitre 6, à savoir que le croyant, en se faisant baptiser, est baptisé dans la mort du Christ, et donc connaît lui-même la mort (6:3-4) ; il est ainsi libéré du péché (6 : 7) et de la Loi en (7 : 1), et aussi rendu conforme au Christ, c'est-à-dire mort et ressuscité (6:5). On peut ainsi comprendre plus aisément l'affirmation de Paul en 7 : 4 selon laquelle le croyant a été mis à mort par le corps du Christ (puisque, dans le baptême, il est mort et ressuscité à la manière du Christ). Le baptisé, étant mort et ressuscité avec Christ, est dégagé de la Loi dont se servait la chair pour le maintenir dans le péché. Etant donc libéré de l'empire de la chair et du péché, il est maintenant libre de s'engager ou d'obéir à un autre seigneur<sup>137</sup>.

Paul compare donc cette situation à celle du croyant mort et ressuscité avec Christ, et dégagé de la Loi (« νυνὶ δὲ κατηγορήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος.» v. 6), il est donc maintenant libre d'entrer dans une nouvelle vie et sous une autre seigneurie. Dès lors, en se référant à 7:5 où Paul exprime le rapport de la chair à la Loi, on peut se rendre compte que c'est la chair qui est morte (« lorsque nous étions dans la chair » en 7:5, et aussi 6:6 où il est dit que « le corps du péché fut détruit » ou 8 :10 où il est dit que « si Christ est en vous, le corps est mort ») et que, par là-même, le croyant, dégagé de cette Loi qui provoquait et faisait agir dans ses membres les passions des péchés (7:5), est libre de vivre une nouvelle vie avec Christ. Par conséquent, l'analogie paulinienne est parfaitement valide si elle est comprise de la manière suivante: de même que la femme est libérée de la loi qui la liait à son mari dès lors que celui-ci est mort, le croyant est libéré de la Loi qui le liait à la chair une fois que celle-ci (la chair) est morte.

Comprise de cette manière - le premier mari (mort) correspond à la chair (ou le corps ou les membres) dans laquelle la Loi provoquait les passions des péchés -,

---

<sup>137</sup> Nous pensons que cette logique ne peut se comprendre que si on tient compte, dans l'argumentation paulinienne (surtout développée en *Romains* 6), du rapport entre *ce qui est déjà fait* dans la vie du croyant et *ce qu'il doit faire* (notons au chapitre 6 tous les verbes d'actions qui concerne le nouveau baptisé: c'est lui qui doit choisir de se donner, se livrer à Dieu, une fois qu'il a été libéré). Nous aurons à reprendre ces considérations plus tard.

l'analogie nous permet ainsi de comprendre comment le croyant peut être libéré de la Loi bien que celle-ci reste vivante. On peut aussi noter que cette compréhension de l'analogie correspond parfaitement au principe formulé en 7:1, à savoir que la loi exerce son pouvoir sur l'homme (par le moyen de sa chair, comme Paul l'explique en 7:5) aussi longtemps qu'il vit (que la chair ou le corps vit, voir aussi 6:6 où Paul dit que « le corps du péché fut détruit »). Par ailleurs, la fonction de cette analogie est non seulement de montrer le transfert opéré chez le croyant de la seigneurie de la Loi à celle du Christ ou de la grâce, mais aussi et surtout cette analogie démontre et annonce le passage du croyant du règne de la chair (et donc du péché et de la mort) à celui de l'esprit et de la vie, dont il sera question plus loin dans notre péricope.

#### **Quatrième preuve (7 : 7-12)<sup>138</sup>**

---

<sup>138</sup> A titre de légende, le **vert** renvoie à l'action de la Loi ; celle du péché est mise en **rouge**. Les

7 : 7 Τί οὖν ἐροῦμεν;

ὁ νόμος ἁμαρτία; μὴ γένοιτο·

**ἀλλὰ** τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνω **εἰ μὴ διὰ** νόμου,  
τὴν **τε γὰρ** ἐπιθυμίαν οὐκ ἤδειν  
**εἰ μὴ** ὁ νόμος ἔλεγεν,  
**Οὐκ** ἐπιθυμήσεις.

8 ἀφορμὴν **δὲ** λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία **διὰ** τῆς ἐντολῆς κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν·

**χωρὶς γὰρ** νόμου ἁμαρτία νεκρά.

9 ἐγὼ δὲ ἔζων **χωρὶς** νόμου ποτέ·

ἐλθούσης **δὲ** τῆς ἐντολῆς  
ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν,  
ἐγὼ **δὲ** ἀπέθανον,

10 **καὶ** εὐρέθη μοι ἡ ἐντολή ἢ εἰς ζωὴν  
αὕτη εἰς θάνατον·

11 ἡ **γὰρ** ἁμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα **διὰ** τῆς ἐντολῆς

ἐξηπάτησέν με

**καὶ δι'** αὐτῆς ἀπέκτεινεν.

12 **ὥστε** ὁ **μὲν** νόμος ἅγιος,

**καὶ** ἡ ἐντολή ἀγία **καὶ** δικαία **καὶ** ἀγαθή.

La fonction de cette unité littéraire est double : il s'agit pour Paul à la fois de

---

conjonctions ou adverbes établissant des relations (notamment causales, conditionnelles et temporelles) entre la Loi et le péché sont surlignés en **jaune**. La première personne du singulier, qui subit les interactions entre la Loi et le péché, est en **bleu**. La question rhétorique du verset 7 est soulignée d'un trait. Les connecteurs logiques, les conjonctions et les adverbes sont en **gras**.



montrer comment la Loi a engendré la mort et aussi d'établir que, malgré cette conséquence négative de la Loi, celle-ci, loin d'être de nature pécheresse, est bonne, sainte et juste. En effet, après avoir démontré comment le croyant est libéré de la Loi, Paul entend montrer ici que la Loi, bien qu'occasionnant et aggravant le péché, n'est pas péché. Il prouve que le malheur de l'homme n'est pas dans la nature de la Loi, mais dans la relation entre la Loi, le péché et la mort. Notons la structure dialectique de la pensée paulinienne : bien que constatant la relation conflictuelle entre la nature de la Loi et ses conséquences, Paul surmonte cette contradiction pour situer le problème à un autre niveau, à savoir la relation entre la Loi et le péché. Et la principale question à laquelle il répond ici est la suivante : comment une Loi sainte, juste et bonne, qui était censée conduire à la vie, se trouve-t-elle finalement conduire à la mort ?

Il est à noter que Paul reprend au verset 7 le style dialogique avec des questions rhétoriques et tire une troisième fausse inférence qui consisterait à dire que la loi est péché. Il est par ailleurs remarquable qu'on rencontre une construction similaire à chaque fois que Paul tire une fausse inférence : en effet, comme avec les deux premières fausses inférences en 6 :1-2, 15, on peut observer que la fausse inférence en 7 :7 est introduite par une expression habituelle chez Paul « *Τί οὖν ἐροῦμεν;* »<sup>139</sup>. Cette expression est suivie d'une question rhétorique formulant la fausse inférence, laquelle est immédiatement rejetée par une autre expression coutumière à Paul : « *μη̄ γένοιτο·* ». Puis, on rencontre une section narrative (comme après les deux premières fausses inférences) où, dans les versets 8-9, Paul présente une sorte de généalogie du péché et de la mort. Et enfin arrive, selon le schéma déjà rencontré avec les deux premières fausses inférences, une section (vv. 10-12) avec des conclusions logiques marquées par des conjonctions à valeurs causale, finale ou consécutive (« *γάρ* », « *διά* », « *εἰς* », « *ὥστε* »).

Il est par ailleurs intéressant d'observer que Paul fait intervenir ici un autre élément capital dans sa démonstration sur la nature de la Loi : il s'agit de l'usage de la

---

<sup>139</sup> En 6:1, on rencontrait la même expression « *Τί οὖν ἐροῦμεν;* », mais seulement « *Τί οὖν* » en 6 :15.

première personne du singulier ou du « ἐγώ »<sup>140</sup>. L'usage de la première personne du singulier apparaît dès le verset 7 après un « ἀλλά » qui, accompagné d'une négation, a un rôle non seulement adversatif mais aussi restrictif. Le « ἀλλά » vient, en effet, directement après un rejet brutal de la fausse inférence par le « μὴ γένοιτο » ; il introduit ainsi la transposition de la relation bilatérale entre le péché et la Loi en une relation trilatérale entre le péché, la Loi et l'« ἐγώ ». On sait donc déjà, dès le verset 7, que la Loi n'est ni péché, ni la cause du péché mais qu'elle a simplement permis à l'« ἐγώ » de connaître le péché. Et le péché advient du fait que l'« ἐγώ » connaît la Loi<sup>141</sup>.

L'avènement de la Loi vivifie le péché et fait mourir l'« ἐγώ » qui, sans la Loi, était vivant (« ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ· ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν » v. 9)<sup>142</sup>. La Loi est présentée comme ce qui donne lieu au péché (ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία » v.8), comme un instrument au service du péché (« ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν » v. 8), comme ce qui donne vie au péché (« ποτέ· ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν » v. 9) et comme ce sans quoi le péché n'existe plus (« χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά. » v. 8). Le péché, que Paul présente ici comme une puissance personnifiée, abuse de la Loi pour tromper l'« ἐγώ » et le conduire à la mort. L'« ἐγώ », pour sa part, apparaît comme un élément neutre subissant (par la mort) les conséquences de la relation entre la Loi et le péché, et comme n'étant responsable de rien<sup>143</sup>.

Mais gardons à l'esprit que l'objectif de Paul ici est, tel que formulé au début du verset 7 par la question rhétorique et la fausse inférence, de prouver que la Loi n'est pas péché. C'est ainsi qu'après avoir montré comment le péché abuse de la Loi pour conduire l'« ἐγώ » à la mort, il rappelle au verset 10, comme une déduction de

<sup>140</sup> En attendant d'étudier et d'interpréter l'usage que fait Paul de la première personne du singulier dans ce passage, nous utiliserons « ἐγώ » sous cette forme, en le personnifiant mais sans le personnaliser.

<sup>141</sup> Notons la manière dont Paul, au verset 7b, se réfère au décalogue et prend l'exemple de l'interdiction de la convoitise sans le présenter comme un exemple : il l'introduit directement par « γὰρ » en tant qu'une causalité : il s'agit donc d'un exemple à la fois illustratif et argumentatif.

<sup>142</sup> Notons aussi l'opposition temporelle au verset 9 marquée notamment par « ποτέ » et « δέ ».

<sup>143</sup> Il est intéressant de noter que, dans les versets 8b-9, en intercalant les idées de vie et de mort, Paul présente sous forme de chiasme la logique de la relation entre la Loi, le péché, et les conséquences sur l'« ἐγώ » : sans la Loi le péché est *mort*, moi je *vivais*, mais le péché *reprit vie* avec le commandement, et moi je *mourus*.

la narration des versets 8-9 et sous forme d'un paradoxe, que la Loi était censée conduire l'« ἐγώ » à la vie mais que c'est le péché qui l'en a détournée pour conduire l'« ἐγώ » à la mort. Puis, au verset 11, Paul reprend, mais en l'accentuant sous forme d'une causalité (avec « γάρ »), l'affirmation du verset 8a (comment le péché se sert de la Loi), mais aussi en réaffirmant la conséquence de cette utilisation de la Loi par le péché, à savoir la mort de l'individu (« ἡ γὰρ ἁμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντολῆς ἐξηπάτησέν με καὶ δι' αὐτῆς ἀπέκτεινεν » v. 11). Comme s'il s'agissait de faire le procès du péché, après l'avoir accusé à nouveau au verset 11, Paul prononce au verset 12, comme une conséquence (« ὥστε ») de ce qui précède, l'innocence complète de la Loi : celle-ci n'est responsable de rien, elle a simplement été abusée par le péché, mais elle est sainte, juste et bonne (« ὥστε ὁ μὲν νόμος ἅγιος, καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή » v. 12).

Cinquième preuve (7:13-25)<sup>144</sup>

7:13 Τὸ οὖν ἀγαθὸν ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος; μὴ γένοιτο·

**ἀλλὰ** ἡ ἁμαρτία,

ἵνα φανῇ ἁμαρτία,

διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον·

ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς.

14 οἶδαμεν

γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν·

ἐγὼ **δὲ** σάρκινός εἰμι,

πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν.

15 ὁ γὰρ κατεργάζομαι οὐ γινώσκω·

**οὐ γὰρ** ὁ θέλω τοῦτο πράσσω,

**ἀλλ'** ὁ μισῶ τοῦτο ποιῶ.

16 εἰ **δὲ** ὁ οὐ θέλω τοῦτο ποιῶ,

σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός.

17 νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ

**ἀλλὰ** ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία.

18 οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν·

τὸ γὰρ θέλειν παράκειταιί μοι,

τὸ **δὲ** κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐ·

19 οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν,

**ἀλλὰ** ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω.

20 εἰ **δὲ** ὁ οὐ θέλω [ἐγὼ] τοῦτο ποιῶ,

οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ

**ἀλλὰ** ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία.

21 Εὐρίσκω ἄρα τὸν νόμον

<sup>144</sup> A titre de légende, le rouge renvoie au péché, le vert à la Loi, le bleu à l'« ἐγώ ». Le surlignement en jaune renvoie à l'opposition entre : soit la Loi et le péché (ou la chair), soit le péché et l'« ἐγώ ». La question rhétorique du verset 13 est soulignée d'un trait. Les connecteurs logiques, les conjonctions et les adverbes sont en gras.

τῷ θέλοντι ἔμοι ποιεῖν τὸ καλὸν

**ὅτι** ἔμοι τὸ κακὸν παράκειται·

22 συνήδομαι **γὰρ** τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον,

23 βλέπω **δὲ** ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου

ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου

**καὶ** αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας

τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου.

24 ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος·

**τίς** με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;

25 χάρις δὲ τῷ θεῷ **διὰ** Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

**ἄρα οὖν** αὐτὸς ἐγὼ

τῷ **μὲν** νοῖ δουλεύω νόμῳ θεοῦ,

τῇ **δὲ** σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας.

Reprenant l'affirmation selon laquelle la Loi est bonne, le verset 13 pose la question du paradoxe entre la nature de la Loi et ce qui a pu advenir à travers elle. Ayant déjà montré que ce n'est pas la Loi qui engendre le péché mais que c'est celui-ci qui se sert de la Loi pour donner la mort, Paul va maintenant décrire la relation conflictuelle entre le péché et l'« ἐγώ ». L'objectif de Paul ici est de montrer que le problème n'est pas dans la Loi, mais réside dans la nature de l'« ἐγώ ». Une fois qu'il a mis la Loi hors de cause, Paul semble suggérer que la solution n'est pas dans l'abolition de la Loi, mais dans la transformation spirituelle de l'« ἐγώ ».

En effet, toujours selon la même méthode, par une question rhétorique Paul tire de ses affirmations précédentes une fausse inférence, à savoir que la Loi pourrait être cause de mort, puis il rejette brusquement cette idée par un « μὴ γένοιτο ». Comme au verset 7, le « μὴ γένοιτο » est suivi d'un « ἀλλά » adversatif, puis d'une séquence narrative en 13b, comme dans les vv. 7-8. Il est à noter que Paul insiste sur l'accusation du péché comme facteur de mort, et, par une sorte de contraste, il surenchérit en ajoutant que le péché s'est servi de ce qui est bon (la Loi) pour produire

ce qui est mal, pour finalement prononcer la condamnation du péché d'une manière hyperbolique.

Le verset 14 entreprend l'explication causale (« γάρ ») de la condamnation du péché et la démonstration sur la nature charnelle et pécheresse de l'« ἐγώ ». A ce point, Paul a déjà déchargé la Loi de toute sorte d'accusation, et il peut dès lors affirmer, comme une évidence (« οἶδαμεν ») que la Loi est de nature spirituelle (« πνευματικός » v. 14). On peut remarquer que, par un « δέ » adversatif, Paul oppose la nature de la Loi à celle de l'« ἐγώ ». Si, dans les versets 7-12, est établie une relation tripartite entre l'« ἐγώ », le péché et la Loi, cependant, à partir du verset 14, la Loi est définitivement mise hors de cause. Il reste donc maintenant la relation entre l'« ἐγώ » et le péché. Il va s'agir maintenant d'innocenter l'individu et de mettre en accusation une fois de plus la chair et le péché.

Ayant déjà affirmé au verset 14 que l'« ἐγώ », tel un esclave, est vendu au péché, il va montrer, à partir du verset 15, que l'individu est impuissant et que, malgré sa volonté de faire le bien, il est dominé par le pouvoir de la chair et du péché. L'explication qui débute au verset 15 avec « γάρ » va se construire selon une série de contrastes insistant sur l'opposition entre *ce que veut faire* l'« ἐγώ » et *ce qu'il fait effectivement* : le « ἀλλά » au verset 15 accentue l'opposition entre ce qu'il veut (faire) et ce qu'il fait.

De cette première opposition, Paul va tirer deux conclusions, lesquelles visent directement à innocenter et décharger l'« ἐγώ » d'une part, et à accuser le péché d'autre part : tout d'abord, avec un « εἰ » syllogistique, il déduit de l'affirmation selon laquelle l'« ἐγώ » ne fait pas ce qu'il veut que l'« ἐγώ » reconnaît la bonté de la Loi (« εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω τοῦτο ποιῶ, σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός » v. 16)<sup>145</sup> ; puis, en conséquence, Paul déclare que l'« ἐγώ » n'est plus acteur, mais qu'il subit les actes du péché qui habite en lui (v. 17) . Comme le note Moo, le « νυνὶ δὲ οὐκέτι » au début du verset 17 est plus logique que temporel<sup>146</sup>. Notons que la déduction du verset 17

<sup>145</sup> Nous disons que « εἰ » revêt ici une valeur syllogistique car il engendre une conséquence logique et non une condition.

<sup>146</sup> Moo D. (1991), *Romans 1-8*, Chicago, p. 484.

sera reprise avec insistance dans les mêmes termes au verset 20.

Mais, entre temps, Paul aura ajouté avec certitude, comme une évidence (« οἶδα »), la précision selon laquelle ce qui est bien n'habite pas dans l'« ἐγώ » ; et il aura aussi précisé que l'« ἐγώ » dont il est question, c'est la chair (« ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου » v. 18). Il aura formulé ou reformulé par ailleurs deux autres contradictions : tout d'abord que l'« ἐγώ » a la volonté mais (avec un « δέ » adversatif) qu'il n'a pas le pouvoir de faire le bien (v. 18), puis, au verset 19, il reformule la contradiction du verset 15b, et insiste sur le fait que l'« ἐγώ » ne fait pas le bien qu'il veut, mais (« ἀλλά » adversatif) qu'il fait le mal qu'il ne veut pas.

Les versets 21-23 apparaissent à la fois comme une conclusion (avec « ἄρα ») et aussi une explication de l'ensemble des contradictions déjà formulées : en effet, ici Paul explique que les contradictions dans l'« ἐγώ » sont déterminées par le fait que deux lois s'opposent : la Loi de Dieu ou de l'entendement, d'une part, la loi du péché qui est dans les membres, d'autre part. Même si l'« ἐγώ » veut faire le bien, il se trouve soumis à la loi du péché qui est dans ses membres et qui l'oblige à faire le mal qu'il ne veut pas.

Par ailleurs, on apprend aussi l'existence d'une autre contradiction : il y a un « homme intérieur » qui prend plaisir à la Loi de Dieu (« συνήδομαι **γὰρ** τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον » v. 22) auquel serait opposé un homme extérieur (« je vois dans mes membres ») qui tient l'« ἐγώ » captif de la loi du péché (« βλέπω **δὲ** ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου [...] αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας... » v. 23). Notons que Paul intensifie ici la description de la contradiction que vit l'« ἐγώ » : il ne s'agit plus d'une simple opposition, mais il s'agit plus précisément d'une lutte tragique dans laquelle l'« ἐγώ » se trouve complètement impuissant.

Présenté à la fois sous une forme exclamative et interrogative, le verset 24 apparaît comme le niveau paroxystique de l'opposition et de la lutte où, sous l'emprise du corps, l'« ἐγώ » pousse un cri de désespoir et d'impuissance. En réponse à cet appel au secours arrive l'expression de la délivrance et de la joie au verset 25a : « χάρις **δὲ** τῷ θεῷ **διὰ** Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν ».

Deux remarques sont à faire ici : tout d'abord, comme à la fin des chapitres 5

et 6, on trouve à la fin du chapitre 7 la référence à « Jésus Christ », laquelle apparaît ici pour la première fois depuis le verset 4 ; il faut noter par ailleurs que le verset 25a n'est pas présenté comme une réponse directe à la question (« *qui me délivrera... ?* ») posée au verset 24, mais qu'il s'agit d'une exclamation exprimant le soulagement ou la délivrance, et aussi qu'il n'est pas précisé si cette délivrance est présente ou future.

S'agit-il d'une délivrance (passé ou présente?) effective de l'« *ἐγώ* », laquelle mettrait un terme définitif à cette lutte interne ? Ou bien s'agit-il de l'expression d'une consolation trouvée dans l'espérance d'une délivrance future ? Quoi qu'il en soit, la seconde partie du verset 25 réitère avec emphase (« *ἀντὸς ἐγώ* »), sous forme d'une conclusion ou d'une récapitulation (« *ἄρα οὖν* »), la dichotomie interne à l'« *ἐγώ* », en affirmant que celui-ci est un être simultanément soumis à la Loi de Dieu par l'entendement et à la loi du péché par la chair.



Sixième preuve (8 : 1-17)<sup>147</sup>

- 8 :1 Οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ·
- 2 ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν με  
ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἀμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου.
- 3 τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός,  
ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἀμαρτίας  
καὶ περὶ ἀμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἀμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί,
- 4 ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν  
τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν  
ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα.
- 5 οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες  
τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν,  
οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος.
- 6 τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος,  
τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη·
- 7 διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν,  
τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται,  
οὐδὲ γὰρ δύναται·
- 8 οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες  
θεῶ ἀρέσαι οὐ δύνανται.
- 9 ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ  
ἀλλὰ ἐν πνεύματι,  
εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν.  
εἰ δὲ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει,  
οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ.
- 10 εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν,

<sup>147</sup> A titre de légende, (le résultat de) l'action du Christ ou de Dieu son Père ou encore de l'Esprit saint est en bleu, l'action du péché et de la chair est en rouge, l'opposition entre les deux catégories précédentes est marquée par le surlignement en jaune. Les connecteurs logiques, les conjonctions et les adverbes sont en gras.

τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν,  
τὸ δὲ πνεῦμα ζωῆ διὰ δικαιοσύνην.

11 εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν  
οἰκεῖ ἐν ὑμῖν,

ὁ ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ  
ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν.

12 Ἄρα οὖν, ἀδελφοί, ὀφειλέται ἐσμέν,

οὐ τῇ σαρκὶ τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν·

13 εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε

μέλλετε ἀποθνήσκειν,

εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε  
ζήσεσθε.

14 ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται,

οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσιν.

15 οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον,

ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἰοθεσίας,

ἐν ᾧ κρᾶζομεν, Ἀββα ὁ πατήρ·

16 αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν

ὅτι ἐσμέν τέκνα θεοῦ.

17 εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι·

κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ,

εἴπερ συμπάσχομεν

ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν.

Le chapitre 8 débute d'une manière emphatique avec « ἄρα νῦν ». « ἄρα »

annonce le développement d'une déduction de ce qui précède, notamment de la délivrance prononcée ou annoncée en 7:25a. « *νῦν* » comporte une valeur temporelle, mais, associé à « *ἄρα* » ici, il revêt aussi une valeur logique (en conséquence). On sait déjà qu'on entre non seulement dans une nouvelle phase de l'argumentation mais aussi dans une nouvelle ère où le croyant a déjà l'assurance de triompher sur le péché.

Cette impression d'assurance est d'ailleurs renforcée par « *Οὐδὲν* », mis en emphase en tête du chapitre, ce qui est une forme d'insistance sur la victoire définitive du croyant. On peut aussi noter que le thème de la condamnation dont il était question en 5 :16,18 réapparaît ici, et il sera répété en 8 :34 qu'aucune condamnation n'est plus possible pour les croyants, ce qui crée un effet d'inclusion. Notons aussi que, même si la première personne du singulier réapparaît en 8 :2,18, elle sera absente dans le reste du chapitre, et sera remplacée par les première ou troisième personnes du pluriel.

Le verset 2 débute avec l'explication (« *γάρ* ») de l'affirmation du verset 1, et Paul y introduit un nouveau concept, à savoir « la loi de l'esprit de vie en Jésus Christ », laquelle affranchit les croyants de la loi du péché et de la mort dont il a été question dans les chapitres précédents. Introduit par un autre « *γάρ* » à valeur causale, le verset 3 expose la façon dont le croyant a triomphé de la chair et de la loi du péché, à savoir par l'acte divin qui a condamné le péché par l'envoi de son fils Jésus dans une chair similaire à celle du péché. Il est remarquable que nous retrouvons ici la logique inverse de celle constatée au chapitre 6 où les croyants, par le baptême, étaient rendus conformes au Christ dans sa mort et sa résurrection : en effet, ici, il est dit que c'est Christ qui a pris un corps semblable au corps de péché des hommes<sup>148</sup>.

Il est donc intéressant de noter cette logique dans l'argumentation paulinienne qui établit une relation réciproque entre la chair des hommes et celle du Christ : celui-ci a pris une chair (seulement ?) semblable à celle des hommes, et ceux-ci, par le baptême, voient leur propre chair crucifiée et deviennent semblables<sup>149</sup> au Christ. Et Paul souligne que tout cela comporte une portée téléologique (« *ἵνα* ») : il s'agit de

<sup>148</sup> Voir aussi Philippiens 2 :6-8.

<sup>149</sup> Le même terme « *ὁμοιώματι* » est utilisé en 6 :5 et en 8 :3. Dans le premier verset il s'agit de la ressemblance ou de la conformité du corps des croyants baptisés à celui du Christ, et, dans le deuxième, de la ressemblance du corps du Christ à celui des hommes.

réaliser dans les croyants ce que la Loi était censée faire mais dont elle était rendue incapable à cause de la chair, à savoir justifier les croyants (8 :4). Et cette justification, rendue possible par la crucifixion de la chair (la chair du Christ et la chair des croyants), permet au croyant de vivre désormais, non plus selon la chair, mais selon l'Esprit.

C'est ainsi que, pour définir et caractériser la vie des croyants justifiés, Paul va décrire et opposer, dans les versets 5-6, deux modes de vie : la vie selon la chair et la vie selon l'Esprit. Cette distinction vise notamment à montrer les raisons pour lesquelles (les deux versets commencent par un « γάρ » à valeur causale) les croyants justifiés ne peuvent plus vivre selon la chair et aussi à expliquer les caractéristiques et les conséquences de cette nouvelle vie des croyants.

L'explication commence avec le « γάρ » du verset 5, et, d'emblée, Paul oppose frontalement les deux catégories : l'opposition est marquée dans le texte par un « δέ » adversatif qui montre qu'il n'y a pas de juste milieu possible, car ceux qui sont de la chair s'attachent aux choses de la chair, tandis que ceux qui sont de l'esprit s'attachent aux choses de l'esprit. Et Paul insiste (avec un autre « γάρ » au verset 6) : l'opposition n'est pas seulement de nature, elle est aussi de conséquence, car, comme pour les deux humanités décrites au chapitre 5, ceux qui sont de la chair vont à la mort, et ceux qui sont de l'Esprit auront la vie et la paix.

Les versets 7-8 sont ensuite consacrés à la caractérisation de l'affection de la chair et à l'explication des raisons (« διότι » au début du verset 7) pour lesquelles l'affection de la chair conduit à la mort. En effet, Paul précise que non seulement ceux qui vivent selon la chair ne peuvent pas plaire à Dieu mais aussi que, ne pouvant se soumettre à la Loi de Dieu, ils sont donc ennemis<sup>150</sup> de Dieu. Notons qu'ici aussi la surenchère se révèle une fois de plus un des procédés caractéristiques de l'argumentation paulinienne. Non seulement Paul affirme que l'affection de la chair ne se soumet pas à la Loi de Dieu, il prend encore le soin d'en préciser la raison (« γάρ » en 7c) : c'est qu'elle ne le peut même pas.

---

<sup>150</sup> Cette affirmation est à mettre en relation avec celle en 5 :10 où il est dit : « Lorsque nous étions ennemis... ».

Par ailleurs le verset 8 se présente comme la conséquence des affirmations générales du verset 7. Les deux versets sont unis par la conjonction de coordination « δέ » qui ici n'a pas un rôle adversatif mais additif ou consécutif : au verset 7, le sujet des verbes était l'affection de la chair (cette affection était en quelque sorte personnifiée), alors qu'au verset 8 il s'agit de ceux (des personnes) qui vivent selon la chair et qui ne peuvent pas plaire à Dieu.

Après avoir exposé les caractéristiques de la vie selon la chair, Paul va maintenant, dans les versets 9-11, décrire la vie selon l'Esprit et ses conséquences. Cette description commence par un « δέ » adversatif qui marque l'opposition à ce qui précède. Plus précisément, le « δέ » n'oppose pas seulement les deux descriptions, il oppose surtout les deux catégories : l'expression emphatique « ὑμεῖς δέ » qui débute le verset 9 insiste sur la différence de la catégorie dont il va être question par rapport à celle dont il était question précédemment.

Notons qu'on rencontre immédiatement un autre terme adversatif, « ἀλλά », qui cette fois-ci oppose diamétralement les deux modes de vie : « ἐν σαρκί » et « ἐν πνεύματι ». Cette opposition est suivie d'une condition restrictive : « si du moins l'Esprit de Dieu habite en vous » (« εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν » v. 9) : on a là la condition fondamentale de la vie dans ou selon l'Esprit.

De cette condition restrictive, Paul va tirer, selon le même procédé accumulatif retrouvé par exemple dans l'argumentation du chapitre 5<sup>151</sup>, une série de principes généraux qui sont tous introduits par un « εἰ ». Dans le premier principe, au verset 9b, le « εἰ » comporte une valeur conditionnelle. La condition d'appartenance à Christ est d'avoir en soi son Esprit. Le deuxième « εἰ », qui introduit le principe du verset 10, revêt une valeur syllogistique et exprime davantage une conséquence qu'une condition : la conséquence du fait que Christ est en vous, c'est la mort du corps et la vie de l'esprit. Le troisième « εἰ », au verset 11, comporte une valeur syllogistique voire analogique ou comparative : il pourrait même être remplacé par l'expression « ὡςπερ...οὕτως » comme en 6 :4b et il a la même valeur que le « εἰ » de 6 :5.

<sup>151</sup> Voir 5 :3-5 par exemple. Il serait par ailleurs intéressant de constater que ce procédé accumulatif apparaît dans les deux cas dans un contexte positif où Paul exprime une certaine exultation liée à l'espérance du croyant.

Il apparaît que, dans les deux passages, une analogie est établie entre la mort et la résurrection du Christ et la mort et le retour à la vie des croyants, sauf que l'élément opérant au chapitre 6 était le baptême alors que l'élément opérant au chapitre 8 est l'Esprit du Christ qui habite dans les croyants<sup>152</sup>.

Dans les versets 12-13, Paul établit la conclusion de l'analyse contradictoire entre la vie selon la chair et la vie selon l'Esprit. Tout d'abord, au verset 12, il conclut une bonne fois pour toutes et avec emphase (« ἄρα οὖν ») que le croyant n'a plus rien à voir avec la chair envers laquelle, d'ailleurs, il a déjà acquitté sa dette<sup>153</sup>. Et pour Paul, tout comme lorsqu'un esclave acquitte sa dette envers un ancien maître il n'a plus à le servir, acquitter sa dette envers la chair implique logiquement de ne plus vivre selon la chair, de ne plus obéir à la chair, de ne plus servir la chair.

Pour saisir la logique du verset 12, il est important de se référer à Romains 6 :16 et la conception paulinienne de l'obéissance : « vous êtes esclaves de celui à qui vous obéissez ». Par conséquent obéir à la chair, c'est être esclave de la chair. On peut donc comprendre maintenant l'affirmation paulinienne qui, en 8 :12, consiste à dire que le croyant n'est plus redevable à la chair et que par conséquent il n'a plus à vivre selon la chair, à obéir à la chair, à servir la chair.

Par ailleurs, les affirmations en 8 :13 confirment le rapprochement avec 6 :16, car, tout comme en 6 :16b il est dit que l'esclavage du péché conduit à la mort, Paul insiste en 8 :13 sur le fait que la mort est une conséquence inévitable (« εἰ ») de la vie selon la chair. Notons en outre la construction en chiasme de 8 :13 (vie-mort-mort-vie) à laquelle Paul oppose (« δέ ») les conséquences (les deux « εἰ ») des deux modes de vie, à savoir la mort, si les croyants vivent selon la chair, et la vie, si, par l'Esprit, ils font mourir le corps.

<sup>152</sup> Notons par ailleurs que les versets 9-11 où il y a l'insistance sur l'Esprit du Christ qui habite dans le croyant né de nouveau s'opposent à 7 :17,20 où Paul répétait que le péché habite dans l' « ego ».

<sup>153</sup> Notons qu'on rencontre à nouveau ici chez Paul l'idée de transfert, voire l'image de rachat, de rédemption où un "esclave" se voit racheté par un nouveau maître et délivré de l'ancien maître. On peut penser à l'épître à Philémon où, s'adressant à celui-ci, Paul lui demande de libérer l'esclave Onésime qu'il aurait d'ailleurs désiré garder à son propre service (non pas en tant qu'esclave), et, pour cette libération, non seulement il lui promet de payer (v.19) mais il lui demande aussi de mettre les dettes d'Onésime sur son propre compte (v.18). Cette anecdote pourrait être une excellente allégorie de la manière dont Paul conçoit le rachat du croyant par Christ de l'empire du péché.

Les versets 14-17 se présentent à la fois comme l'explication logique du fait que les croyants vivront en ayant en eux l'Esprit du Christ et aussi comme la précision de la qualité de vie qu'ils mènent désormais. Le « γάρ » au début du verset 14 revêt une valeur causale : parce que les croyants sont conduits par l'Esprit de Dieu ils sont fils de Dieu.

Il est intéressant de noter ici la subtilité dans la progression de l'argumentation paulinienne : après avoir utilisé l'image du mariage dans le chapitre 7 et l'image de l'esclavage notamment dans le chapitre 6 pour expliquer le transfert du croyant d'une seigneurie à une autre, maintenant Paul entend définir un autre statut pour le croyant : celui-ci est automatiquement adopté et devenu fils de Dieu en recevant l'Esprit de Dieu.

Il ne s'agit donc pas d'un simple transfert d'un maître à un autre, car le statut du croyant a changé : il n'est donc plus esclave mais il est devenu fils. Et Paul d'insister au verset 15 (avec un autre « γάρ ») sur le fait que l'Esprit reçu par le croyant n'est pas un esprit de servitude dans lequel, à la manière d'un esclave, il vivrait dans la crainte du maître. Mais Paul définit la nature de l'Esprit reçu par le croyant comme essentiellement adoptive : il fait du croyant un fils et l'autorise désormais à appeler Dieu « Père ».

Le verset 16, avec notamment l'accent placé sur « αὐτό » et la notion de témoignage, a pour fonction de confirmer cette assurance que les croyants sont maintenant fils de Dieu. De cette assurance, Paul tire deux conséquences (v.17) : la première (« εἰ δὲ τέκνα »), c'est qu'être fils de Dieu implique nécessairement être héritier de Dieu, et donc aussi être cohéritier du (premier-né d'entre plusieurs frères, voir 8 :29) Fils, Jésus Christ. Mais cette première déduction est elle-même conditionnée à une autre (« εἴπερ »), car être cohéritier de Christ signifie partager les mêmes privilèges que lui, à savoir sa glorification, ce qui suppose également de partager les mêmes souffrances que lui. Notons par ailleurs que l'on retrouve ici dans les versets 17-18, comme un effet d'inclusion, les thèmes de la souffrance et de la gloire dont il était question au début du chapitre 5.

Septième preuve (8 :18-30)<sup>154</sup>

- 18 Λογίζομαι γὰρ  
**ὅτι οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ** πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν  
 ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς.
- 19 **ἢ γὰρ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως** τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ  
 ἀπεκδέχεται·
- 20 **τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη,**  
**οὐχ ἔκουσα**  
**ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα,** ἐφ' ἐλπίδι
- 21 **ὅτι καὶ** αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς  
 εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ.
- 22 οἶδαμεν γὰρ  
**ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν·**
- 23 οὐ μόνον δέ, **ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες ἡμεῖς**  
**καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν**  
 υἰοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν.
- 24 **τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν·**  
 ἐλπίς δὲ βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς·  
 ὁ γὰρ βλέπει τίς ἐλπίζει;
- 25 **εἰ δὲ ὁ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν,**  
**δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα.**
- 26 Ὡσαύτως δὲ **καὶ τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν·**  
**τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα καθὸ δεῖ οὐκ οἶδαμεν,**  
**ἀλλὰ αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις·**
- 27 ὁ δὲ ἐραυνῶν τὰς καρδίας  
 οἶδεν τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος,  
**ὅτι κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἀγίων.**
- 28 οἶδαμεν δὲ  
**ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν**  
 πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν,  
 τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὓσιν.
- 29 **ὅτι οὓς προέγνω,**  
**καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ,**  
 εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς·  
 30 οὓς δὲ προώρισεν,  
 τούτους **καὶ** ἐκάλεσεν·  
**καὶ** οὓς ἐκάλεσεν,  
 τούτους **καὶ** ἐδικαίωσεν·  
 οὓς δὲ ἐδικαίωσεν,  
 τούτους **καὶ** ἐδόξασεν.

<sup>154</sup> A titre de légende, nous avons mis en évidence l'opposition entre l'évocation de la souffrance des croyants dans le temps présent (en rouge) et tout ce qui renvoie à l'espérance ou la certitude de leur glorification (en bleu). Les connecteurs logiques, les conjonctions et les adverbes sont en gras.



Même si le verset 18 reprend les thèmes de la souffrance et de la gloire dont il était question au verset 17, on peut constater une nette rupture dans l'argumentation, tant dans le ton que dans les nouvelles thématiques abordées. Il n'est plus question ici de l'opposition entre la vie selon la chair et la vie selon l'Esprit. Paul intervient directement à la première personne dans l'argumentation pour porter un jugement sur les souffrances qu'endurent les croyants présentement et (l'espérance de) la gloire qui leur est réservée. Cette irruption de l'auteur dans l'argumentation est censée renforcer son affirmation et rassurer le lecteur sur sa glorification future.

Le verset 18 a en effet pour fonction d'expliquer la déduction du verset 17b qui consistait à dire que le nouveau statut des croyants, en tant que fils de Dieu et cohéritiers du Christ, suppose qu'ils partagent la gloire mais aussi les souffrances du Christ. Paul intervient ici pour rassurer les croyants sur la grandeur de la gloire qui leur est réservée, laquelle n'est même pas comparable à leurs souffrances actuelles. Dans les versets 19-23, Paul va inclure toute la création dans le plan divin pour la régénération, l'adoption et la rédemption des croyants. Le verset 19, étant introduit par « γάρ », peut avoir un lien logique de causalité avec le verset 18. L'extraordinaire grandeur de la gloire dont il est question au verset 18 pourrait donc s'expliquer par le fait que cette gloire, comme cela est affirmé au verset 19, sera tellement grande qu'elle sera étendue à toute la création.

L'œuvre rédemptrice et salvatrice du Christ concernerait donc aussi l'ensemble de la création. Paul s'en explique au verset 20 (« γάρ ») en affirmant que la création est involontairement soumise à la vanité par le biais ou à cause de (« διά ») quelqu'un qui l'y a soumise. Puis il formule le vœu que la création, à la manière des croyants, soit également affranchie de la servitude de la corruption en vue de (« εις ») bénéficiaire, elle-aussi, de la gloire réservée aux enfants de Dieu. Notons ici la personnification de la création qui, à la manière des croyants, attend la gloire. De même, tout comme les croyants soupirent en eux-mêmes en attendant l'adoption et la rédemption de leur corps (v.23), la création soupire et souffre des douleurs de

l'enfantement (v.22)<sup>155</sup>.

Notons par ailleurs un autre aspect de la subtilité de l'argumentation paulinienne : alors que Paul laissait clairement entendre en 8 :14-17 que l'adoption des croyants est déjà effective par le fait que ceux-ci ont déjà pleinement en eux l'Esprit de Dieu, il affirme d'une manière tout aussi claire en 8 :23 que nous avons seulement les prémices de l'Esprit<sup>156</sup> et que nous sommes encore dans l'attente de l'adoption. Retenons cet aspect du « déjà - pas encore » comme un élément fondamental dans l'argumentation paulinienne. Nous aurons à revenir plus en détail sur sa signification plus loin.

En effet, loin d'être une contradiction ou une simple affirmation hasardeuse, le « déjà - pas encore » semble être parfaitement volontaire. C'est pourquoi, après avoir affirmé en 8 :23 que les croyants sont encore dans l'attente de l'adoption, Paul prend le soin de s'expliquer (« γάρ ») aux versets 24-25 en faisant de l'espérance le principe ou le fondement même du salut. On pourrait considérer comme une contradiction évidente l'affirmation paulinienne selon laquelle le croyant est sauvé (au présent) en espérance. Mais, pour Paul, tout le sens de l'espérance du croyant réside dans le fait qu'il attend avec persévérance ce qu'il possède déjà mais qu'il ne voit pas encore<sup>157</sup>. Notons par ailleurs que l'on retrouve ici, comme par un effet d'inclusion, les thèmes de l'espérance et de la persévérance dont il était question au chapitre 5.

Les versets 26-27 renforcent le caractère hymnique du passage en faisant intervenir l'Esprit qui se joint aux soupirs des croyants et intercède pour eux. Ces versets constituent une forme de surenchère ou d'insistance, marquée notamment par

<sup>155</sup> Comme le souligne Douglas Moo (*Romans 5-8*, p.555), cette association des croyants et de toute la création dans le soupir donne une impression de symphonie et confère une tonalité hymnique au passage.

<sup>156</sup> Si du moins on considère « τοῦ πνεύματος » comme un génitif partitif, et le contexte qui traite de l'attente et de l'espérance aussi bien que la logique de la pensée paulinienne renforcent cette interprétation. En effet, on a déjà appris en 8 :15 que l'Esprit reçu par les croyants est un esprit d'adoption, or, ici en 8 :23, de même qu'il est dit que les croyants ont reçu les prémices de l'Esprit, il est aussi dit qu'ils sont dans l'attente de l'adoption ; on est donc en droit de comprendre qu'ils n'ont pas encore reçu pleinement l'Esprit et donc que « τοῦ πνεύματος » est un génitif partitif.

<sup>157</sup> Voir : Elian Cuvilier (2004), « La temporalité chez Paul », in *Paul. Une théologie en construction*, éd. Andreas Dettwiler, Jean-Daniel Kaestli, Daniel Marguerat, Genève, pp. 215-224.

l'expression emphatique « Ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ πνεῦμα », qui vise à rassurer davantage les croyants : ceux-ci savent désormais que, même lorsqu'ils ne peuvent pas formuler des prières, l'Esprit qui sonde leur cœur et connaît leur pensée se joint à leurs soupirs pour intercéder en leur faveur. Notons que l'on retrouve ici également le thème de la faiblesse dont il était question en 5 : 6.

Les versets 28-30 s'inscrivent dans la même logique de surenchère et d'accumulation d'arguments en vue de rassurer les croyants à propos de leur victoire définitive en dépit de toute sorte de difficultés qu'ils peuvent rencontrer dans leur vie présente. En effet, le verset 28 commence par un « οἶδαμεν » qui introduit l'idée d'une connaissance évidente, et donc d'une certitude ou d'une assurance, non seulement pour Paul mais aussi pour les croyants, puisque la première personne du pluriel associe les croyants à cette connaissance certaine et évidente.

De plus, l'affirmation que « toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu » peut être comprise comme une forme de surenchère inscrite dans la même démarche de conviction. Cette première surenchère sera accentuée par une série d'accumulations d'arguments (avec une succession de « καὶ » ou « δέ » à valeur additive) présentés sous forme d'une gradation en crescendo: ceux que Dieu a appelés, il les a aussi connus d'avance, prédestinés à être semblable à Christ, justifiés et glorifiés (« οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν· καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν· οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν » v. 30). Notons enfin que le style rythmique et le caractère hymnique du verset 30 renforcent le sentiment, déjà présent en 5 :1-11, que l'on est dans un contexte de liturgie, de dévotion et de ferveur.

I.6. *Peroratio* (8 :31-39)<sup>158</sup>

- 31 Τί οὖν ἐροῦμεν πρὸς ταῦτα;  
εἰ ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν,  
τίς καθ' ἡμῶν;
- 32 ὃς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο,  
ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν,  
πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίζεται;
- 33 τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν θεοῦ;  
θεὸς ὁ δικαίων·
- 34 τίς ὁ κατακρινῶν;  
Χριστὸς [Ἰησοῦς] ὁ ἀποθανών,  
μᾶλλον δὲ ἐγερθείς,  
ὃς καὶ ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ,  
ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν.
- 35 τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ;  
θλίψις ἢ στενοχωρία ἢ διωγμὸς ἢ λιμὸς ἢ γυμνότης ἢ κίνδυνος ἢ μάχαιρα;
- 36 καθὼς γέγραπται  
ὅτι Ἔνεκεν σοῦ θανατούμεθα ὅλην τὴν ἡμέραν,  
ἐλογίσθημεν ὡς πρόβατα σφαγῆς.
- 37 ἀλλ' ἐν τούτοις πᾶσιν ὑπερνικῶμεν  
διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς.
- 38 πέπεισμαι  
γὰρ ὅτι οὔτε θάνατος οὔτε ζωὴ οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαὶ οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε  
μέλλοντα οὔτε δυνάμεις 39 οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος οὔτε τις κτίσις ἕτερα  
δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ  
κυρίῳ ἡμῶν.

De manière générale, presque tous les commentateurs qui considèrent Romains 5-8 comme une unité littéraire s'accordent aussi pour dire que Romains 8:31-39 constitue une forme de conclusion ou, en termes de rhétorique, une péroraison à toute la section. En effet, en enchaînant une série de questions

<sup>158</sup> A titre de légende, tout ce qui est rouge désigne les menaces ou les ennemis auxquels les croyants sont exposés ; ce qui est en vert correspond à ce sur quoi est fondée l'assurance de la victoire des croyants. Les questions rhétoriques aux versets 31-35 sont soulignées d'un trait. Les connecteurs logiques, les conjonctions et les adverbes sont en gras.

rhétoriques (vv. 31-35) et, parfois, en les réfutant, Paul affirme de manière répétée et avec emphase l'assurance de la victoire définitive des croyants.

Cette péroraison insiste par ailleurs sur l'idée d'adversité ou d'hostilité, mais aussi de triomphe sur l'adversité, qui a jalonné les chapitres 5-8. Dans la continuité des versets 28-30, ici le principal acteur et garant de la victoire finale et définitive du croyant est Dieu lui-même, auprès de qui Jésus-Christ, après l'Esprit dans les versets 26-27, intercède pour les croyants. On voit que, finalement, Paul, dans sa démarche de conviction, fait intervenir à la fois le Père, le Fils et l'Esprit en tant qu'acteurs dans la garantie de la victoire définitive des croyants.

On peut par ailleurs noter la surenchère qui caractérise les questions et la progression de l'argumentation : tout d'abord, Dieu est placé par-dessus tout, en conséquence, rien ne peut s'opposer aux croyants, puisque c'est Dieu qui agit en eux et pour eux ; et du fait que Dieu a donné son propre Fils pour le salut des croyants, Paul déduit a fortiori qu'il leur donnera également toutes choses. S'ajoutent deux questions et réfutations qui relèvent du registre de la plaidoirie, à savoir que personne ne peut accuser les croyants. En effet, ils ont le juge, en l'occurrence Dieu, qui justifie de leur côté, et aussi personne ne peut les condamner, car ils ont déjà payé pour leurs forfaits par la mort du Christ qui, a fortiori, est ressuscité pour être maintenant leur intercesseur (leur avocat) auprès de Dieu (le juge).

Et Paul de conclure en portant le triomphe des croyants à son climax en déclarant que ceux-ci sont plus que vainqueurs (« ὑπερνικῶμεν ») de toutes forces ennemies par Dieu qui les a aimés. Notre apôtre surenchérit jusqu'à donner à cette victoire une dimension cosmique qui s'inscrit à la fois dans le temps (« οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα ») et dans l'espace (« οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος »). Mais notons bien que cette victoire que Paul célèbre ici consiste notamment en ce qu'aucune force ennemie ne peut séparer les croyants de l'amour de Dieu ; elle est ainsi présentée comme étant avant tout l'œuvre de l'amour de Dieu. Par conséquent, plus qu'une célébration de la victoire définitive des croyants, cette péroraison constitue une hymne à la puissance salvatrice de l'amour de Dieu.

## Chapitre V

### L'identité de l'« ἐγώ » en Romains 7: 7-8: 2

#### II.1. Introduction

L'identité de l'« ἐγώ » qui s'exprime en Romains 7 / 7 - 8: 2 est déterminante pour la compréhension de l'anthropologie paulinienne. Au-delà de la question de savoir si l'« ἐγώ » doit être compris dans un sens littéral (représentant l'auteur) ou dans un sens figuratif, le débat autour de l'identité de l'« ἐγώ » en Romains 7 s'est notamment centré autour de la question de l'application de l'« ἐγώ » à des croyants ou des non-croyants, à des Juifs sous la Loi ou des Judéo-chrétiens, ou encore à des Pagano-chrétiens ou des Judéo-chrétiens. On voit donc que le débat autour de l'identité de l'« ἐγώ » est aussi directement en rapport avec celui sur l'identité des destinataires de l'épître aux Romains. En effet, une des idées fondamentales que nous défendrons dans cette étude est que l'« ἐγώ » en Romains 7, s'il doit avoir un autre référent que la personne même de l'auteur, doit être compris en rapport avec l'identité des destinataires de la lettre.

Un autre aspect du débat porte sur la possibilité que l'« ἐγώ » s'exprimant dans les versets 7-13 puisse avoir un référent différent de celui s'exprimant dans les versets 14-25. Ces considérations se fondent sur le fait que, dans les versets 7- 13, l'« ἐγώ » s'exprime au passé, tandis que, dans les versets 14-25, il s'exprime au présent et au futur. Tout en analysant séparément les deux passages, nous montrerons la nécessité qu'il y ait, dans tout le chapitre, une continuité de l'identité de l'« ἐγώ », et que celui-ci, bien que renvoyant à des temps différents, soit le même.

Par ailleurs, quel que soit le référent que l'on puisse attribuer à l'« ἐγώ » en

Romains 7, l'usage de la première personne ne nous impose-t-il pas tout d'abord de considérer *la dimension personnelle, subjective et lyrique du discours*? Il importera finalement de soulever la question de la fonction de l'« ἐγώ », de l'usage de la première personne pour décrire *une réalité qui se veut à la fois personnelle et universelle* : pourquoi Paul, au lieu de dire « nous », « ils », « il », les Juifs, ou « l'homme », choisit-il d'utiliser « ἐγώ »?

## II.2. L'« ἐγώ » en Romains 7: 7-13

### II.2.1. Introduction

De manière générale, l'« ἐγώ » en Romains 7: 7-13 est interprété de quatre manières: il est considéré soit comme relatant l'histoire de Paul lui-même, soit celle des Juifs (sous la Loi), soit celle d'Adam, soit celle de l'humanité entière<sup>159</sup>. Considérant le fait que Paul lui-même s'est considéré comme ayant été un modèle en termes de la pratique de la Loi et donc que l'expérience de Paul en relation à la Loi peut être représentative de celle de tout Juif sous la Loi, nous allons considérer que l'hypothèse selon laquelle l'« ἐγώ », dans ce passage, puisse se référer à Paul (avant sa conversion) comme étant équivalente à celle qui consisterait à dire que l'« ἐγώ » ici se réfère à tout Juif sous la Loi.

De même, si l'on considère que, selon l'épître aux Romains, et le chapitre 5 en particulier, l'humanité entière partage l'expérience de la chute d'Adam, l'on peut considérer les deux hypothèses selon lesquelles l'« ἐγώ » en Romains 7: 7-13 puisse se référer soit à Adam, soit à l'humanité toute entière, se réduisent à une seule. En conséquence, nous allons considérer les quatre hypothèses généralement étudiées sous

---

<sup>159</sup> L'« ἐγώ » étant ici considéré comme une figure rhétorique impersonnelle.

forme de deux: la première présentant l'« ἐγώ » comme se référant à l'histoire de Paul ou à celle de tout Juif en relation avec la Loi, la seconde présentant l'« ἐγώ » comme renvoyant à la situation d'Adam et à celle de tout humain face à la prise de conscience de l'interdit.

## II.2.2. L'« ἐγώ » comme relatant l'histoire de Paul et celle de tout Juif sous la Loi

La façon la plus naturelle de comprendre l'usage de la première personne du singulier en Romains 7: 7-13 serait que l'auteur soit en train de relater une expérience personnelle. En ce sens, l'« ἐγώ » représenterait Paul lui-même qui, en Romains 7: 7-13, se référerait à des événements précis de son histoire. L'usage de l'aoriste pourrait d'ailleurs encourager une telle interprétation. C'est ainsi que de nombreux commentateurs voient dans ce passage une description d'événements vécus par Paul en tant que Juif sous la Loi. S'appuyant sur 2 Corinthiens 5: 17 où Paul parle de nouveauté de vie pour ceux qui sont en Christ, Werner Kümmel<sup>160</sup> y voit une nette coupure établie par Paul entre sa vie d'avant sa conversion et sa vie d'après. De même, Martin Franzmann suggère que « Paul est en train de parler de son passé en tant que Juif »<sup>161</sup>.

De manière plus précise, d'autres commentateurs interprètent ces versets comme évoquant le passage de Paul de l'enfance à l'âge adulte. Le verset 9a (« ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ ») relaterait la période de l'enfance où Paul aurait été dispensé de la charge de la Loi<sup>162</sup>; et le verset 9b (« ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία

<sup>160</sup> Kümmel W.G. (1929), *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig, pp. 76-78. La position de Kümmel a été entre autres reprise par: Wrede W. (1962, 1904), *Paul*, Lexington, pp. 92-97; Black M. (1973), *Romans*, London, pp. 16-22.

<sup>161</sup> Franzmann M. (1968), *Concordia Commentary: Romans*, St. Louis, pp. 125-126.

<sup>162</sup> Cette période de la vie de Paul correspondrait donc à la période d'avant le *bar mitzvah* qui se produit vers l'âge de 12 ou 13 ans où tout jeune Juif s'affirme en tant qu'homme pouvant se soumettre à la Loi, en tant que « fils du commandement », voir W.D. Davies (1980), *Paul and Rabbinic Judaism*, Philadelphia, pp. 26-25.



ἀνέζησεν, ἐγὼ δὲ ἀπέθανον ») correspondrait au passage à la vie adulte où Paul serait soudainement tombé sous la coupe de la Loi. C'est en ce sens que C.K. Barrett interprète les versets 9-10 comme étant « le moment où le garçon (l'enfant) juif devient "un fils du commandement" et assume sa responsabilité devant la Loi. Avec sa nouvelle responsabilité légale, le péché a pris sa place dans l'expérience du garçon (de l'enfant) »<sup>163</sup>.

Toujours dans un sens autobiographique, Robert Gundry<sup>164</sup> voit dans ce passage, et notamment dans la notion de « désir » ou de « convoitise » (« ἐπιθυμία »), une référence à des désirs sexuels qui se seraient éveillés en Paul dans son adolescence.

Par ailleurs, tout en attribuant aux événements décrits par l'« ἐγὼ » une portée autobiographique, certains autres commentateurs interprètent le passage en des termes psychologiques. Paul aurait décrit ici les événements qui se sont produits vers la fin de sa période d'innocence, en raison notamment de la connaissance de la Loi et de la conscience du péché. Ainsi, le psychologue Antoon Vergote<sup>165</sup> a proposé une analyse psychologique de Romains, laquelle a été suivie par un certain nombre d'exégètes. Parmi ces derniers, on peut notamment citer Gerd Theissen qui affirme: « s'il y a des textes pauliniens qui peuvent être interprétés psychologiquement, ce sont bien ces chapitres (Romains 7 et 8) »<sup>166</sup>.

En effet, Theissen considère que Romains 7: 7-25 révèle un conflit que Paul aurait vécu dans son subconscient: les versets 7-13 renverraient à une période où Paul avait « une conscience incomplète du péché », et les versets 14-25 laisseraient percevoir la présence du fameux trio freudien: « le Moi » (= l'« ἐγὼ »), « le Surmoi » (= la Loi) et le « ça » (= la chair). Le conflit de Romains 7 consisterait donc en ce que le « Moi » (ou l'« ἐγὼ ») se révolte contre le « ça » (ou la chair) sous l'influence du

<sup>163</sup> Barrett C.K. (1962), *A commentary of the Epistle to the Romans*, London, pp. 143-144.

<sup>164</sup> Gundry R. (1980), "The Moral Frustration of Paul before his Conversion: Sexual Lust in Romans 7:7-25", in *Pauline Studies*, eds. Hagner D. et Harris M., pp. 228-245.

<sup>165</sup> Vergote A. (1971), "Vie, loi et clivage du Moi dans l'épître aux Romains 7", in *Exégèse et Herméneutique*, éd. Barthes R., Beauchamps P., Paris.

<sup>166</sup> Theissen G. (1987), *Psychological Aspects of Paul's Theology*, Philadelphia.

« Surmoi » (ou la Loi).

De leur côté, William Sanday et Arthur Headlam identifient les événements de Romains 7: 7-13 à une époque se situant avant que Paul soit parvenu à « la conscience de la Loi »<sup>167</sup>, et Adolf Deissmann, pour sa part, parle d'une « expérience de son enfance » par laquelle Paul serait resté « clairement marqué dans son âme même à un âge avancé »<sup>168</sup>.

Un autre type d'interprétation autobiographique de Romains 7: 7-13 consiste à dire que Paul, dans ce passage, relate une expérience qu'il a vécue au moment de sa rencontre avec Christ et de sa conversion sur la route de Damas. C'est la position de Michaël P. Middendorf<sup>169</sup> qui, considérant que Paul prononce ce discours après sa conversion, à un moment où il bénéficie de l'éclairage de l'Évangile sur la Loi, affirme que c'est seulement après la révélation du Christ dont il a bénéficié que Paul a pu concevoir la Loi comme étant un instrument au service du péché. Middendorf suppose ainsi que les yeux de Paul ont pu s'ouvrir sur la réalité de la signification de la Loi au cours des trois jours d'aveuglement consécutifs à sa rencontre avec Christ (Actes 9: 8-19). Il insiste sur le fait que cette expérience sur la route de Damas est restée vivante dans la mémoire de Paul et l'a profondément marqué pendant tout le reste de sa vie.

Middendorf appuie par ailleurs cette idée sur le fait que Paul a relaté son expérience de Pharisien avec fierté, appliquant des termes positifs à la Loi en laquelle il espérait trouver justification<sup>170</sup>. Il en déduit que Paul, dans sa vie de Pharisien, ne voyait nullement en la Loi un instrument de péché et de mort, et donc qu'il a pu avoir cette conception seulement après que Christ lui eut été révélé. C'est en ce sens que Middendorf conclut: « Le "je" est Paul, un homme qui autrefois trouvait sa fierté dans

<sup>167</sup> Sanday W. & Headlam A. (1902), *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, New York.

<sup>168</sup> Deissmann A. (1922), *St. Paul*, New York.

<sup>169</sup> Middendorf M.P. (1997), *The I in the Storm. A Study of Romans 7*, Saint Louis, pp. 158-171.

<sup>170</sup> Voir notamment: Actes 22: 3-4,19; 23: 6; 26: 5; 1Corinthiens 15: 19; Galates 1: 13-14; Philippiens 3: 4-9. Un des rares textes, en dehors de Romains 7, où Paul présente la Loi comme un instrument de mort est Galates 2: 19.

l'observance de la Loi. Mais le "je" est aussi le Paul qui, à travers l'intervention dramatique de Jésus Christ dans sa vie, est parvenu à reconnaître que "la Loi exerce sa seigneurie sur un homme aussi longtemps qu'il vit". Après sa conversion, il a dû clairement se rendre compte qu'il était lui-même le Juif sous la Loi, le Juif sans Christ »<sup>171</sup>.

D'autres commentateurs prétendent que l'« ἐγώ » en Romains 7: 7-13, au-delà de la personne même de Paul, s'applique à tout Juif dans son rapport à la Loi. Au travers de sa propre expérience avec la Loi, Paul aurait tenté d'expliquer comment le peuple d'Israël a vécu l'expérience de la Loi. C'est en ce sens que Douglas Moo avance l'idée que l'« ἐγώ » se réfère à l'expérience d'Israël avec la Loi<sup>172</sup>, et que Paul serait en train de parler au nom de toute la nation d'Israël, notamment lors de la réception de la Loi au Mont Sinaï<sup>173</sup>. Pour Moo donc, l'« ἐγώ » est une figure collective, « un corps collectif »<sup>174</sup> englobant tout Israël, Paul compris. Et si Paul est le référent, il ne l'est que dans un second sens, c'est-à-dire dans le sens où il est un membre du peuple d'Israël et qu'il a la même expérience de la Loi. Moo conclut que, au travers de l'usage de l'« ἐγώ », Paul s'est identifié « lui-même au peuple d'Israël, à l'expérience de son propre peuple »<sup>175</sup>.

A l'inverse, certains commentateurs, tout en acceptant l'idée selon laquelle l'usage de la première personne du singulier peut comporter une dimension rhétorique et supra-individuelle, persistent à affirmer que l'« ἐγώ » est, dans une grande mesure, autobiographique. C'est ainsi qu'en s'appuyant sur d'autres textes pauliniens comme 1 Cor 6: 12-20 et Galates 2: 18-21 où Paul fait aussi un usage abondant de la première personne du singulier, Jan Lambrecht soutient l'idée que Paul a bien vécu l'expérience qu'il exprime au travers de l'« ἐγώ ». Il écrit : « Paul est en train d'écrire à propos des choses qu'il a aussi vécues et endurées, que ce soit dans son fanatisme

<sup>171</sup> Middendorf M.P. (1997), *The I in the Storm. A Study of Romans 7*, Saint Louis, p. 171.

<sup>172</sup> Moo D. (1986), « Israël and Paul in Romans 7-12 », *NTS* 32, p. 123.

<sup>173</sup> Moo D. (1986), « Israël and Paul in Romans 7-12 », *NTS* 32, pp. 129-130.

<sup>174</sup> Moo D. (1986), « Israël and Paul in Romans 7-12 », *NTS* 32, p. 128.

<sup>175</sup> Moo D. (1986), « Israël and Paul in Romans 7-12 », *NTS* 32, p. 129.

pharisaïque (passé) ou son ardeur chrétienne (présente). Il a dû y avoir aussi en lui des conflits et des tensions »<sup>176</sup>. Dans le même sens, Willem K. Grossouw affirme: « Paul n'aurait pas pu décrire en Romains 7 la situation humaine d'une manière aussi authentique et dramatique s'il ne l'avait pas expérimentée... »<sup>177</sup>.

Notons par ailleurs que de nombreux commentateurs rejettent catégoriquement l'idée que l'« ἐγώ » en Romains 7: 7-13 puisse se référer à Paul ou à n'importe quel Juif. Ce rejet se fonde notamment sur le fait qu'aucun texte scripturaire ne confirme l'idée que les Juifs voyaient l'arrivée de la Loi comme ce qui vient mettre fin à leur vie. De plus, certains commentateurs mettent en doute l'idée selon laquelle une *bar mitzvah* aurait été pratiquée à l'époque de Paul. C'est en ce sens que Kümmel affirme qu'il est « impensable »<sup>178</sup> d'imaginer qu'un Juif puisse se considérer vivant en dehors de la Loi, et que la *bar mitzvah* n'existait pas à l'époque de Paul mais qu'elle a été instituée au Moyen-âge et que ce terme apparaît seulement une fois dans le Talmud. Kümmel précise même que les Juifs de l'époque de Paul se considéraient sous la Loi depuis leur naissance<sup>179</sup>. Enfin, Kümmel exclut que l'« ἐγώ » puisse renvoyer à la personne de Paul en raison du fait que, selon lui, les lecteurs de Paul auraient rejeté toute argumentation se rapportant exclusivement.

Quant à l'interprétation psychologique du passage, Richard Longenecker<sup>180</sup> soutient que la mort qui s'est produite avec l'arrivée de la Loi ne saurait être interprétée comme la fin de l'innocence paisible de l'enfance et la prise de conscience de la culpabilité. Pour ce qui concerne l'idée selon laquelle l'« ἐγώ » se référerait à Paul en tant que membre d'un « corps collectif » qui est la nation d'Israël, certains commentateurs<sup>181</sup> s'y opposent catégoriquement pour la simple raison que les

<sup>176</sup> Lambrecht J. (1992), *The Wretched "I" and Its Liberation: Paul in Romans 7 and 8*, Grand Rapids, p. 78.

<sup>177</sup> Grossouw W.K. (1964), « De verscheurde mens van Romeinen zeven », in *Vriendengave. Berdadus Kardinaal Alfrink aangeboden*, Utrecht, pp. 68-80.

<sup>178</sup> Kümmel W.G. (1929), *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig, p. 81.

<sup>179</sup> Kümmel W.G. (1929), *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig, p. 84.

<sup>180</sup> Longenecker R. (1964), *Paul*, New York.

<sup>181</sup> Bultmann R. (1967), « Romans 7 and Paul's Anthropology », in *The Old and New Man in the Letters of Paul*, Richmond. Voir aussi: Kümmel W. (1929), *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*,

caractéristiques de l'« ἐγώ » dans ce passage sont tout à fait contraires à la manière dont Paul décrit ailleurs Israël.

### II.2.3. L'« ἐγώ » en Romains 7: 7-13 comme une figure d'Adam et de l'humanité

Une autre interprétation possible de l'« ἐγώ » en Romains 7 :7-13 consiste à considérer ce passage comme un récit allégorique de la chute d'Adam, telle qu'elle est racontée dans Genèse 2-3. Adam, dont il était question au chapitre 5, prendrait ici la parole au travers de l'« ἐγώ », et au nom de toute l'humanité. Cette interprétation peut s'appuyer sur une série de correspondances entre les deux passages, notamment l'idée d'une époque sans loi, celle de la séduction et de la convoitise conduisant au péché. Nombreux sont les commentateurs<sup>182</sup> qui, s'appuyant sur ces correspondances, estiment que l'« ἐγώ » en Romains 7: 7-13 ne peut que se référer à Adam.

Stanislas Lyonnet<sup>183</sup> est l'un des commentateurs qui a le plus insisté sur les correspondances entre le récit de Romains 7: 7-13 et celui de la chute d'Adam. Il écrit : « Dans les deux cas (Genèse 2-3 et Romains 7), nous avons devant nous les mêmes personnes: (1) un homme, représentant de la race humaine et en qui cette race est entièrement incluse, si bien que cette race peut, de manière assez appropriée, être désigné par un *egô* (“Je”) ; (2) un commandement particulier, *entolê*, au singulier chez Paul aussi bien qu'en Genèse ; (3) le péché personnifié, *hê hamartia*, qui joue un rôle

---

Leipzig, p. 85.

<sup>182</sup>Voir notamment: Lyonnet S. (1962), « “Tu ne convoiteras pas” (Romans VII.7) », in *Neotestamentica et Patristica, Novum Testamentum Supplements*, vol. 6, Leiden, pp. 157-165; Idem (1963), « L'histoire du salut selon le chapitre 7 de l'épître aux Romains », *Bib* 43, pp.130-142; Bornkamm G. (1969), « Sin, Law and Death: An Exegetical Study of Romans 7 », in *Early Christian Experiences*, London; Hübner H. (1984), *Law in Paul's Thought*, Edinburg, pp. 70-76; Espy J. (1985), « Paul's “Robust Conscience” Reexamined », *NTS* 31; Grappe C. (2002), « Qui me délivrera de ce corps de mort ? L'esprit de vie! Romains 7, 24 et 8, 2 comme éléments de typologie adamique », *Bib* 83, pp. 372-392.

<sup>183</sup> Lyonnet S. (1963), « L'histoire du salut selon le chapitre 7 de l'épître aux Romains », *Bib* 43, pp.130-142.

analogue à celui du serpent en Genèse »<sup>184</sup>.

Käsemann, pour sa part, estime qu'Adam est le seul à pouvoir dire: « Sans la Loi je vivais, mais quand le commandement vint, le péché s'est vivifié et moi je mourus »<sup>185</sup>. Käsemann va jusqu'à dire que « méthodologiquement le point de départ devrait être qu'il y a une histoire supposée dans les versets 9-11 et que l'événement décrit ne peut au sens strict que se référer à Adam »<sup>186</sup>. Käsemann insiste: « Il n'y a rien dans ce passage qui ne corresponde à Adam et à Adam seul ». Notons que, plus loin, il ajoute néanmoins que ces événements décrivent une vérité générale applicable à « tous ceux qui se trouvent sous l'ombre d'Adam »<sup>187</sup>. Toute l'humanité après Adam et avant Christ aurait donc été condamnée de manière implacable à reproduire l'histoire de la chute d'Adam<sup>188</sup>.

L'interprétation de Kümmel selon laquelle l'« ἐγώ » serait une figure rhétorique visant à « représenter toute personne pour illustrer d'une manière vivante quelque chose d'universel »<sup>189</sup>, peut aussi entrer dans ce cadre. En effet, Kümmel considère que Paul a employé la première personne du singulier pour décrire des « expériences humaines générales »<sup>190</sup>. Cependant, bien que Kümmel rejette l'idée que l'« ἐγώ » puisse se référer directement à Paul ou à Adam, en affirmant qu'il représente une réalité « universelle », il inclut indirectement Paul et Adam dans cette universalité qui n'est autre que l'humanité.

En revanche, la principale objection qui a souvent été soulevée contre l'idée selon laquelle l'« ἐγώ » en Romains 7: 7-13 pourrait se référer à Adam est qu'il est

<sup>184</sup> Lyonnet S. (1963), « L'histoire du salut selon le chapitre 7 de l'épître aux Romains », *Bib* 43, p.133.

<sup>185</sup> Käsemann E. (1980), *Commentary on Romans*, Grand Rapid, p. 196.

<sup>186</sup> Käsemann E. (1980), *Commentary on Romans*, Grand Rapid, p. 196.

<sup>187</sup> Käsemann E. (1980), *Commentary on Romans*, Grand Rapid, p. 196.

<sup>188</sup> Käsemann E. (1980), *Commentary on Romans*, Grand Rapid, p. 197.

<sup>189</sup> Kümmel W.G. (1929), *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig, p. 89.

<sup>190</sup> Kümmel W.G. (1929), *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig, p. 89. C'est également l'avis de Leenhardt F. [(1961), *The Epistle to the Romans: A Commentary*, London, p. 184] selon qui Paul parle ici de « l'homme en général ».

clairement question dans ce passage de la Loi mosaïque et non pas de l'interdiction faite à Adam<sup>191</sup>. En effet, non seulement Paul parle clairement de la Loi, dont il veut à la fois montrer la valeur et la caducité dans son influence sur le croyant, mais il précise explicitement qu'il s'agit ici du Commandement (« ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν, ἐγὼ δὲ ἀπέθανον v. 9b »).

De plus, au verset 7, Paul cite littéralement le dixième Commandement<sup>192</sup>, tout en précisant que c'est ce que la Loi dit. On peut d'ailleurs ajouter que, dans ce passage, Paul fait comme si toute la Loi se réduisait à ce seul Commandement et fonde là-dessus toute son argumentation. De ce point de vue, il est difficile de soutenir qu'il ne fait pas ici directement référence à la Loi mosaïque. Et même si la convoitise pourrait indirectement trouver sa place dans le récit de la chute d'Adam en Genèse 2-3, on est bien obligé d'admettre que Paul a directement affaire ici avec la Loi mosaïque. De plus, si certains commentateurs s'appuient sur la conception midrashique selon laquelle la Torah existait bien avant la création et que l'interdiction imposée à Adam était aussi une forme de la Torah<sup>193</sup>, cette idée se trouve contredite par les affirmations pauliniennes en Romains 5: 13-14 selon lesquelles la Loi n'est venue qu'avec Moïse.

Par ailleurs, à cela peut s'ajouter l'argument de Theissen<sup>194</sup> selon lequel le récit de la chute d'Adam est décrit en termes externes tandis que celui en Romains 7: 7-11 se produit à l'intérieur de l'« ἐγὼ ». En effet, il n'y a ici aucune référence à Eve, au serpent, à l'arbre, au fruit etc. Theissen ajoute aussi le fait que, dans Romains 7: 7-11, le péché est décrit en termes de processus intérieur (« ἐν ἐμοί » v. 8), tandis que, en Genèse 2-3, Adam est présenté comme étant personnellement innocent et que c'est

---

<sup>191</sup> Parmi les commentateurs qui ont catégoriquement réfuté l'identification de l'« ἐγὼ » en Romains 7: 7-13 à Adam figure Moo D. (1986), « Israël and Paul in Romans 7-12 », *NTS* 32, pp. 123-125 notamment.

<sup>192</sup> Le verset 7 est donc à comparer avec Exode 20: 17.

<sup>193</sup> Voir, par exemple, *Midrash Rabbah: Genesis*, tr. H. Freedman et M. Simon, London, (1939), p. 56, où la Torah est présentée comme existant bien avant la création du monde

<sup>194</sup> Theissen G. (1987), *Psychological Aspects of Paul's Theology*, Philadelphia, pp. 202-203.

le serpent qui apporte au monde la connaissance du péché<sup>195</sup>.

De son côté, Middendorf<sup>196</sup> considère que le seul lien textuel qui existe entre les deux textes serait l'idée de tromperie ou de séduction retrouvée en Romains 7: 11 (« ἐξηπάτησέν ») et en Genèse 3: 13 (« ἠπάτησέν »). Mais Middendorf voit ici un lien insuffisant pour considérer qu'il y ait correspondance entre les deux passages. Il s'appuie sur 1 Timothée 2: 13-14 où il y a une référence explicite à la chute et où Paul précise que ce n'est pas Adam qui a été séduit mais bien Eve. Il en conclut que, si l'on admet que l'« ἐγώ » de Romains 7: 7-13 représente Adam, l'on doit aussi supposer que, de manière paradoxale, Paul tire des conclusions contradictoires du même texte de la Genèse. Un autre argument de Middendorf contre l'idée que l'« ἐγώ » de Romains 7: 7-13 représente Adam est qu'il est difficile de considérer qu'Adam est le référent de l'« ἐγώ » en Romains 7: 14-25, et donc qu'il est problématique d'avancer que l'« ἐγώ » en Romains 7: 7-13 a une identité différente de celui en Romains 7: 14-25<sup>197</sup>.

#### II.2.4. Conclusion

En guise de conclusion à cette première partie de l'analyse de l'identité de l'« ἐγώ » en Romains 7: 7-8: 2, l'on peut tout d'abord retenir que le texte nous autorise uniquement les certitudes suivantes : tout d'abord, quelle que soit l'identité que l'on puisse attribuer à l'« ἐγώ » en Romains 7: 7-13, l'on est bien obligé d'admettre que, d'une manière ou d'une autre, il comporte aussi une *dimension subjective* et que Paul, qu'il ait aussi à l'esprit l'histoire de tous les Juifs ou le récit de la chute d'Adam, se trouve également impliqué dans le drame qu'est le lot de l'« ἐγώ » en Romains 7:7-13. De plus, l'on ne saurait ignorer est qu'il y a effectivement de fortes similarités entre le récit de la chute d'Adam et celui de la mort de l'« ἐγώ » en Romains 7: 7-13.

<sup>195</sup> Theissen G. (1987), *Psychological Aspects of Paul's Theology*, Philadelphia, p. 203.

<sup>196</sup> Middendorf M.P. (1997), *The I in the Storm. A Study of Romans 7*, Saint Louis, p. 171.

<sup>197</sup> Middendorf M.P. (1997), *The I in the Storm. A Study of Romans 7*, Saint Louis, p. 143.



Mais de là à affirmer avec certitude, à l'instar de Käsemann, que le référent est Adam et ne peut être qu'Adam, c'est trouver dans le texte ce qui est pourtant loin d'être si évident.

Pour comprendre ce que représente l'« ἐγώ » en Romains 7: 7-13, il suffit d'imaginer un lecteur lisant ce passage et ignorant toute culture judaïque, ne connaissant ni l'histoire de la chute d'Adam ni celle de Paul<sup>198</sup>. Ce lecteur prendrait le texte pour ce qu'il est, à savoir une explication rationnelle<sup>199</sup> sur la naissance (la cause, l'origine) du péché ou de la désobéissance. Il verrait dans ce texte une explication générale qui expose le processus par lequel le péché survient. Le péché ou la transgression existe, comme Paul ne cesse de le répéter, du fait même de l'existence de la Loi. Comment est-on passé de l'existence de la Loi à celle du péché (dont le corollaire est la mort)? Voilà le processus que Paul expose au travers de l'« ἐγώ » en Romains 7 :7-13. Et notre lecteur ignorant mais rationnel<sup>200</sup> aurait instinctivement compris le drame de l'« ἐγώ » en Romains 7: 7-13 et admis que c'est bien là aussi son sort.

Venons maintenant à la question qui consiste à se demander pourquoi Paul se sert de la première personne du singulier, de l'« ἐγώ », pour expliquer en Romains 7: 7-13 comment adviennent le péché et la mort. C'est cette question qui permet de comprendre que l'usage de l'« ἐγώ » ici est dû notamment au fait que Paul parle d'une réalité qu'il connaît bien, d'une expérience qu'il a très probablement vécue, vu le rôle que la Loi a toujours joué dans sa propre vie. Mais alors pourquoi les connotations adamiques dans l'explication de l'avènement du péché et de la mort? Cette question, avant de pouvoir trouver une réponse, en suscite une seconde qui lui est associée : pourquoi présenter sous forme de récit une explication causale?

---

<sup>198</sup> Nous ne renvoyons pas ici nécessairement aux destinataires de l'épître aux Romains, mais plus à un lecteur atemporel. Toutefois, il n'est pas à exclure que, même si les pagano-chrétiens étaient vraisemblablement assez familiers de la culture judaïque, certains nouveaux convertis de l'Eglise de Rome, venant du monde pagano-hellénique, puissent lire Romains 7:7-13 comme une simple démonstration logique, sans se référer spontanément à un quelconque arrière-plan judaïque.

<sup>199</sup> Il s'agit bien d'une démonstration logique.

<sup>200</sup> Répétons que la compréhension du texte relève tout d'abord de la logique.

Ces deux questions nous permettent d’esquisser une idée que nous aurons à développer plus loin : ce qui est en cause dans ce passage, ce n’est ni l’« ἐγώ », ni même la Loi dont il est pourtant question, mais c’est le péché qui est « personnellement » responsable de sa propre existence, de sa propre vivification, et de la mort de l’individu (l’« ἐγώ »). *L’objectif de Paul ici est de mettre la Loi et l’individu (l’« ἐγώ ») hors de cause, et de rendre le péché directement responsable de son propre avènement et de la mort de l’individu.* Le verset 13 constitue à la fois une conclusion (à ce qui précède) et une introduction (à ce qui suit) en insistant sur cette idée: c’est le péché (et non pas la Loi ou l’individu) qui a conduit à pécher « afin qu’il se manifestât (pour ce qu’il est, c’est-à-dire) comme péché (« Ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία, ἵνα φανῆ ἁμαρτία ») en donnant la mort à l’individu par ce qui est bon (« διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον »), et que, par le commandement, le péché devînt condamnable au plus au point (« ἵνα γένηται καθ’ ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς »).

On peut maintenant comprendre comment, dans ce procès où la Loi et l’individu sont mis hors de cause, et où le péché est condamné de la manière la plus ferme, Paul a été amené à s’inspirer du récit de la chute d’Adam où d’ailleurs celui-ci est présenté comme étant presque innocent dans le drame qui lui a été fatal. Par conséquent, sans aller jusqu’à dire que Paul fait ici parler Adam, il apparaît que l’« ἐγώ » dans ce passage se présente comme une appropriation ou une « intériorisation »<sup>201</sup> par Paul de l’histoire adamique<sup>202</sup>. En définitive, on peut dire que, dans son explication de l’avènement du péché et de la mort, Paul opère une transposition, un transfert de ce qui s’est passé avec la transgression de l’interdit par Adam dans ce qui a pu se passer avec la transgression de la Loi mosaïque.

<sup>201</sup> Theissen G. (1987), *Psychological Aspects of Paul’s Theology*, Philadelphia, p. 206.

<sup>202</sup> Si le rapprochement avec le récit de la chute d’Adam peut, dans une certaine mesure, s’avérer légitime, toutefois, elle ne constitue pas une clé pour la compréhension du texte, laquelle, rappelons-le, relève avant tout de la logique. Paul ne fait qu’expliquer ici sous forme narrative ce qu’il n’a jamais cessé d’affirmer (donc ce qu’on savait déjà: voir, par exemple, Rom 3: 21c; 5: 20a; 6: 14), à savoir que la Loi favorise ou donne lieu au péché. Comment, en effet, pécherait-on contre la Loi en l’absence de cette dernière? Le récit ici ne sert donc qu’à nous expliquer le processus par lequel la Loi est transformée en instrument de péché.

### II.3. L'« ἐγώ » en Romains 7: 14-25

#### II.3.1. Introduction

L'enjeu de la question de l'identité de l'« ἐγώ » dans ce passage réside dans le fait de savoir si l'« ἐγώ » se réfère à la situation de l'auteur au moment où il parle, ou s'il s'agit d'une référence à sa vie passée de Juif sous la Loi. En effet, s'il apparaît clair que les événements décrits dans les versets 7-13 se réfèrent au passé, le temps présent utilisé dans Romains 7: 14- 8: 2 donne à penser que l'auteur pourrait être en train de décrire une expérience vivante et vécue au moment de l'énonciation du discours.

A ces deux hypothèses d'interprétation est souvent associée la question suivante: l'« ἐγώ » en Romains 7: 14-25 décrit-il la situation d'un incroyant ou celle d'un croyant ? Cette question suppose que si, dans ce passage, l'« ἐγώ » renvoie à une expérience de l'auteur avant sa conversion, cette expérience pourrait être celle de n'importe quel non-croyant; par ailleurs si l'« ἐγώ » renvoie ici à une expérience présente de l'apôtre, vécue au moment où il parle, cela suppose que n'importe quel croyant pourrait également s'approprier une telle expérience. Nous voyons donc que les quatre hypothèses que nous venons de mentionner (l'« ἐγώ » comme Paul avant sa conversion, Paul après sa conversion, tout non-croyant, tout croyant) peuvent se résumer en deux hypothèses: l'« ἐγώ » comme Paul avant sa conversion ou tout non-croyant, l'« ἐγώ » comme Paul après sa conversion ou tout croyant.

Une autre hypothèse qui est parfois envisagée consiste à voir dans l'usage de l'« ἐγώ » une forme rhétorique ou impersonnelle qui ne se réfère à personne en particulier ou qui désigne tout le monde<sup>203</sup>. Bien que les commentateurs qui avancent

---

<sup>203</sup> Kümmel W.G. (1929), *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig, p. 132: « Personne ou tout le monde (n'est le sujet) ».

cette hypothèse rejettent l'idée que Romains 7 puisse renvoyer à une expérience spécifique de Paul, il est tout de même contradictoire d'avancer que l'« ἐγώ » puisse représenter tout le monde et exclure (de cette universalité de l'« ἐγώ ») celui-là même qui l'a prononcé. Si donc l'on admet que l'« ἐγώ » peut renvoyer à l'universalité du genre humain, l'on doit supposer que l'auteur est lui-même inclus dans cette universalité. Car Paul ne saurait intentionnellement décrire, au travers de l'« ἐγώ », une réalité applicable à l'universalité du genre humain sans s'y reconnaître. L'on voit donc que *toute extrapolation de l'interprétation de l'identité de l'« ἐγώ » au-delà d'une référence à son auteur doit aussi, d'une manière ou d'une autre, inclure en tout premier lieu Paul lui-même.*

### II.3.2. L'« ἐγώ » comme se référant à Paul avant sa conversion ou à tout non-croyant

Cette hypothèse consiste à voir dans l'« ἐγώ » de Romains 7: 14-25 une référence à Paul dans sa vie de Pharisien avant sa rencontre avec Christ et suppose par ailleurs que les versets 7-13 correspondent à la période de l'enfance de Paul. Les commentateurs qui voient dans Romains 7: 14- 25 une référence à la vie de Paul avant sa conversion se répartissent en deux groupes: certains pensent que Paul décrit dans ce passage le regard qu'il portait sur sa vie de Pharisien avant sa conversion, et d'autres affirment qu'il s'agit du regard que Paul porte sur sa vie passée après sa conversion. Même en admettant que l'« ἐγώ » représente Paul avant sa conversion, tout dépend du point de vue de l'« ἐγώ », de la situation ou du temps de l'énonciation, c'est-à-dire si l'« ἐγώ » qui s'exprime se place avant la conversion de Paul ou après sa conversion.

C'est ainsi que Sanday et Headlam<sup>204</sup> considèrent que Romains 7: 14-25 décrit

---

<sup>204</sup> Sanday W. & Headlam A. (1902), *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, New York, p. 186.

une expérience de Paul avant sa conversion, et telle qu'il l'a vécue et comprise à cette période de sa vie. Pour sa part, Hendrich Weinel<sup>205</sup> y voit une description d'une période dramatique dans la vie de Paul, laquelle correspondrait à l'époque où Paul était Pharisien et persécuteur de l'Eglise. Cette période correspondrait ainsi à une étape préparatoire à la conversion de Paul. Par ailleurs, s'appuyant sur des textes de Qumran<sup>206</sup> où il est question de lutte en l'homme entre les forces du bien et les forces du mal, William D. Davies<sup>207</sup> soutient que Paul serait probablement en train de décrire en Romains 7: 14-25 l'expérience de sa lutte contre les forces du mal. Davies affirme même que Paul décrit son expérience en ayant vraisemblablement à l'esprit la doctrine des « deux penchants » (avec des inclinations bonnes et mauvaises (un *yetzer tob* et un *yetzer hara*) dont les traces se retrouvent dans les textes de Qumran et dans le judaïsme paratestamentaire contemporain de Paul.

D'autres commentateurs, tout en considérant également que l'« ἐγώ » de Romains 7: 14-25 renvoie à Paul avant sa conversion, précisent qu'il s'agit ici d'un regard que Paul jette sur sa vie passée une fois qu'il a rencontré Christ. Ce serait donc avec le regard de la foi que Paul pourrait voir sa vie de Pharisien comme étant misérable et dramatique. C'est en ce sens que Johan C. Beker<sup>208</sup> écrit : « En Romains 7, Paul regarde de manière rétrospective la condition objective de son ancienne vie juive ». De son côté, Theissen<sup>209</sup> affirme que Romains 7: 17-24 est « une rétrospection sur un état non-régénéré ». Il soutient que, d'un point de vue psychologique, ce qui est décrit dans ces versets constitue un « processus progressif de prise de conscience d'un ancien conflit inconscient avec la Loi »<sup>210</sup>.

De plus, à l'instar de Beker<sup>211</sup>, Theissen s'appuie sur le fait que, dans ce

<sup>205</sup> Weinel H. (1906), *St Paul*, New York, tr. G. Bienemann.

<sup>206</sup> *IQS* 3: 13-4: 26.

<sup>207</sup> Davies W.D. (1980), *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, Philadelphia.

<sup>208</sup> Beker J.C. (1980), *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia, p. 241.

<sup>209</sup> Theissen G. (1987), *Psychological Aspects of Paul's Theology*, Philadelphia, pp. 222, 265.

<sup>210</sup> Theissen G. (1987), *Psychological Aspects of Paul's Theology*, Philadelphia, p. 234.

<sup>211</sup> Beker J.C. (1980), *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia, pp. 240-241.

passage, « il n’y a pas de fondements linguistiques ou stylistiques qui autorisent à exclure la personne de Paul de l’*ἐγώ* » pour conclure que l’expérience qui est décrite est celle de Paul lui-même<sup>212</sup>. Theissen considère ainsi que le processus conflictuel inconscient décrit dans les versets 7-11 devient progressivement conscient dans les versets 14-24, mais que le conflit conscient n’était nullement une préparation ou une transition à la conversion de Paul<sup>213</sup>.

Par ailleurs, certains commentateurs qui soutiennent que l’*ἐγώ* renvoie à Paul avant sa conversion y voient également une représentation de tout homme non-régénéré ou une figure de l’humanité sans Christ. C’est ainsi que James Stewart affirme que Romains 7 décrit « l’expérience d’une vie nécessitant toujours d’être régénérée »<sup>214</sup>. Dans le même sens, Johannes Weiss écrit: « Quel but la nouvelle naissance et la rédemption auraient pu avoir si elles ne pouvaient pas changer la condition malheureuse de conflit intérieur et d’esclavage? »<sup>215</sup>. Notons aussi que de nombreux commentateurs<sup>216</sup> qui considèrent l’*ἐγώ* comme une figure de l’humanité sans Christ excluent la possibilité qu’il puisse renvoyer également à la personne de Paul. Influencés surtout par Kümmel<sup>217</sup>, ces commentateurs se fondent notamment sur la thèse selon laquelle le discours de Paul en Romains 7 comporte un double arrière-fond culturel : d’un côté un arrière-fond biblique et juif, de l’autre un arrière-fond grec et hellénistique.

Pour ce qui concerne l’arrière-fond biblique, ces commentateurs prétendent que Romains 7 serait une allusion à Genèse 2-3 car les deux passages sont structurés

<sup>212</sup> Theissen G. (1987), *Psychological Aspects of Paul’s Theology*, Philadelphia, p. 234.

<sup>213</sup> Theissen G. (1987), *Psychological Aspects of Paul’s Theology*, Philadelphia, pp. 235-237.

<sup>214</sup> Stewart J. (1975), *A man in Christ: The Vital Elements of St. Paul’s Theology*, New York, p. 99.

<sup>215</sup> Weiss J. (1937), *The History of Primitive Christianity*, New York, p. 515, n. 4.

<sup>216</sup> Kümmel W.G. (1929), *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig; Lyonnet S. (1963), « L’histoire du salut selon le chapitre 7 de l’épître aux Romains », *Bib* 43; Lambrecht J. (1992), *The Wretched „I” and its Liberation, Paul in Romans 7 and 8*, Louvain; Shogren M.J. (2000), “The Wretched Man of Romans 7: 14-25 as Reductio ad absurdum”, *EVQ* 72, pp. 119-134; Romanello S. (2000), *Una legge buona ma impotente. Analisi retorico-letteraria di Rm 7,7-25 nel suo contesto*, Bologna; Aletti J.-N. (1998), « La loi sainte au service du péché », in *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains*, Paris, pp. 136-165; idem, (2002) « Rm 7.7- 25 encore une fois : enjeux et propositions », *NTS* 48, pp. 358-376.

<sup>217</sup> Kümmel W.G. (1929), *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig.

selon la logique : précepte, convoitise, mort. La raison de cette allusion à la Genèse serait de rappeler au Juif qu'il se situe dans l'humanité adamique, où le péché reste plus fort que le commandement, et donc qu'il est au même niveau que le reste de l'humanité (provenant d'Adam). En outre, ces commentateurs soutiennent que Romains 7 pourrait aussi s'inspirer de la doctrine des deux penchants (avec des inclinations bonnes et mauvaises) du judaïsme paratestamentaire contemporain de Paul.

Par ailleurs, ces commentateurs s'accordent également sur le fait que Romains 7: 14-25 pourrait comporter un arrière-fond hellénistique et reflète la philosophie populaire grecque contemporaine de Paul. Il y aurait ainsi en Romains 7 la présence d'un *topos* grec : l'impuissance de la volonté face à la passion (le phénomène de l'*akratès* ou *akrasia*). En Romains 7: 14-25, Paul serait en train de reproduire cette idée d'*akrasia* retrouvée dans la *Médée* (vers 1079-80) d'Euripide, et aussi dans les *Entretiens* d'Epictète (un auteur contemporain de Paul). Enfin, ces commentateurs fondent l'idée de la présence de ce double arrière-fond culturel sur l'existence d'un parallélisme entre les versets 14-17 et 18-20, le premier membre renvoyant aux Juifs, le second aux Grecs. Paul se serait adressé à deux catégories de personnes, tout d'abord aux Juifs, puis aux Grecs, dans le même passage, en procédant à la répétition d'une même idée mais tout en l'adaptant aux cultures de chaque catégorie.

A ce point de notre analyse, il est important de souligner que, lorsque ces commentateurs, Kümmel en particulier, formulent une interprétation purement rhétorique de l'« ἐγώ » et affirment que celui-ci ne se réfère à personne en particulier ou bien qu'il se réfère à tout le monde (toute l'humanité sans Christ)<sup>218</sup>, ils rejoignent indirectement la position qui consiste à dire que l'« ἐγώ » renvoie à Paul et à tout non-croyant. En effet, bien que Kümmel rejette l'idée que Romains 7 puisse renvoyer à une expérience spécifique de Paul, il sous-entend indirectement que l'« ἐγώ » se réfère à Paul avant sa conversion en affirmant que « la personne décrite ici peut être

---

<sup>218</sup> Kümmel W.G. (1929), *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig, p. 134.

seulement un non-chrétien, c'est-à-dire une personne vivant sous la Loi »<sup>219</sup>. En voyant donc dans l'« ἐγώ » toute personne non-croyante qui s'efforce d'obéir à la Loi mais qui n'y arrive pas parce que la Loi l'a rendue prisonnière, Kümmel inclut indirectement Paul dans l'identité de l'« ἐγώ ». Car, même si Kümmel a raison en disant que l'« ἐγώ » de Romains 7 ne correspond nullement à la description que Paul fait par ailleurs de sa vie de Pharisien, il y a une certaine incohérence à supposer que cet « ἐγώ », représentant la vie de n'importe quel non-croyant sous la Loi, puisse exclure celle de Paul.

En effet, comment Paul se serait-il exclu d'une universalité qu'il a lui-même formulée, qui plus est, à la première personne, et avec l'usage insistant de l'« ἐγώ »? Et pourquoi Paul échapperait-il à ce principe général et implacable qui veut que le péché se serve de la Loi pour donner la mort ? L'on voit donc que, *même en admettant que l'« ἐγώ » ne renvoie pas à une expérience spécifique de Paul, l'on est bien obligé de reconnaître que l'auteur ne pouvait pas s'exclure de ce qu'il présente comme une réalité nécessaire et universelle*, à savoir que le péché – dont l'individu (l'« ἐγώ ») est esclave – détourne la Loi (qui est bonne et spirituelle) pour conduire l'individu (l'« ἐγώ ») à pratiquer le mal qui est en lui.

Soulignons que la position de Kümmel a été suivie dans une plus ou moins grande mesure par de nombreux commentateurs. Bultmann, par exemple, voit dans Romains 7 une parfaite formulation par Paul de ce que peut être l'existence humaine sans Christ<sup>220</sup>. Il affirme que l'objectif de Paul dans ce passage est de montrer à quel point le péché et la Loi déterminent la nature humaine<sup>221</sup>. Selon Bultmann, celle-ci est caractérisée par le fait que l'homme veut la vie mais qu'il se trouve conduit à la mort en raison du fait que la Loi l'a induit en erreur en lui faisant croire qu'il peut « devenir juste devant Dieu par l'observation de la Loi »<sup>222</sup>. L'objectif de Paul dans Romains 7:

<sup>219</sup> Kümmel W.G. (1929), *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig, p. 134.

<sup>220</sup> Bultmann R. (1951), *Theology of the New Testament*, New York, vol. 1, p. 191.

<sup>221</sup> Bultmann R. (1967), "Romans 7 and Pauline Anthropology", in *The Old and New Man in the Letters of Paul*, Richmond, p. 41.

<sup>222</sup> Bultmann R. (1967), "Romans 7 and Pauline Anthropology", in *The Old and New Man in the Letters of Paul*, Richmond, pp. 35, 43.



14-25 serait de montrer l'impossibilité pour l'homme de se justifier lui-même.

Notons par ailleurs que de nombreuses objections ont été faites à l'hypothèse selon laquelle l'« ἐγώ » de Romains 7: 14-25 se référerait à Paul avant sa conversion ou à tout individu non-croyant. Le plus significatif consiste à dire que l'« ἐγώ », tel qu'il se présente dans ce passage, se différencie complètement de la description que Paul donne de lui-même avant sa conversion. En effet, même se plaçant maintenant d'un point de vue croyant, Paul révèle en maintes occasions dans ses lettres que, dans sa vie de Pharisien, il était en parfaite harmonie avec la Loi, qu'il prétend d'ailleurs avoir réussi à mettre en pratique mieux que personne. On peut aisément remarquer que des passages tels que Philippiens 3: 5-6 ou Galates 1: 13-14 s'écartent complètement de l'idée de lutte tragique de Romains 7 où l'« ἐγώ » est déchiré entre sa volonté et son plaisir de pratiquer la Loi d'un côté, et, de l'autre, son incapacité naturelle (en raison de sa nature charnelle et vouée à l'esclavage du péché) de la pratiquer<sup>223</sup>.

En effet, comme le souligne Leenhardt, « 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 Loi »<sup>224</sup>. Et Middendorf<sup>225</sup>, pour sa part, de préciser que jamais Paul n'aurait considéré ou vécu la Loi comme une « Loi de péché » (7: 23, 25). Bien au contraire, il y voyait une source de justice dont il n'avait pas à rougir (Romains 9: 30-10 :5 ; Philippiens 3 :6). Avant sa conversion, Paul pensait effectivement qu'il était capable de mettre toute la Loi en pratique, et il vivait en accord avec les règles strictes de la Loi, avec « la tradition de (ses) pères » (Actes 22: 3, 23: 6, 26: 5; Galates 1: 14).

Pour ce qui concerne la proposition de Davies de rapprocher Romains 7 de la

---

<sup>223</sup> On pourrait d'ailleurs faire des objections similaires à l'idée que l'« ἐγώ », dans ce passage, renvoie, au-delà de Paul, à tous les non-croyants. Comment concilier, en effet, la description que fait Paul sur la dépravation généralisée et la perversion de toute l'humanité, à la fois païenne et juive (Romains 1: 18-3: 23), avec l'ardent désir de faire le bien et le plaisir à la Loi de Dieu qui animent l'« ἐγώ » de Romains 7: 14-25?

<sup>224</sup> Leenhardt F.J. (1995), *L'épître de Saint Paul aux Romains*, Genève, p. 104.

<sup>225</sup> Middendorf M.P. (1997), *The I in the Storm. A Study of Romans 7*, Saint Louis, p. 173-175.

doctrine des “deux penchants” en l’homme telle que l’attestent des textes de Qumran, des commentateurs<sup>226</sup> s’y sont opposés en raison du fait que cette conception n’a pas vraiment d’équivalent en Romains 7 et que, pour Paul, tandis que l’attraction vers le mal réside en l’homme, le désir de faire le bien semble venir du dehors, de la connaissance de la Loi. Quant à l’interprétation psychologique proposée par Theissen, certains commentateurs l’ont rejetée en avançant l’idée que Paul s’engage ici dans un débat théologique concernant la Loi qui n’a aucun rapport avec la psychologie. C’est en ce sens que Beker écrit: « Nous ne pouvons pas revenir à des spéculations au sujet de la psyché de Paul qui se trouverait par derrière les textes. Les spéculations sur la rencontre de Paul avec “le mauvais penchant” (*yetzer harah*) après sa jeunesse innocente ou sur sa *bar mitzvah* et les frustrations en rapport avec la Loi qui en résulteraient sont illégitimes et n’ont aucun fondement dans le texte »<sup>227</sup>.

Une autre objection qui est souvent formulée contre l’hypothèse selon laquelle Romains 7: 14-25 renverrait au passé de Paul (sa vie avant sa rencontre avec Christ) est le changement de temps opéré à partir du verset 14. En effet, comme nous l’avons déjà souligné, alors que l’auteur s’exprime au passé (à l’aoriste) dans les versets 7-13, il utilise le temps présent dans le reste du chapitre et même le futur au verset 24b. Certains commentateurs<sup>228</sup> se fondent donc sur ce changement de temps pour affirmer que ce passage ne saurait renvoyer à la vie passée de Paul. Enfin, une dernière objection majeure à l’hypothèse selon laquelle l’« ἐγώ » de Romains 7: 14-25 se référerait à la période d’avant la conversion de Paul est le fait que, après avoir appelé à la délivrance au verset 24 et rendu grâce à Dieu par Jésus Christ au verset 25a (ce qui peut sous-entendre que cette délivrance s’est produite), Paul conclut en 25b sur l’antagonisme qui a marqué les versets 14 à 24 et laisse entendre que, même étant délivré, il subsiste encore en lui une lutte contre l’esclavage du péché.

---

<sup>226</sup> Barrett C.K. (1962), *A Commentary on the Epistle to the Romans*, London, p. 148; Beker J.C. (1980), *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia, p. 237.

<sup>227</sup> Beker J.C. (1980), *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia, p. 237.

<sup>228</sup> Cranfield C.E.B. (1975), *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Edinburg, vol. 1, pp. 344; Barth K. (1933), *The Epistle to the Romans*, New York, p. 270.

Notons aussi que les commentateurs qui soutiennent que l'« ἐγώ » de Romains 7 :14-25 renvoie à la période d'avant la conversion de Paul sont allés jusqu'à réorganiser le passage et placer le verset 25b avant le verset 24. Telle est, par exemple, la proposition de James Moffatt qui prétend « restaurer le verset 25b à sa position logique et première »<sup>229</sup>. S'il est vrai que la suggestion de Moffatt conférerait au texte une certaine logique, il importe cependant de ne pas changer la disposition du texte pour le seul motif de pouvoir affirmer que l'« ἐγώ » de Romains 7: 14-25 renvoie à Paul avant sa conversion. D'ailleurs, comme le souligne Ernest Best, « aucun manuscrit ne fournit de témoignage qui autoriserait à placer le verset 25b dans une position autre que là où il se trouve »<sup>230</sup>.

### II.3.3. L'« ἐγώ » comme se référant à Paul après sa conversion ou à tout croyant

Les arguments qui sont généralement avancés contre une interprétation de l'« ἐγώ » de Romains 7: 14-25 comme se référant à Paul avant sa conversion sont naturellement présentés comme soutenant l'hypothèse selon laquelle l'« ἐγώ », dans ce passage, peut renvoyer à Paul après sa conversion. D'ailleurs, cette dernière hypothèse est souvent présentée comme « la façon la plus naturelle de lire » le passage<sup>231</sup>. En effet, le temps présent utilisé dans les versets 14-25, à l'inverse du récit à l'aoriste présenté dans les versets 7-13, donne à penser que l'usage emphatique et insistant de l'« ἐγώ » renvoie à une réalité présente<sup>232</sup>. Bien plus, certains

<sup>229</sup> Moffatt J. (1935), *A New translation of the Bible Containing the Old and the New Testament*, New York, p. 194. Voir aussi Bultmann R. (1947), «Glossen in Römerbrief », *Theologische Literaturzeitung* 72, pour qui le verset 25b serait une glose tardive.

<sup>230</sup> Best E. (1967), *The Letter of Paul to the Romans*, Cambridge, p. 84.

<sup>231</sup> Espy J. (1985), « Paul's "Robust Conscience" Reexamined », *NTS* 31, p. 168. Voir aussi: Murray J. (1959), *The Epistle to the Romans: The English Text with Introduction, Exposition and Notes*, Grand Rapids, p. 257; Middendorf M.P. (1997), *The I in the Storm. A Study of Romans 7*, Saint Louis, p. 36.

<sup>232</sup> En plus d'Espy J. (1985), « Paul's "Robust Conscience" Reexamined », *NTS* 3, pp. 172-175 et de Murray J. (1959), *The Epistle to the Romans: The English Text with Introduction, Exposition and*

commentateurs insistent sur le fait qu'il n'y a aucune raison qui pourrait contraindre à abandonner une telle interprétation. C'est, par exemple, l'avis de Franzmann qui écrit: « Le "Je" emphatique doit renvoyer à Paul lui-même comme il est au moment où il écrit [...]. S'il n'est pas compris comme Paul au moment où il parle, comme une expérience présente, le cri du verset 24 "Misérable homme que je suis..." est théâtral et inapproprié ».

En effet, un des arguments majeurs utilisé en faveur de la thèse selon laquelle l'« ἐγώ » renvoie à Paul après sa conversion est la dimension personnelle du « Je » et l'insistance avec laquelle l'auteur s'implique dans cette confession. C'est en ce sens que Middendorf<sup>233</sup> propose d'analyser l'implication de la personne de Paul dans son usage de l'« ἐγώ » en procédant à une comparaison entre l'usage de la première personne dans d'autres textes pauliniens et celui de Romains 7.

De plus, Middendorf suggère de comparer le portrait que fait Paul (l'apôtre) de lui-même par ailleurs avec les caractéristiques de l'« ἐγώ » en Romains 7. Il souligne que l'un des faits qui a souvent été négligé est que Paul, même se proclamant « apôtre des Gentils » (Romains 11: 13; 15: 16, 20), s'est toujours considéré comme un Israélite ou un Juif (Romains 9: 3, 11: 1, 14; 2 Cor 11: 22), et que, bien que se déclarant non sous la Loi (1 Cor 9 :20), il a toujours maintenu sa connexion avec la Loi qu'il n'a d'ailleurs jamais reniée (1 Cor 9 :21), au point que, s'adressant à ses frères Juifs, il déclare : « Hommes frères, je suis Pharisien, fils de Phariséens » (Actes 23 :6), ou encore : « Je sers le Dieu de mes pères [...], croyant tout ce qui est écrit dans la Loi et dans les prophètes » (Actes 24 :14). De ces passages, Middendorf déduit qu'il ne serait pas étrange que Paul, dans Romains 7, se fasse lui-même l'avocat de la Loi tout en établissant les limites.

Mieux encore, Middendorf se réfère à d'autres passages comme, par exemple,

---

*Notes*, Grand Rapids, pp. 258-264, c'est également l'avis de Dunn J.D.G. (1975), "Rom 7:14-25 in the Theology of Paul", *TZ* 31, pp. 257-273; Lensky R.C.H. (1961), *The Interpretation of St Paul's Epistle to the Romans*, Minneapolis, pp. 473-474; Franzmann M.H. (1968), *Concordia Commentary: Romans*, St. Louis, pp. 134-137; Nygren A. (1949), *Commentary on Romans*, Philadelphia, pp. 284-303.

<sup>233</sup> Middendorf M.P. (1997), *The I in the Storm. A Study of Romans 7*, Saint Louis, pp. 175-184.

2 Cor 12 où Paul se livre à une confession sur sa vocation, sa mission et sa vision de son apostolat. Paul, en effet, expose dans ce passage un récit lyrique où, comme par pudeur, il commence par parler de lui-même à la troisième personne (« Je connais un homme en Christ qui fut, il y a quatorze ans, ravi jusqu'au troisième ciel... » vv. 2-4) avant de s'impliquer directement à la première personne pour dire qu'il ne se glorifierait pas d'un tel privilège (vv.5-6). Et là où, surtout, cette confession fait penser à celle de Romains 7, c'est quand l'auteur parle de ses faiblesses en raison du fait qu'il lui « a été mis une écharde » dans sa chair, et pour que la puissance de Dieu puisse se manifester dans ses faiblesses (vv. 7-10). D'ailleurs, on ne peut s'empêcher ici de rapprocher la prière évoquée aux versets 8-9a de celle de Romains 7 :24- 25a ont toutes les deux un objet commun, (l'écharde dans) la chair ou (le péché dans) le corps de mort.

En effet, si, en Romains 7, il peut paraître difficile de reconnaître que Paul ou un croyant puisse considérer sa chair comme esclave du péché, il est tout aussi étonnant de voir, en 2 Cor 12, Paul affirmer qu'il lui a été mis « une écharde » ou « un ange de Satan » dans sa « chair »<sup>234</sup>. Middendorf s'appuie sur cette confession et aussi sur d'autres passages (comme: « Je traite durement mon corps et je le tiens assujetti de peur d'être moi-même désapprouvé... » 1 Cor 9: 27) pour affirmer que, durant toute son existence, Paul a conçu sa vie comme une lutte contre sa chair, laquelle se trouve aussi au centre de Romains 7<sup>235</sup>.

Dans le même sens, certains commentateurs<sup>236</sup>, sans voir dans l'« ἐγώ » de Romains 7: 14- 25 une référence directe à Paul (après sa conversion), l'interprètent comme une figure rhétorique représentant l'humanité croyante encore aux prises avec

<sup>234</sup> On peut aussi noter que, dans les deux passages, il n'est pas mentionné que la demande de Paul a été directement exaucée, mais qu'il y a seulement une évocation de la grâce de Dieu.

<sup>235</sup> De manière générale, et au-delà de la référence à la chair ou au corps, on peut aussi souligner que Paul a conçu sa vie spirituelle comme une lutte ou une course (voir 1 Cor 9: 26-27; Philippiens 3: 12-14 ou encore Romains 8: 31-39) en vue de la perfection ou de remporter le prix de la vocation céleste.

<sup>236</sup> Pitta A. (2001), *Lettera ai Romani*, Milano; Ashton J. (2000), *The religion of Paul the Apostle*, London; Holland G.S. (1999), « The Self Against the Self in Romans 7.7-25 », in *The Rhetorical Interpretation of Scripture*, Sheffield, pp. 269-271; Garlington D.B. (1994), *Faith, Obedience and Perseverance. Aspects of Paul Letter to the Romans*, Tübingen; Stowers S.K. (1994), *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles*, New Haven; Dunn J.D.G. (1988), *Romans I*, Dallas.

la chair et avec le péché. Ces commentateurs fondent leur interprétation notamment sur l'identité des destinataires de l'épître aux Romains. En effet, que ces derniers soient composés essentiellement de croyants d'origine juive ou, à l'inverse, de croyants essentiellement d'origine païenne<sup>237</sup>, il apparaît certain que, comme Paul l'affirme lui-même, il s'agissait de « gens qui connaissent la Loi » (Romains 7 :1). Partant de cette première constatation, ces commentateurs déduisent que les destinataires de la lettre étaient des croyants d'origine juive qui auraient été tentés d'accorder une certaine importance à l'observance de la Loi pour leur salut, et/ou des croyants de culture grecque qui auraient été séduits par les pratiques juives pour y trouver une certaine sagesse<sup>238</sup>.

La référence à l'identité des destinataires de l'épître aux Romains permettrait ainsi de comprendre que l'« ἐγώ » désigne ceux à qui s'adresse l'auteur, c'est-à-dire des croyants, judéo-chrétiens et/ou pagano-chrétiens, lesquels auraient été tentés de trouver la justification par la pratique de la Loi, donc par leur propre moyen, par la chair. L'« ἐγώ » serait donc une figure représentant les croyants vivant, non pas selon l'Esprit, mais selon la chair.

De même, s'agissant de l'application de l'« ἐγώ » aux croyants en général, certains commentateurs, comme Dunn, Middendorf, M.C. Pate et R. Banks, attirent l'attention sur le fait que ce qui a surtout été à l'origine de l'identification de l'« ἐγώ » avec un non-croyant est une mauvaise interprétation de Romains 6. Ils soulignent, en effet, que, contrairement à une interprétation de ce chapitre qui voit dans la justification l'absence d'influence du péché sur les croyants, ces derniers, parce qu'ils restent dans la chair, doivent continuellement affronter les assauts du péché. Ils insistent aussi sur le fait que la délivrance du croyant par rapport au pouvoir du péché,

<sup>237</sup> Voir notamment: Stowers S.K. (1994), *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles*, New Haven.

<sup>238</sup> En effet, des témoignages historiques (venant de Flavius Josèphe (*Les antiquités juives*, 18: 81-83), de Tacite (*Les Annales*: 2.85.4) et de Suétone (*Tiberius* 36) rapportent que les communautés chrétiennes de Rome à l'époque de Paul étaient essentiellement constitués de Juifs, et étaient parfois même considérées comme des sectes du judaïsme. Pour les pagano-chrétiens qui en faisaient partie, ils étaient généralement des craignant-Dieu qui gravitaient autour des cercles juifs de l'époque. D'où le fait que Paul pouvait aussi considérer qu'ils connaissaient la Loi.

de la Loi ou de la mort ne signifie pas que le péché, la Loi et la mort sont déjà complètement anéantis.

En ce sens, Robert Banks<sup>239</sup> écrit : « Bien que, de manière absolue, logiquement, chronologiquement et théologiquement, il existe dans la section entière de Romains 5-8 des distinctions entre le péché et la justification, entre la Loi et la Grâce, entre la chair et l'Esprit, entre la mort et la vie, d'un point de vue empirique le péché, la chair, la Loi et la mort affectent toujours le Chrétien dans sa vie courante ». Dans le même sens, Middendorf<sup>240</sup> note que, si les croyants ont bien été délivrés du pouvoir du péché et de la mort, et si leur existence n'est plus déterminée par la chair, « cela ne veut pas dire que les croyants cessent de vivre dans la chair, que le péché ne joue plus aucun rôle dans (n'a plus aucune influence sur) la vie chrétienne, ni que la perspective de la mort soit complètement éliminée. Au contraire, Paul reconnaît que les croyants continuent de vivre “dans le corps mortel” (“ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι” 6 :12) où le péché continue d'œuvrer. Paul parle (aussi) de “la faiblesse de la chair” (“τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκός” 6: 19) et recommande aux croyants de ne pas livrer leurs membres (“τὰ μέλη ὑμῶν” 6: 19) à l'esclavage du péché ».

De ces passages, Middendorf déduit : « Paul reconnaît que le croyant justifié ou libéré du péché est désormais engagé dans un conflit contre celui qui, autrefois, le possédait complètement. Sa bataille est contre le péché qui ne règne plus mais qui s'efforce de reprendre le pouvoir (sur le croyant) en utilisant les “membres” charnels comme instruments d'iniquité »<sup>241</sup>. Ainsi, s'appuyant sur le fait que les croyants restent dans la chair, laquelle est faible (Romains 6 :19), mortelle (2 Cor 4 :11 à comparer avec Romains 7 :24), Middendorf<sup>242</sup> conclut que l'« ἐγώ » de Romains 7, qui se définit d'ailleurs comme essentiellement charnel, peut être identifié à un croyant qui, bien que libéré du péché, se trouve toujours engagé dans un combat continu à cause de « l'influence de la chair pécheresse dans la vie chrétienne ».

<sup>239</sup> Banks R. (1979), « Romans 7:25a: An Eschatological Thanksgiving? » *ABR* 26, p. 40.

<sup>240</sup> Middendorf M.P. (1997), *The I in the Storm. A Study of Romans 7*, Saint Louis, p. 204.

<sup>241</sup> Middendorf M.P. (1997), *The I in the Storm. A Study of Romans 7*, Saint Louis, p. 205.

<sup>242</sup> Middendorf M.P. (1997), *The I in the Storm. A Study of Romans 7*, Saint Louis, p. 224.

Notons que les conclusions de Middendorf s'inspirent aussi de celles de Dunn<sup>243</sup> qui écrit : « Paul n'a pas enseigné que la conversion-initiation apporte une délivrance complète et définitive de la chair, ou une victoire immédiate et finale sur le pouvoir du péché (comme cela a pu être déduit d'une lecture superficielle de Romains 6 : 1-11 ou 7 :1-6). Au contraire, la vie chrétienne est caractérisée par une guerre spirituelle ».

Un autre argument majeur avancé par les tenants de la thèse selon laquelle l'« ἐγώ » renvoie aux croyants en général (et donc aussi à Paul) est que le langage et le discours utilisés dans ce passage sont difficilement concevables dans la bouche d'un non-croyant, tel que celui-ci est conçu par Paul. En ce sens, Cranfield<sup>244</sup> affirme qu'« une lutte aussi sérieuse que celle qui est décrite ici peut seulement se produire là où l'Esprit de Dieu est présent et actif ». Espy<sup>245</sup>, pour sa part, souligne le fait que les caractéristiques de l'« ἐγώ » (voulant faire le bien, prenant intérieurement plaisir à la Loi de Dieu) ne sont pas compatibles avec ce que Paul dit par ailleurs de l'homme avant sa conversion. Espy s'appuie notamment sur Romains 6 qui laisse entendre que l'homme, avant d'être délivré par Christ, est embourbé dans l'esclavage du péché où d'ailleurs, loin de manifester une quelconque velléité d'en sortir, il a tendance à demeurer. De ces constatations, Espy conclut que les caractéristiques de l'« ἐγώ » ne sont pas applicables à « un homme qui n'est pas sous la Grâce » et que l'« ἐγώ » ne saurait renvoyer à Paul avant sa conversion, ni à n'importe quel autre non-croyant.

Une telle idée se trouve également chez Dunn<sup>246</sup> pour qui l'« ἐγώ » est un croyant en Christ qui fait partie du nouvel âge mais qui, en même temps, se retrouve toujours dans la chair. Nous aurons à revenir sur cette idée, mais soulignons déjà qu'elle est fortement appuyée par le fait que l'« ἐγώ » se définit lui-même comme

<sup>243</sup> Dunn J.D.G. (1988), *Romans 1-8*, Dallas, p. 146.

<sup>244</sup> Cranfield C.E.B. (1975), *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Edinburg, vol. 1, pp. 346.

<sup>245</sup> Espy J. (1985), « Paul's 'Robust Conscience' Reexamined », *NTS* 31, p. 168. Voir aussi: Murray J. (1959), *The Epistle to the Romans: The English Text with Introduction, Exposition and Notes*, Grand Rapids, p. 257.

<sup>246</sup> Dunn J.D.G. (1975), « Rom 7:14-25 in the Theology of Paul », *TZ* 31, p. 262. Voir aussi: Pate C.M. (1995), *The End of the Age Has Come: The Theology of Paul*, Grand Rapids, pp. 110-113.



étant essentiellement charnel, en opposition à la Loi de Dieu qui est spirituelle (7: 14). Cette opposition entre la chair et l'Esprit (retrouvée aussi dans la première partie du chapitre 8 et notamment en Galates 5: 16-22) est également utilisée par Nygren<sup>247</sup> pour affirmer que l'« ἐγώ » renvoie à un croyant dans la chair.

Soulignons que les objections qui ont été faites à la thèse selon laquelle l'« ἐγώ » de Romains 7: 14-25 peut renvoyer à Paul ou aux croyants se fondent sur une interprétation de Romains 6: 1-7: 6 (et aussi du chapitre 8). *Selon cette interprétation, Paul aurait conçu la justification et la nouvelle naissance comme apportant un changement si radical dans la vie du croyant que celui-ci échappe complètement au pouvoir du péché, de la chair et de la Loi.* La libération du péché et de la Loi, telle qu'elle est décrite en Romains 6 et 7: 1-6, serait donc en contradiction avec les caractéristiques de l'« ἐγώ » de Romains 7: 14-25. Si les commentateurs qui avancent cette idée reconnaissent que Paul admet la possibilité que lui ou les croyants puissent pécher, ils soutiennent que le péché ou la chair ne sauraient exercer un pouvoir sur Paul (ou sur tout autre croyant) tel que cela se passe pour l'« ἐγώ » dans ce passage. Paul ou tout croyant ne sauraient être qualifiés de « charnel », « vendu au péché », « prisonnier de la Loi du péché », à l'instar de l'« ἐγώ ». C'est en ce sens que John A.T. Robinson<sup>248</sup> écrit : « Il n'y pas une seule expression en Romains 7 (jusqu'à la parenthèse du verset 25) qui soit caractéristique d'un Chrétien – aucune mention du Christ ou de l'Esprit ». De même, Sanday et Headlam<sup>249</sup>, et surtout Kümmel<sup>250</sup> insistent de manière radicale sur l'impossibilité que l'« ἐγώ » puisse renvoyer à Paul ou à tout autre croyant, car, disent-ils, il s'agirait là d'une peinture bien triste de la vie de Paul et de la vie chrétienne en général.

Robinson affirme également que nulle part ailleurs Paul ne parle de la vie chrétienne dans un tel langage<sup>251</sup>. Leenhardt<sup>252</sup>, de son côté, rejette toute possibilité de

<sup>247</sup> Nygren A. (1949), *Commentary on Romans*, Philadelphia, p. 294.

<sup>248</sup> Robinson J.A.T. (1979), *Wrestling with Romans*, Philadelphia, p. 84.

<sup>249</sup> Sanday W. & Headlam A. (1902), *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, New York, p. 183.

<sup>250</sup> Kümmel W. (1929), *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig, pp. 97-104.

<sup>251</sup> Robinson J.A.T. (1979), *Wrestling with Romans*, Philadelphia, p. 85, 87.

comparaison avec l'opposition entre la chair et l'Esprit en Galates 5: 16-22. Et Lambrecht<sup>253</sup>, pour sa part, de conclure: « En Romains 7, Paul a décrit sa situation préchrétienne, et non pas sa situation chrétienne. Nous, chrétiens de nos jours, ne pouvons être d'accord avec le *simul justus et peccator* luthérien (simultanément juste et pécheur). L'adage, au moins dans la façon dont la plupart des commentateurs le comprennent, est incorrect et, de plus, dangereux ».

#### II.3.4. Conclusion

En guise de conclusion à cette analyse critique de l'identité de l'« ἐγώ » en Romains 7: 14-25, nous pouvons faire les remarques suivantes: comme pour l'analyse des versets 7-13, comment penser qu'un discours aussi poignant qui s'achève sur un appel au secours et sur une exclamation exprimant la gratitude pour la délivrance (actuelle ou future) puisse être complètement dépersonnalisé ? Et que Paul ait voulu ou non que son discours puisse avoir une portée universelle sur le rapport humain avec le péché et la Loi, toujours est-il, comme le soulignent Lambrecht<sup>254</sup> et Grossouw<sup>255</sup>, il est difficile d'imaginer que Paul puisse décrire une réalité humaine aussi profonde sans l'avoir lui-même expérimentée. De plus, comme nous l'avons déjà souligné, *même en supposant l'hypothèse de Kümmel<sup>256</sup> selon laquelle l'« ἐγώ » est impersonnel et peut représenter tout le monde, l'on est bien obligé d'admettre que Paul, son auteur, s'y trouve inclus (le premier)*. En effet, il apparaît que, plus qu'une démonstration rationnelle, le discours de l'« ἐγώ » ici se veut, avant tout, être une confession, un aveu de faiblesse, voire une expression d'un sentiment de détresse,

---

<sup>252</sup> Leenhardt F.J. (1961), *The Epistle to the Romans: A Commentary*, London, p. 182-183.

<sup>253</sup> Lambrecht J. (1992), *The Wretched "I" and Its Liberation: Paul in Romans 7 and 8*, Grand Rapids, p. 90.

<sup>254</sup> Lambrecht J. (1992), *The Wretched "I" and Its Liberation: Paul in Romans 7 and 8*, Grand Rapids, p. 78.

<sup>255</sup> Grossouw W.K. (1964), « De verscheurde mens van Romeinen zeven », in *Vriendengave*. Berdadus Kardinaal Alfrink aangeboden, Utrecht, pp. 68-80.

<sup>256</sup> Kümmel W.G. (1929), *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig, p. 132.

d'affliction, de douleurs profondes et tragiques.

Mieux encore, il nous semble que la prise en compte du fait que l'auteur est pleinement impliqué dans le discours de l'« ἐγώ » permet aussi de rendre raison de l'unité des versets 7-25 et de confirmer *l'idée de la nécessité que l'« ἐγώ » soit le même dans tout le passage*. En effet, il apparaît absurde de penser que l'« ἐγώ » des versets 7-13 puisse avoir une identité différente de celui des versets 14-25. Nous avons aussi insisté sur le fait que, même si le récit des versets 7-13 s'apparente, à bien des égards, à celui de la chute d'Adam, l'une des objections majeures à l'idée d'identifier l'« ἐγώ » de ces versets à Adam est le fait qu'il semble difficile de pouvoir opérer la même identification dans les versets 14-25<sup>257</sup> et donc de trouver la même identité pour l'« ἐγώ » dans tout le chapitre. Par conséquent, notre conclusion sur les versets 7-13 a été que l'« ἐγώ » ici, comme dans les versets 14-25, c'est d'abord et avant tout Paul, sauf que celui-ci semble s'appropriier ou intérioriser le récit adamique dans la section 7-13 (qui est plus narrative), alors que cette appropriation semble être absente dans le reste du chapitre, et les versets 14-23 notamment (dont la forme est plus déclarative).

Ayant établi *la nécessité que Paul, d'une manière ou d'une autre, soit impliqué dans l'identité de l'« ἐγώ »*, la question qui survient (ou revient) est la suivante: faut-il y voir Paul le Pharisien, ou Paul l'Apôtre? A cette question sont souvent associées, de manière subséquente, les autres questions suivantes: l'« ἐγώ », au-delà de Paul, peut-il représenter un Juif sous la Loi, un Juif converti? Un non-croyant? Un croyant? La formulation de ces questions résume les principales caractéristiques de l'analyse traditionnelle de l'identité de l'« ἐγώ » en Romains 7. Est-on, pour autant, obligé de rester dans le cadre de l'opposition dualiste entre

---

<sup>257</sup> En effet, rien dans le récit de la Genèse ne correspond à l'antagonisme ou la lutte entre l'« ἐγώ » et le péché (dans la chair) que l'on a en Romains 7: 14-25. Un seul point de rapprochement possible avec la Genèse est la mention de l'esprit de vie (8: 2) qui vient libérer du corps de mort (7: 24b). Ceci peut, en effet, faire penser au souffle de vie qui vient animer le corps d'Adam. Mais ce rapprochement nécessiterait que l'on associe Rom 8: 2 au discours de l'« ἐγώ » en 7: 7-25. Voir: Grappe C. (2002), « Qui me délivrera de ce corps de mort? L'esprit de vie ! Romains 7, 24 et 8, 2 comme éléments de typologie adamique », *Bib* 83, pp. 372-392. Nous reviendrons sur la possibilité d'une telle association plus loin.

croyant / non-croyant, Juif converti / Juif sous la Loi etc. pour saisir l'identité de l'« ἐγώ » de Romains 7? Par ailleurs, *l'analyse de Romains 7 ne souffre-t-elle pas du fait qu'une importance exagérée est trop souvent accordée à la question de la Loi, au détriment d'une autre question, pourtant centrale (notamment depuis le chapitre 6), qui est celle du péché, et dont la réponse se trouve au chapitre 8?*

**2.4. L'« ἐγώ » en Romains 7:7-8:2, dans le contexte de Romains 6:1-8:13, comme renvoyant à tout individu nécessitant, réclamant et recevant le secours de l'Esprit pour lutter contre le péché dans la chair.**

II.4.1. Introduction

L'idée fondamentale sur laquelle repose notre thèse est que *Paul, de Romains 6: 1 à 8: 13, est en train de traiter essentiellement de la question du péché, et plus précisément du péché dans la chair*. Et cela suppose que, en Romains 7, la question de la Loi est d'une importance secondaire, que Paul en parle non seulement pour la mettre au service de son exposé sur l'action du péché dans la chair mais aussi pour mettre la Loi définitivement hors de cause.

Cette thèse suppose aussi que le corps (« σῶμα »), bien que, généralement, il ne comporte pas toujours (et loin de là!) une connotation négative chez Paul, constitue, dans son usage en Romains 6: 1-8: 13, le siège du péché et que, comme la chair, il est toujours utilisé dans ce passage avec une connotation négative. De ce point de vue, il est intéressant de noter que *le corps (des croyants), à chacune de ses occurrences en Romains 6: 1-8: 13, est toujours accompagné de la notion de péché et/ou de mort*: « le corps de péché » (« τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας » 6:6), « le péché dans le corps mortel » (« ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι » 6 :12), (délivrer) « de ce corps de mort » (« ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου » 7 :24), « le corps est mort à cause du péché » (« τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν » 8 :10), « vos corps mortels » (« τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν » 8 :11), « vous faites mourir les actions du corps » (« πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε » 8:13).

De même, bien que Paul n'emploie pas toujours les « membres » (« μέλη ») avec une connotation négative et qu'il les considère même souvent (ainsi que le « corps » d'ailleurs) comme pouvant/devant être mis au service de Dieu (c'est le cas

en 6:13c, 19c), de manière générale, en Romains 6:1-8:13, il laisse entendre que les « membres » (« μέλη ») peuvent faire l'objet d'asservissement par le péché (voir notamment 6: 13a, 19a et surtout 7: 5). Il apparaît donc que, dans ce passage, Paul considère que le corps (« σῶμα »), les membres (« μέλη ») et, bien évidemment, la chair (« σάρξ ») constituent le lieu d'action privilégié du péché<sup>258</sup>.

#### II.4.2. Le péché dans la chair comme fil conducteur de Romains 6 :1-8 :13

Nous nous proposons ici de montrer que *le fil conducteur du discours paulinien en Romains 6: 1-8: 13 est la question du péché agissant dans la chair* (et aussi dans le corps et les membres) et que, par conséquent, il est nécessaire de prendre en compte cette question pour déterminer l'identité de l'« ἐγώ ». Nous avons déjà établi que, dans la première section du chapitre 6 (les versets 1-11), Paul formule le principe de la participation des croyants à la mort et à la résurrection du Christ à travers le baptême<sup>259</sup>. De ce principe, Paul déduit une conséquence fondamentale: « nous sommes morts au péché » (« ἀπεθάνομεν τῇ ἀμαρτίᾳ » v. 2). Mais que veut dire Paul par l'affirmation selon laquelle les croyants baptisés sont morts au péché? L'explication de cette affirmation, ici dans le chapitre 6, se trouve au verset 6: « notre vieil homme a été crucifié avec Christ, afin que le corps du péché fût détruit, et que nous ne soyons plus esclaves du péché » (« ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἀμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἀμαρτίᾳ »).

On voit très clairement que, dans cette section, Paul traduit la mort du croyant au péché à travers le baptême en la crucifixion du vieil homme, de laquelle résulte une double conséquence : la destruction du « corps de péché » et la cessation de

<sup>258</sup> Il est important de préciser que nous ne sommes pas en train d'affirmer ici que ces trois notions (« σῶμα », « μέλη », « σάρξ ») sont des synonymes chez Paul, la principale différence étant: en Romains 6: 1-8: 13, alors que le corps et les membres (bien que soumis aux assauts du péché) peuvent être mis au service de Dieu, la chair semble être essentiellement dévouée, voire assimilée au péché.

<sup>259</sup> Voir notre analyse littéraire de cette section.

l'esclavage du péché. On peut déjà noter que la cessation de l'esclavage du péché passe par la destruction du « corps de péché ». Ici, Paul annonce ce qui sera le thème de la seconde section du chapitre 6 (et aussi plus ou moins indirectement du chapitre 7), à savoir l'esclavage du péché dans ou par le corps, la chair, les membres<sup>260</sup>.

En effet, dans la seconde section du chapitre 6 (les versets 12-23), Paul commence d'emblée à présenter le péché comme un pouvoir asservissant. Mais ce qui est important pour nous ici est que jamais Paul n'affirme directement dans ces versets que l'être humain (pécheur) est esclave du péché, mais il précise que le péché exerce son pouvoir « sur/dans le corps mortel » (« ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι » 6 :12). Donc ce qui est (ou susceptible d'être) asservi par le péché, c'est le corps, ou encore les membres (« μηδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὄπλα ἀδικίας τῆ ἁμαρτία v.13a [...] ὥσπερ γὰρ παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῆ ἀκαθαρσία καὶ τῆ ἀνομία εἰς τὴν ἀνομίαν » v. 19b).

Mais ne perdons pas de vue que, en Romains 6-8, l'objectif de Paul n'est pas d'affirmer le pouvoir du péché mais bien la cessation du pouvoir et de l'esclavage du péché par la destruction du « corps de péché » (à travers le baptême pour ce qui est du chapitre 6). Et, déjà dans la seconde section du chapitre 6, Paul annonce une raison fondamentale à la cessation du pouvoir du péché : celui-ci n'a plus de pouvoir sur les croyants parce qu'ils ne sont plus sous la Loi (v. 14). De manière surprenante, Paul laisse entendre indirectement ici que le péché exerce son pouvoir asservissant par le moyen de la Loi. Et c'est ce dont il va être question au chapitre 7.

Venons-en donc au chapitre 7. Il y a tout d'abord l'analogie dans les versets 1-6, où Paul essaie de démontrer que le croyant n'est plus sous le pouvoir de la Loi. De manière presque unanime, cette analogie est connue et acceptée comme étant invalide. En effet, Paul prend l'exemple d'une femme qui est liée à son mari par la loi du mariage et qui s'en trouve libérée une fois que le mari est mort. Puis il compare cette

---

<sup>260</sup> Il est intéressant de noter que, dans le chapitre 6, Paul n'utilise jamais la notion de « σὰρξ » (mais seulement « σῶμα », « μέλη »), tandis qu'il l'utilise quatre fois au chapitre 7 (vv. 5, 14, 18, 25) et abondamment au chapitre 8 (dans les versets 3 à 13 notamment). Il nous semble par ailleurs que l'on peut considérer comme des équivalents à la chair les expressions à connotation très négative comme: « le corps de péché » (« τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας » 6 :6) et « le corps mortel » (« ἐν τῷ θνητῷ σώματι » 6 :12) ; à comparer avec 2 Cor 4 :11 (« ἐν τῇ θνητῇ σαρκί »).

situation à celle du croyant qui, mis à mort par le corps du Christ, se trouve libéré de la Loi (mosaïque). Il conclut que, de même que la femme libérée de la loi du mariage à la mort de son mari peut en épouser un autre, le croyant, mis à mort à la Loi (mosaïque) par le corps du Christ, n'est plus sous le pouvoir de cette Loi et est libre de passer sous la seigneurie du Christ.

A priori, l'analogie ne semble pas tenir car, dans le cas du mariage, ce n'est pas celui qui est mort qui est libéré. Nous avons déjà montré, lors de l'analyse littéraire de cette section, ce qui fait que, en dépit des apparences, l'analogie fonctionne bel et bien dans la logique paulinienne. Nous allons reprendre ici brièvement cette logique: tout d'abord, notons que la conclusion selon laquelle le croyant mort au travers du corps du Christ est libre de la Loi (mosaïque) respecte le principe formulé en 7: 1, à savoir qu'une loi n'a de pouvoir que sur les vivants et que l'on y échappe une fois que l'on est mort. Maintenant, la question qui se pose est la suivante : que veut dire Paul quand il affirme en 7: 4 que les croyants ont été mis à mort par le corps du Christ ? Cette affirmation devient compréhensible quand on se réfère à celle de 6: 6 où il est dit que « notre vieil homme a été crucifié avec lui (Christ), afin que *le corps du péché fût détruit...* ».

Maintenant, si l'on se réfère à 7: 5, on peut observer que Paul y fournit une explication sur le modus operandi de l'exercice du pouvoir de la Loi: « Lorsque nous étions dans la chair, les passions des péchés provoquées par la Loi agissaient dans nos membres... » (« Ὅτε γὰρ ἡμεν ἐν τῇ σαρκί, τὰ παθήματα τῶν ἀμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν »). On voit donc que c'est dans la chair et dans les membres que le péché, excité par la Loi, a prise sur l'individu ; et l'on comprend maintenant que celui dont le « corps de péché », la « chair » ou les « membres » (où agit le péché) ont été mis à mort, autrement dit celui qui ne vit pas/plus selon la chair (dont le mode de vie n'est pas dicté par la chair) est libre du péché et de la Loi qui provoque le péché<sup>261</sup>. Autrement dit, la crucifixion de la chair avec ses passions et ses

---

<sup>261</sup> Nous reviendrons à cette idée qui est confirmée en Rom 8: 9-11 et que l'on peut résumer ainsi: ne pas vivre selon la chair, c'est vivre selon l'Esprit, et vivre selon l'Esprit c'est avoir en soi l'Esprit de



désirs (Galates 5 :24) suppose la libération du péché et de la Loi (qui est au service du péché). On voit donc que, même dans ces versets (7 :1-6) où il semble être essentiellement question de la Loi, *la question du péché agissant dans la chair est centrale* : comme le souligne l'explication du verset 5, la Loi exerce son pouvoir sur celui qui est encore dans la chair, et les passions des péchés que provoque la Loi agissent dans les membres.

Si nous considérons maintenant les versets 7-12, nous nous trouvons en présence d'un récit expliquant l'affirmation (maintes fois répétée) selon laquelle la Loi provoque ou donne lieu au péché. Mais ce qui est nouveau ici est que Paul prend l'exemple du dixième Commandement, en rapport avec la convoitise ou le désir (« ἐπιθυμία »), pour expliquer le fonctionnement général de la relation de la Loi au péché. La question qui se pose ici est la suivante : pourquoi Paul prend-il l'exemple de ce Commandement et ne s'appuie-t-il pas sur un autre? Et pourquoi Paul prend-il le risque d'affaiblir toute son argumentation en faisant comme si toute la Loi mosaïque était réduite à ce seul Commandement sur l'interdiction de convoitise?

Notre suggestion est que Paul utilise le dixième Commandement comme un exemple argumentatif et comme le fondement de son argumentation jusqu'en 8: 13, notamment parce que la question qui l'intéresse ici est celle du péché dans la chair ou dans le corps et que la notion de désir (« ἐπιθυμία ») est directement reliée à la chair ou au corps<sup>262</sup>. Ici aussi, il convient de souligner que, *même si Paul présente la Loi comme instrument de péché, son but est de mettre la Loi hors de cause pour braquer le projecteur sur le péché agissant dans la chair*. Dans ce passage, la Loi n'est donc pas l'acteur principal; elle est présentée comme un complice, ou tout au plus un allié, mais c'est bien le péché qui est l'acteur central et qui dirige l'opération d'asservissement de l'individu à travers sa chair. C'est ce qui d'ailleurs apparaît très clairement dans les versets 13-25.

---

Dieu ou du Christ; et avoir Christ en soi a comme conséquence la mort du corps à cause du péché (phénomène d'incompatibilité). Ce sera donc à l'Esprit du Christ de rendre la vie au corps mortel.

<sup>262</sup> Il est important de préciser ici que nous n'entendons pas la relation entre le corps (ou la chair) et le désir (« ἐπιθυμία ») seulement en termes de désirs sexuels, comme l'a suggéré Gundry R. (1980), « The Moral Frustration of Paul before his Conversion: Sexual Lust in Romans 7:7-25 », in *Pauline Studies*, eds. Hagner D. et Harris M, pp. 228-245.

En effet, dès le verset 13, après avoir exonéré la Loi, Paul porte l'accusation et la condamnation du péché à son comble: « Ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία, ἵνα φανῆ ἁμαρτία, διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον – ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς ». Le péché est d'autant plus condamnable qu'il a abusé de ce qui est bon, du commandement qui est saint et juste (« ἡ ἐντολὴ ἀγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθὴ » v. 12). Mieux encore, arrivé au verset 14, la Loi étant déjà innocentée, on pourrait penser que l'auteur accuse l'« ἐγώ » (s'accuse), puisqu'il met en directe opposition l'« ἐγώ » qui est charnel et la Loi qui est spirituelle (« ὁ νόμος πνευματικός ἐστίν· ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι »). Mais c'est sans compter que Paul va ajouter que la nature ou l'essence (« εἰμι ») charnelle de l'« ἐγώ » consiste en ce que celui-ci est « vendu au péché » (« ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν »). Une fois de plus, *l'accusation vise le péché, et aussi la chair*. Et ici, au verset 14, en établissant une opposition entre l'essence spirituelle de la Loi et l'essence charnelle de l'« ἐγώ », en laissant déjà entendre indirectement que l'« ἐγώ » est innocent, qu'il est victime de la chair et de son assujettissement au péché, *Paul annonce l'opposition (ou la lutte) qui sera exposée, dans les versets 15-25, entre l'« ἐγώ » et le péché qui est dans sa chair (vv. 18, 25), dans ses membres (v. 24) ou dans son corps de mort (v. 24).*

Le reste du chapitre est, en effet, dominé par une plainte de l'« ἐγώ » qui, déchiré entre sa volonté de faire le bien et l'emprise du péché (habitant en lui et l'entraînant à faire le mal v. 20), se trouve réduit à un observateur presque passif (« βλέπω... » v. 23, « Εὕρισκω... » v. 21) de ses propres actions et de la guerre qui fait rage en lui entre la Loi de son entendement et la loi du péché qui est dans ses membres (« βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου, καὶ αἰχμαλωτίζοντά με τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου » v.23). Si l'« ἐγώ » est bel et bien doté d'une volonté active {voir les nombreuses occurrences du verbe « θέλειν », à la fois sous forme affirmative (il veut d'une manière décidée: « θέλω » vv. 15, 19a ou « θέλοντι » 21) et négative (il refuse ou s'oppose catégoriquement: « οὐ θέλω » vv. 16, 19b, 20)}, il s'avoue cependant complètement impuissant et incapable d'agir face à la domination du péché qui habite

en lui, et, précise-t-il, dans sa chair (« Οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν: τὸ γὰρ θέλειν παράκειται μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐ » v. 18).

Par ailleurs, l'« ἐγώ », dominé par la chair et le péché, ne sait même pas ce qu'il fait (« ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἀμαρτίαν... Ὁ γὰρ κατεργάζομαι, οὐ γινώσκω » vv. 14b-15a), il se voit agir, ou mieux : il n'agit pas, il est agi. En effet, l'« ἐγώ » répète avec insistance que ce n'est pas lui qui agit, mais que c'est le péché qui est en lui qui contrôle toutes ses actions (« Νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτό, ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἀμαρτία » v. 17 ou « Εἰ δὲ ὁ οὐ θέλω ἐγὼ, τοῦτο ποιῶ, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτό, ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἀμαρτία » v. 20).

De même, si l'« ἐγώ » est doté d'une vie intérieure où il est libre de se délecter de la Loi de Dieu (« Συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον » v. 22a), il est par ailleurs prisonnier de la loi du péché qui est dans ses membres (« βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοῦς μου, καὶ αἰχμαλωτίζοντά με τῷ νόμῳ τῆς ἀμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου » v.23). Cette situation intenable amène finalement l'« ἐγώ » à crier sa misère et à appeler à être délivré de « ce corps de mort », lequel n'est autre que son propre corps (« Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος: τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; » v. 24)<sup>263</sup>. Et même si l'action de grâces du verset 25a peut être interprétée comme l'expression d'un soulagement (pour la délivrance présente ou future), l'« ἐγώ » finit par constater qu'il *reste, par sa chair, soumis à la loi du péché*, et ce, malgré son allégeance à la Loi de Dieu par son entendement (« Ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῦ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἀμαρτίας » v. 25b).

Notons que le verset 25a est souvent considéré comme la réponse à la question

<sup>263</sup> Comme nous l'avons déjà souligné pour les expressions « le corps de péché » (« τὸ σῶμα τῆς ἀμαρτίας » 6: 6) et « le corps mortel » (« ἐν τῷ θνητῷ σώματι » 6: 12), on peut considérer comme un équivalent à la chair l'expression à connotation très négative « ce corps de mort » (« ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου » 7: 24). Notons que, sans compter le « corps du Christ » (« τοῦ σώματος τοῦ χριστοῦ ») du verset 4, nous avons ici, au verset 24, la seule occurrence de « σῶμα » au chapitre 7, alors que nous y trouvons 4 occurrences de « σὰρξ » (5, 14, 18, 25) et 3 de « μέλη » (5, 23a, 23c). Les trois termes comportent une connotation péjorative dans toutes leurs occurrences au chapitre 7.

du verset 24. Pourtant, on peut observer que le verset 25a ne constitue nullement une réponse à cette question et n'est autre qu'une expression de gratitude. Il nous semble que la réponse à la question qui a été formulée en 7: 24 se trouve en Romains 8: 2. En effet, de quoi l'« ἐγώ » veut-il être délivré en 7: 24? De « ce corps de mort » (« ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου »). De quoi l'« ἐγώ » est-il délivré/libéré en 8: 2? De « la loi du péché et de la mort » (« ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἀμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου »). Et, finalement, qui le délivrera/libèrera de la loi du péché et de la mort? L'Esprit de vie en Jésus-Christ (« Ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν με »). Il apparaît donc que l'« ἐγώ » en Romains 7: 7-8: 2 représente celui qui, affligé par les assauts du péché dans la chair, le corps ou les membres, réclame la délivrance de la mort (provoqué par le péché) et retrouve la vie par le moyen de l'Esprit du Christ<sup>264</sup>.

#### II.4.3. L'« ἐγώ » comme figure inclusive

*S'il y a une chose qui est certaine en ce qui concerne l'« ἐγώ » de Romains 7, c'est qu'il est profondément affecté par la chair.* En effet, comme nous l'avons vu, l'« ἐγώ » s'est lui-même défini en 7 :14 comme étant charnel (« ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι ») et plus loin, en 7 :18, en disant que ce qui est bien n'habite pas en lui, c'est- à-dire dans sa chair, l'« ἐγώ » s'identifie, d'une certaine manière, à la chair (« Οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου » v. 18a). Une autre manière d'interpréter cette affirmation est que, si l'auteur estime nécessaire d'apporter cette précision (« τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου »), il entend aussi suggérer qu'il n'est pas que la chair.

En effet, s'il est important de prendre en compte la place de la chair (du corps

---

<sup>264</sup> Voir : Vollenweider S. (1989), *Freiheit als neue Schöpfung, Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt*, Göttingen.

ou des membres) dans ce texte, il est tout aussi crucial de noter que l'« ἐγώ » se présente sous une double dimension : il y a, d'un côté, sa dimension spirituelle qui s'exprime par sa volonté de faire le bien et sa délectation de la Loi de Dieu, et, de l'autre, sa dimension matérielle ou factuelle (ce qui se fait) qui s'exprime par l'action du péché à travers sa chair, ses membres ou son corps (de mort). Seule la prise en compte de cette double dimension peut nous permettre de rendre raison de l'identité complète de l'« ἐγώ » de Romains 7. En effet, il nous semble que ce qui a souvent donné lieu à des interprétations dualistes (croyant/non-croyant, Paul avant/après sa conversion etc.) est l'insistance sur une seule dimension et la négligence de l'autre. Ainsi les commentateurs qui insistent uniquement sur la dimension charnelle de l'« ἐγώ » estiment qu'il est impossible que celui-ci puisse représenter des croyants<sup>265</sup>, tandis que ceux qui privilégient la dimension spirituelle de l'« ἐγώ » affirment que l'ardeur spirituelle qui le caractérise ne saurait s'appliquer à des non-croyants<sup>266</sup>.

Cependant, que l'« ἐγώ » se considère comme étant charnel, cela ne nous autorise pas à affirmer qu'il représente nécessairement un non-croyant. Ne sont-ils pas croyants, ceux à qui s'adressent les exhortations de Romains 6 ? Et pourtant, Paul laisse entendre qu'ils doivent rester vigilants face aux assauts du péché qui menace de régner dans leur « corps mortel ». En fait, les exhortations de Romains 6 s'adressent à des croyants se laissant – ou susceptibles de se laisser –, au travers de leurs membres ou de leur corps, retomber dans l'esclavage du péché. Par conséquent, *rien ne nous autorise à affirmer que l'« ἐγώ » de Romains 7 qui affronte les assauts du péché dans sa chair et ses membres n'est pas un croyant.*

<sup>265</sup> Voir notamment : Aletti J.-N. (2002), « La loi sainte au service du péché », Pontificio Istituto Biblico, Rome; idem : « Rm 7.7-25 encore une fois : enjeux et propositions », (1998), *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains*, Paris; Romanello S. (2000), *Una legge buona ma impotente. Analisi retorico-letteraria di Rm 7,7-25 nel suo contesto*, Bologna ; Shogren M.J., « The Wretched Man of Romans 7: 14-25 as Reductio ad absurdum », *EVQ* 72, 2000 ; Lambrecht J. (1992), *The Wretched « I » and its Liberation, Paul in Romans 7 and 8*, Louvain; Lyonnet S., « L'histoire du salut selon le chapitre 7 de l'épître aux Romains », *Bib* 43, 1962; Kümmel W.G. (1929), *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig.

<sup>266</sup> Voir notamment : Pitta A. (2001), *Lettera ai Romani*, Milano; Ashton J. (2000), *The religion of Paul the Apostle*, London; Holland G.S. (1999), « The Self Against the Self in Romans 7.7-25 », *The Rhetorical Interpretation of Scripture*, Sheffield; Garlington D.B. (1994), *Faith, Obedience and Perseverance. Aspects of Paul Letter to the Romans*, Tübingen; Stowers S.K. (1994), *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles*, New Haven; Dunn J.D.G. (1988), *Romans I*, Dallas.

De même, la description de l'« ἐγώ » comme étant un homme misérable, affligé dans sa chair par le péché, ne nous autorise pas non plus à dire qu'il représente un non-croyant. Est-il si aisé pour un homme sans Christ de reconnaître sa misère ? Paul lui-même, reconnaissait-il sa misère avant de rencontrer Christ ? Ne poussait-il pas, au contraire, sa fierté ou son arrogance de Pharisien jusqu'à vouloir détruire l'Eglise du Christ ? Et le même Paul, devenu le croyant et l'apôtre que l'on connaît, ne s'affligeait-il pas du fait qu'il a été mis dans sa chair « une écharde » ou « un ange de Satan » le rendant ainsi conscient de ses faiblesses ? On voit bien que le fait que le péché a prise sur la chair de l'« ἐγώ » de Romains 7 ne fait pas nécessairement de celui-ci un non-croyant.

A l'inverse, l'ardeur spirituelle de l'« ἐγώ », sa volonté acharnée de faire le bien, voire sa délectation de la Loi de Dieu ne nous autorisent pas non plus à dire qu'il s'agit là nécessairement de la figure d'un croyant. Paul lui-même, ne se vantait-il pas de son zèle en tant que Pharisien et d'avoir cherché à mettre la Loi en pratique mieux que personne avant sa conversion ? Pour comprendre le fait que l'ardeur spirituelle de l'« ἐγώ » et sa volonté acharnée de faire le bien n'en font pas nécessairement un croyant, à titre d'analogie, l'on pourrait illustrer cette situation par le récit de la conversion de Corneille que nous trouvons dans Actes 10<sup>267</sup>. Corneille y est, en effet, présenté comme un homme qui était « pieux et craignait Dieu, avec toute sa maison; il faisait beaucoup d'aumônes au peuple, et priait Dieu continuellement » (v. 2). Pourtant, cet homme est présenté comme n'étant ni juif, ni chrétien, il est simplement présenté comme un païen. Il sera même considéré comme étant le premier Païen à être converti par le ministère de l'apôtre Pierre. Or, à l'instar de l'« ἐγώ » en Romains 7 :7-8 :2, sa prière a été exaucée et il a reçu l'Esprit saint. Les lecteurs de Romains 7 qui considèrent que l'« ἐγώ » ne saurait représenter un non-chrétien auraient été tout aussi étonnés que les accompagnateurs de Pierre l'ont été en voyant que l'Esprit Saint est donné à un Païen, et ce, avant son baptême (vv. 44-48).

Il apparaît donc tout à fait possible que l'« ἐγώ » qui désire ardemment faire le

---

<sup>267</sup> Précisons que nous utilisons ce récit de Actes 10 comme une analogie, uniquement à titre illustratif pour faire comprendre la possibilité qu'il puisse exister un individu qui n'a pas encore rencontré Christ mais qui, comme l'« ἐγώ », est animé d'une grande ferveur et d'une volonté acharnée de faire le bien.

bien, qui se délecte de la Loi de Dieu et qui finit par recevoir l'Esprit de vie en Jésus Christ (8 :2) puisse représenter le cheminement d'un non-chrétien qui, comme Corneille, parvient finalement à rencontrer Christ. D'où notre affirmation selon laquelle l'« ἐγώ », en Romains 7 :7-8 :2, ne saurait représenter une figure exclusive (qu'il s'agisse de croyants ou de non-croyants), mais se veut, dans sa double dimension charnelle et spirituelle, une figure inclusive.

#### II.4.4 Conclusion

En définitive, peut se reconnaître dans l'« ἐγώ » tout individu qui, conscient de l'opposition en lui entre sa volonté de faire le bien (ou de plaire à Dieu) et les contraintes liées à son humaine (charnelle) réalité, réclame la délivrance et se voit finalement libéré du péché et de la mort par l'intervention de l'Esprit de vie. Certes, *cet individu peut être la figure du croyant (en général) qui, malgré sa vive spiritualité, se voit continuellement harassé par le péché, précisément en raison du fait qu'il vit encore dans la chair.* Cette position (déjà présentée et défendue par un certain nombre de commentateurs<sup>268</sup>) reste plausible puisqu'il n'est pas en contradiction avec la théologie paulinienne : celle-ci présente le croyant comme celui qui, bien que (principiellement) vainqueur du péché et de la mort à travers la mort et la résurrection du Christ, doit continuer à affronter les assauts du péché et attendre la rédemption de son corps pour voir la pleine réalisation de cette victoire.

D'ailleurs, Romains 5-8 peut être abordé sous cet angle, puisque les croyants y sont présentés comme pouvant se réjouir de leur justification acquise, de l'espérance et de la certitude de retrouver la gloire et la victoire définitive sur toutes forces adverses (5 :1-11 ; 8 :28-39), mais aussi comme devant lutter et rester vigilants face aux assauts du péché dans la chair (6 :1-8 :13) en attendant la plénitude de l'Esprit,

---

<sup>268</sup> Voir notamment : Pate C.M. (1995), *The End of the Age Has Come: The Theology of Paul*, Grand Rapids, pp. 110-113; Espy J. (1985), « Paul's 'Robust Conscience' Reexamined », *NTS* 31; J.D.G. (1975), « Rom 7:14-25 in the Theology of Paul », *TZ* 31; Murray J. (1959), *The Epistle to the Romans: The English Text with Introduction, Exposition and Notes*, Grand Rapids; Nygren A. (1949), *Commentary on Romans*, Philadelphia.

l'adoption complète et la rédemption de leur corps (8 :14-27).

Cependant, il nous faut bien admettre l'aspect non-exclusif de l'« ἐγώ », et aussi le fait que *Paul n'a pas choisi de présenter l'expérience décrite en Romains 7 sous forme de catégories de croyant ou non-croyant, Juif ou non-Juif etc.* L'« ἐγώ », au-delà de la personne de son auteur, doit pouvoir inclure à la fois le Juif observateur de la Loi (qui, comme Paul le Pharisien, finit par trouver la vraie source de justification en Christ), le croyant (qui, comme l'apôtre Pierre<sup>269</sup>, bien que spirituel, reste sous la menace de la chair, ou même l'apôtre Paul qui se plaint de la présence, dans sa chair, d'un « ange de Satan »), et tout simplement le non-chrétien qui (comme Corneille, un païen menant une vie pieuse, se voit accorder l'Esprit saint.

De ce qui précède, il apparaît finalement que *l'« ἐγώ » est la figure de l'humanité (déjà en Christ ou seulement potentiellement en Christ, comme l'avaient été Corneille ou Paul avant leur conversion), une humanité qui veut le bien et refuse le mal, qui lutte contre la mort et le péché dans la chair, et qui finalement, comme le corps mort d'Adam<sup>270</sup>, se voit/verra vivifiée, libérée du péché et de la mort, grâce à la réception de l'Esprit de vie en Jésus-Christ.*

---

<sup>269</sup> A titre d'analogie, l'on pourrait considérer que Pierre, tel que présenté en Matthieu 16:13-23 (et dans bien d'autres passages), pourrait être la figure du croyant qui, même d'une spiritualité et d'un zèle extraordinaires, reste sous la menace de la chair. Dans ce passage, on retrouve les « deux visages » de Pierre : au verset 17, Jésus affirme que Pierre ne parle pas sous la dictée de la chair et le sang mais de Dieu lui-même, et, au verset 23, Jésus l'appelle « Satan » car ce n'est pas Dieu qui parle à travers lui.

<sup>270</sup> Même si l'interprétation qui voit dans l'« ἐγώ » une figure d'Adam prête le flanc à de sérieuses objections, on ne peut s'empêcher de rapprocher les deux expressions « corps de mort » (7 :24) et « Esprit de vie » (8 :2) au fait qu'il est dit en Genèse 2 :7 que Dieu a vivifié le corps d'Adam en lui insufflant une haleine de vie (*rwh* en hébreux signifie à la fois souffle/vent et esprit). Cette remarque a été développée par Grappe C. [(2002), « Qui me délivrera de ce corps de mort ? L'esprit de vie ! Romains 7, 24 et 8, 2 comme éléments de typologie adamique », *Bib* 83, pp. 372-392] qui, s'appuyant notamment sur des relectures de Genèse 2 :7 dans des textes comme 4Q 381, 4Q 418, Testament d'Abraham 18 :11 où apparaissent les expressions « corps de mort » et « esprit de vie », voit une possibilité que Paul ait pu être en contact avec ces textes et s'en inspirer. Cette hypothèse paraît d'autant plus vraisemblable que ce type de relecture du récit de la Genèse a aussi été reproduit par Philon, un contemporain de Paul (*Quis rerum divinarum heres sit*, § 56-58 ; *Legum Allegoriae* I : 31-32, III : 78). Notons que l'importance de ces rapprochements réside dans le fait que Paul pourrait s'inspirer du schéma de la création du récit de la Genèse (le souffle/l'Esprit de vie qui donne la vie au corps de mort) pour décrire la nouvelle création.



## Chapitre VI

### Romains 5-8 comme discours sur la justification

#### III.1. Introduction

Alors même qu'il considère que la justification n'est pas nécessairement le centre de la pensée paulinienne, Douglas Moo écrit : « La justification par la foi est d'une importance vitale dans l'épître aux Romains et dans la théologie paulinienne parce qu'elle exprime, dans le domaine de l'anthropologie, un élément crucial de l'œuvre divine en Christ, à savoir la grâce »<sup>271</sup>. Dans le même sens, Moo insiste sur le fait que « la justification par la foi est le réflexe anthropologique de la conviction fondamentale de Paul selon laquelle ce que Dieu a fait en Christ pour les êtres humains pécheurs est entièrement une question de grâce »<sup>272</sup>.

En effet, « δικαιοσύνη » apparaît être, dans l'épître aux Romains, un concept fondamental. Les 8 premiers chapitres de cette lettre ne contiennent pas moins de 42 occurrences de termes comportant la racine « δικ »<sup>273</sup>, 26 dans la section 1 :18-4 :25 et 16 dans les chapitres 5-8. Plus important encore pour nous est le fait que la section Romains 5-8 débute, d'une manière emphatique, par « δικαιωθέντες », mettant ainsi l'accent sur l'importance de la justification dans ce passage. Nous avons déjà montré dans l'analyse littéraire que l'aoriste « δικαιωθέντες », au début du chapitre 5, insiste sur le fait que la justification est déjà accomplie, et aussi que le « οὖν » qui

<sup>271</sup> Moo D. (1991), *Romans 1-8*, Chicago, p. 26.

<sup>272</sup> Moo D. (1991), *Romans 1-8*, Chicago, p. 85.

<sup>273</sup> Comme « δικαιοσύνη » (justice, caractère de ce qui est juste), « δίκαιος » (juste, légal, en harmonie avec le droit), « δικαίω » (justifier, déclarer ou traiter comme juste, défendre), « δικαίωμα » (acte de justice), « δικαίωσις » (le fait de rendre justice à, justification), etc. Voir: Liddell H.G., Scott R. (1883), *Greek English Lexicon*, 7<sup>th</sup> ed. New York, p. 371.

accompagne « δικαιωθέντες » indique que ce qui suit portera sur les conséquences ou les implications de la justification. Nous avons aussi insisté dans l'analyse littéraire sur le fait que la mention de « δικαιωθέντες » constitue ici un rappel ou un bref résumé de l'essentiel de ce dont il a été question dans les précédents chapitres.

On peut ainsi observer que, dans les chapitres 1-4, en trois occasions (1 :16-17 ; 3 :1-8 ; 3 :21-26), Paul affirme avec emphase que la justification du croyant s'est produite avec la révélation ou la manifestation de la « justice de Dieu » (« δικαιοσύνη θεοῦ »). Il apparaît donc que la signification de la justification chez Paul réside dans le sens et la portée de l'expression « δικαιοσύνη θεοῦ ». L'énigme réside ici dans le fait de savoir si, par « δικαιοσύνη θεοῦ », Paul parle d'une justice intrinsèque à la nature de Dieu et que celui-ci aurait conférée à l'homme pour le justifier, ou si la manifestation de la justice divine consiste dans son action envers l'humanité dans le cadre de l'alliance.

En fait, que veut dire Paul quand il affirme que la justice de Dieu s'est révélée dans l'Évangile avec l'avènement du Christ ? Faut-il comprendre que Dieu a manifesté sa justice en montrant sa nature juste en Christ ? Faut-il concevoir la justice divine comme un état, une qualité inhérente à la nature divine ou comme l'exercice d'une action juste de la part de Dieu ? Autrement dit, peut-on parler de la justice divine *per se* ? Ou faut-il comprendre cette justice divine à l'image d'une sentence prononcée dans le cadre d'un jugement où la justice est rendue ? Ne faudrait-il pas ne parler d'une justice divine que dans le cadre de la relation entre Dieu et l'humanité ?

En outre, si de la manifestation de la justice divine en Jésus-Christ résulte la justification des croyants, quel est, pour Paul, le sens de cette justification pour l'homme justifié ? Quel est, selon Paul, le rapport que l'homme entretient avec la justice divine ? Par ailleurs, comment comprendre l'usage fait par Paul de la figure d'Abraham dans sa démonstration sur la justification par la foi ? Qu'entend Paul par justification par la foi ? Finalement, dans quelle mesure peut-on considérer que les concepts pauliniens de justice divine et de justification comportent une dimension éthique ou morale ? Et, comment définir la justice divine de manière à rendre raison de la conception paulinienne du péché ? Après avoir présenté les grandes étapes de

l'histoire du débat sur l'interprétation de « δικαιοσύνη θεοῦ », nous tenterons de montrer que, en Romains 5-8 notamment, Paul conçoit l'œuvre divine de justification comme l'histoire de la délivrance et de la glorification des croyants.

### **III.2. Le débat sur l'interprétation de « δικαιοσύνη θεοῦ »**

#### III.2.1. Introduction

De manière générale, les débats autour de l'interprétation de l'expression « δικαιοσύνη θεοῦ » se structurent fondamentalement autour des catégories « génitif subjectif » ou « génitif objectif ». En effet, selon que l'on interprète « δικαιοσύνη θεοῦ » comme un « génitif subjectif » ou comme un « génitif objectif », deux interprétations différentes prévalent : d'une part, le « génitif subjectif » supposerait que dans l'expression « δικαιοσύνη θεοῦ » la justice est une qualité que Dieu possède de manière intrinsèque, c'est-à-dire que Dieu est essentiellement juste. Les exégètes qui considèrent « δικαιοσύνη θεοῦ » comme un « génitif subjectif » conçoivent le salut comme provenant de la nature de la puissance divine ou comme renvoyant à l'action salvatrice de Dieu par laquelle la création est soumise à l'autorité divine. Dans ce cadre, la foi n'est pas un moyen de salut, mais un résultat de la justice divine. Pour ce qui concerne le « génitif objectif », il renvoie à la justice que Dieu donne à l'homme dans le cadre d'une relation. Les exégètes qui soutiennent cette position voient dans le salut une possibilité humaine, et la justice comme un don que le croyant reçoit de Dieu par la foi.

### III.2.2. Les pères apostoliques

Depuis les pères apostoliques jusqu'à la Réforme, il existait deux interprétations principales de l'expression « δικαιοσύνη θεοῦ ». Pendant les premiers siècles du christianisme, notamment avec les débats entre Ambroise et Pélage, la justice de Dieu était associée à la notion latine de *meritum* et supposait l'idée qu'un homme pouvait avoir du mérite devant Dieu par le moyen de ses œuvres. Et, Ambroise, même en combattant la doctrine de la justice par les œuvres de Pélage, admettait l'idée que certaines œuvres sont nécessaires pour atteindre la justification. Tertullien, pour sa part, ajoutait à l'idée de mérite le concept de *satisfacio*, lequel supposait que l'être humain avait une obligation de plaire à Dieu. De manière générale, l'interprétation prédominante durant cette période renvoyait à la justice distributive et impartiale de Dieu<sup>274</sup>.

Cependant, avec Augustin se met en place le cadre dans lequel évolue le débat sur le concept sur la justice de Dieu et la justification de l'homme pendant tout le moyen-âge. En effet, dépassant le contexte polémique du pélagianisme, Augustin élabore sa propre doctrine de la justification. McGrath souligne que la principale innovation dans la doctrine d'Augustin sur la justification est que celui-ci, se fondant sur Romains 9 :10-29, conçoit l'élection de l'homme par Dieu dans le cadre d'une prédestination éternelle<sup>275</sup>. En ce sens, Augustin identifie la justice de Dieu à la grâce de Dieu elle-même, et la réponse de l'homme de foi à l'offre de la grâce est elle-même comprise comme étant un don de la part de Dieu.

En effet, pour Augustin, l'homme serait incapable de répondre, de lui-même, à la grâce divine, sa volonté étant biaisée et affaiblie par le péché. Cette volonté, captive du péché, ne désire même pas la justification, car elle est tout simplement incapable de la désirer. La justification est donc la pure activité de la grâce divine. Et l'homme, une fois justifié par Dieu, voit sa volonté passer de l'état de *liberum arbitrium*

<sup>274</sup> Pour plus de détail, voir: McGrath A.E. (1986), *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification, From the Beginnings to 1500*, vol. I. Cambridge.

<sup>275</sup> McGrath A.E. (1986), *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification, From the Beginnings to 1500*, vol. I. Cambridge, p. 25.

*captivum* à l'état de *liberum arbitrium liberatum*. Notons enfin que, pour Augustin, si la justification est un don reçu de Dieu, elle est considérée comme produisant un changement dans l'être humain, le rendant juste, capable de bonne volonté<sup>276</sup>. D'où la portée morale et éthique de la justification chez Augustin.

### III.2.3. Luther

Martin Luther fut le premier à interpréter l'expression « δικαιοσύνη θεοῦ » dans le sens d'un « génitif objectif ». Il l'explique comme la seule justice qui compte aux yeux de Dieu et que l'humanité possède en tant qu'un don gratuit venant de Dieu. Commentant Romains 1 :17, Luther écrit : « La justice de Dieu est ce par quoi nous devenons dignes de son grand salut, ou à travers quoi nous sommes (considérés) justes devant Lui »<sup>277</sup>. Pour Luther, en effet, la justice que le croyant reçoit de Dieu n'est ni une propriété de l'individu, ni une propriété divine mais le résultat d'un verdict. Cette justice revêt donc un caractère légal<sup>278</sup> car elle est prononcée par Dieu qui est le Juge. Le croyant n'est pas déclaré juste parce qu'il a été trouvé juste, mais il est déclaré juste, en Jésus Christ, par la miséricorde divine. C'est ainsi que Luther écrit à propos de Romains 8 :33-34 : « Car si le cœur du croyant en Christ l'accuse et le réprimande et témoigne contre lui qu'il a fait le mal, il se détournera immédiatement du mal et prendra refuge en Christ et dira : "Christ a fait assez pour moi. Il est juste. Il est ma défense ; il est mort pour moi. Il a fait de sa justice ma justice, et je suis juste maintenant avec la même justice que lui" »<sup>279</sup>. Il s'agit donc ici du processus de justification que Luther appelle un « heureux échange » où Christ

<sup>276</sup> Notons que, d'après Augustin, la justice d'un acte est définie à la fois en fonction de la substance de l'action elle-même (*officium*) et de sa motivation profonde (*finis*). Voir notamment le chapitre 9 de : *Augustine. Concerning the City of God Against the Pagans*, tr. Bettenson H. (1984), Harmondsworth, Penguin Books.

<sup>277</sup> Luther M. (1954), *Commentary on the Epistle to the Romans*, Grand Rapids, pp. 24-25.

<sup>278</sup> Cette justice est qualifiée par Luther de "forensique", c'est-à-dire que ce verdict est prononcé dans le cadre d'un "forum" ou d'une cour de justice.

<sup>279</sup> Luther M. (1954), *Commentary on the Epistle to the Romans*, Grand Rapids, pp. 25.

prend le péché du croyant et lui confère sa justice.

Par ailleurs, Luther insiste sur la distinction fondamentale entre la justice, telle qu'elle est conçue par l'homme, et la justice divine. Se référant au troisième livre de l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote<sup>280</sup> où celui-ci présente la justice ou la vertu du travail ou des œuvres, Luther écrit : « Selon Aristote, la justice est un résultat des œuvres (ou du travail) de l'homme et est causée par ces œuvres ; cependant, le jugement de Dieu est différent, car, selon ce jugement, la justification précède les œuvres, et les bonnes œuvres en découlent »<sup>281</sup>. Luther voit donc un contraste entre justice humaine et justification provenant de Dieu car, si la justice humaine est le fruit de l'effort humain, la justice divine ou la justification est un don duquel procèdent les œuvres. C'est ainsi que Luther définit la « *justitia Dei* » comme l'action divine manifestée dans la grâce, et la justification comme le don divin reçu par le croyant par l'unique moyen de la foi.

#### III.2.4. Bultmann

Reprenant la position de Luther d'un point de vue anthropologique et existentialiste, Rudolf Bultmann comprend le concept paulinien de la justification comme étant une possibilité qu'a l'homme en vue du salut. Par cette affirmation, Bultmann entend que l'individu ne possède pas la justice comme un bien lui appartenant ou comme une qualité éthique. Il conçoit la justice en tant que relation. Par ailleurs, Bultmann considère que l'individu reçoit la justice comme le fruit d'un verdict (au sens légal du terme) : l'individu a été déclaré juste dans l'exacte mesure où il a été reconnu innocent par Dieu. L'individu « est juste non pas dans la mesure où il peut être innocent, mais dans la mesure où il a été *reconnu* innocent »<sup>282</sup>. C'est ainsi que, renvoyant à 2 Cor 5 :19, Bultmann considère que « la justice que Dieu attribue à l'homme (l'homme de foi) ne signifie pas absence de péché dans le sens d'une

<sup>280</sup> Aristote, *The Complete Works*, ed. Barnes J. (1984), Princeton, Princeton University Press.

<sup>281</sup> Luther M. (1954), *Commentary on the Epistle to the Romans*, Grand Rapids, pp. 25.

<sup>282</sup> Bultmann R. (1951), *Theology of the New Testament*, New York, p. 272.

perfection éthique, mais signifie absence de péché dans le sens que Dieu ne prend pas en compte les péchés de l'homme contre lui »<sup>283</sup>.

Par ailleurs, Bultmann<sup>284</sup> soutient que l'usage paulinien de « δικαιοσύνη θεοῦ » est en parfait accord avec son usage dans la tradition juive, notamment dans la signification formelle de « δικαιοσύνη θεοῦ ». Bultmann considère, en effet, que ce terme relève du registre légal et eschatologique. Il souligne ainsi que la justice en Romains 2 : 13 et en Genèse 15 :6 comporte une signification legaliste, dans le sens où la justice est imputée. De même, rapprochant Romains 2 :13 de Galates 5 :5, où la justice ou la justification est présentée comme une espérance, il souligne la portée eschatologique de la notion de « δικαιοσύνη θεοῦ » chez Paul. Il s'appuie également sur les temps futurs en Romains 3 :20, 30, 5 :19 pour justifier cette dimension eschatologique. Enfin, Bultmann considère que la dimension légale et eschatologique dans l'usage du terme de justice chez Paul se trouve renforcée par les nombreux parallèles avec la notion d'adoption (Romains 8 :23 ; Galates 4 :5), laquelle est aussi un terme légal.

Mais, selon Bultmann, ce qui distingue l'usage paulinien de l'expression « δικαιοσύνη θεοῦ » de son usage dans la tradition juive est que « ce qui est pour la plupart des Juifs uniquement une question d'espoir est pour Paul une réalité présente – ou, mieux, est aussi une réalité présente »<sup>285</sup>. Bultmann se réfère notamment au fait que la justice puisse être déjà, dans le temps présent, imputée à un homme, sur la base de « la présupposition qu'il a la foi ». Il souligne le fait que, selon Paul, Dieu prononce déjà, dans le présent, son verdict eschatologique et que l'événement eschatologique est déjà une réalité présente ou commence déjà dans le présent. Bultmann considère ainsi les chapitres 5-8 de l'épître aux Romains comme le lieu de la démonstration paulinienne sur la tension présent-futur de la justification et du salut.

Toujours dans la lignée de Luther, Bultmann précise que le principal élément distinctif entre la vision de Paul sur « δικαιοσύνη θεοῦ » et celle du judaïsme n'est

<sup>283</sup> Bultmann R. (1951), *Theology of the New Testament*, New York, p. 276.

<sup>284</sup> Bultmann R. (1951), *Theology of the New Testament*, New York. Voir aussi: "DIKAIOSYNĒ THEOU", *JBL*, 1964, 83, pp. 12-16.

<sup>285</sup> Bultmann R. (1951), *Theology of the New Testament*, New York, p. 279.

pas tant l'opposition entre « réalité présente » et « espoir futur » que les conditions dans lesquelles se réalise cette justification. En effet, si « l'espoir futur » de la justification dans le judaïsme était directement lié aux œuvres de la Loi, « la réalité présente » de la justification est, chez Paul, le fruit de la grâce et se réalise par la foi seule (*sola fide*). Bultmann considère ainsi que le fil conducteur de la démonstration paulinienne dans les quatre premiers chapitres de Romains est l'impossibilité de la justification par la Loi. Et Bultmann de conclure que la justification est un don, qu'elle ne peut être atteinte par l'effort humain et que l'expression « δικαιοσύνη θεοῦ » chez Paul renvoie à « la justice provenant de Dieu et conférée à l'humanité comme un don par la grâce gratuite de Dieu »<sup>286</sup>.

### III.2.5. Käsemann

En débat avec l'interprétation de Bultmann et considérant l'expression « δικαιοσύνη θεοῦ » comme étant capitale pour la compréhension des écrits pauliniens, Ernst Käsemann soutient que le concept de la justice divine, loin d'être inventé par Paul, est une expression toute faite dans le judaïsme apocalyptique. Käsemann fonde cette affirmation sur la présence de l'expression « δικαιοσύνη θεοῦ » en Matthieu 6 :33 et en Jacques 1 :20. Par ailleurs, il voit l'origine littéraire de l'expression « δικαιοσύνη θεοῦ » dans la tradition judaïque, à commencer par Deutéronome (33 :21), en passant par le Testament de Dan (6 :10), pour arriver aux documents de Qumran (1QS 11 : 12).

Du rapprochement avec l'Ancien Testament et le judaïsme en général, Käsemann déduit que la justice qui, chez les Grecs, était une caractéristique divine n'est pas, chez Paul, une propriété de la nature de Dieu que l'homme aurait reçue dans sa propre nature. Loin d'être une propriété de la nature divine, pour Käsemann, « δικαιοσύνη θεοῦ » représente, chez Paul aussi bien que dans l'Ancien Testament et dans le judaïsme en général, l'expression de l'activité divine, non pas de manière

---

<sup>286</sup> Bultmann R. (1951), *Theology of the New Testament*, New York, p. 285.



auto-centrique, mais en vue de la révélation de Dieu lui-même<sup>287</sup>.

De plus, Käsemann s'accorde avec Bultmann dans sa déduction selon laquelle un rapprochement avec l'Ancien Testament et le judaïsme en général peut permettre de comprendre le fait que le concept de la justice ou de la justification ne renvoie pas à une propriété de la nature divine ou à une qualité éthique personnelle à un individu, mais suppose le contexte d'une relation, et la fidélité à une communauté. Aussi écrit-il : « La position largement répandue selon laquelle la justice de Dieu est une propriété de la nature divine peut maintenant être considérée comme erronée. Elle dérive de la théologie grecque, qui spéculait au sujet de ces propriétés ; elle contredit la signification fondamentale de la justice dans la tradition de l'Ancien Testament et dans le judaïsme »<sup>288</sup>.

Pour Käsemann, en effet, le concept de la justice renvoie à une relation de confiance, et aussi au fait que quelqu'un a été réhabilité comme membre d'une communauté après avoir été pardonné d'une offense<sup>289</sup>. De plus, si Käsemann rejoint Bultmann dans son affirmation selon laquelle la justice divine doit être interprétée dans une perspective anthropologique, il se refuse à la concevoir uniquement comme un don individuel. « Fondamentalement, écrit-il, la justice de Dieu ne renvoie pas, dans la compréhension de Paul, à l'individu et ne doit pas être comprise exclusivement dans le contexte de la doctrine de l'homme »<sup>290</sup>. En fait, Käsemann voit dans la justice divine chez Paul « l'activité salvatrice de Dieu »<sup>291</sup>, et l'affirmation de « la souveraineté de Dieu sur le monde qui se révèle de manière eschatologique en Jésus »<sup>292</sup>.

Par ailleurs, Käsemann voit dans la « δικαιοσύνη θεοῦ » paulinienne non seulement une activité divine « créatrice de salut » mais aussi un événement apocalyptique apportant au croyant la certitude de la foi, mais non de manière absolue. La puissance salvatrice de Dieu est « présente dans son don (au croyant)

---

<sup>287</sup> Käsemann E. (1969), *New Testament Questions of Today*, Philadelphia, p. 174.

<sup>288</sup> Käsemann E. (1969), *New Testament Questions of Today*, Philadelphia, p. 174.

<sup>289</sup> Käsemann E. (1969), *New Testament Questions of Today*, Philadelphia, p. 172.

<sup>290</sup> Käsemann E. (1969), *New Testament Questions of Today*, Philadelphia, p. 180.

<sup>291</sup> Käsemann E. (1969), *New Testament Questions of Today*, Philadelphia, p. 172.

<sup>292</sup> Käsemann E. (1969), *New Testament Questions of Today*, Philadelphia, p. 180.

comme une prémisse mais il n'y est pas de manière complète»<sup>293</sup>. Si, pour Käsemann, il n'y a aucun doute sur le présent du salut dans la pensée paulinienne, il conçoit néanmoins la justification, à l'instar du judaïsme, en tant qu'objet d'un espoir futur. Considérant les affirmations pauliniennes dans une perspective apocalyptique, Käsemann estime que la justice de Dieu se manifeste dans le fait que la puissance divine est agissante dans le monde, et aussi dans le fait que Dieu a, de manière triomphale, replacé le monde sous sa souveraineté<sup>294</sup>. Réagissant aux critiques à sa vision cosmique de la justice divine, Käsemann écrit : « Que la grâce et la justice de Dieu se rapportent au monde et visent non seulement un certain nombre de croyants mais aussi une nouvelle création me semble une vérité irréductible si le message chrétien doit être la fondation de quelque chose de plus qu'une simple piété privée »<sup>295</sup>.

Notons que, contre la position de Käsemann, Bultmann a réaffirmé sa thèse selon laquelle, même si l'expression « δικαιοσύνη θεοῦ » apparaît dans la littérature juive dans le sens d'un espoir futur, ce concept est une création paulinienne dans l'exacte mesure où il définit une réalité à la fois présente et future<sup>296</sup>. Bultmann rejette ainsi l'interprétation de Käsemann qui, s'appuyant notamment sur Galates 5 :5, voit la justice divine uniquement en termes d'espoir et de réalisation dans le futur.

D'autres exégètes, se situant dans la lignée de Käsemann, ont insisté l'idée de création liée à la justice divine. C'est ainsi que Christian Müller interprète l'expression « δικαιοσύνη θεοῦ » comme la victoire de Dieu qui s'est produite par l'affirmation de la souveraineté divine sur la création. Müller interprète aussi « la justice divine » comme un procès juridique et cosmique duquel Dieu est sorti victorieux, non seulement en établissant la culpabilité du monde, mais aussi dans la soumission du monde qui reconnaît la victoire de Dieu.

Dans le même sens, Peter Stuhlmacher<sup>297</sup>, en fonction de la notion de fidélité du Créateur envers la création attestée dans l'apocalyptique juive, insiste sur l'aspect

<sup>293</sup> Käsemann E. (1969), *New Testament Questions of Today*, Philadelphia, p. 172.

<sup>294</sup> Käsemann E. (1969), *New Testament Questions of Today*, Philadelphia, p. 182.

<sup>295</sup> Käsemann E. (1969), *Perspectives on Paul*, Philadelphia, p. 78.

<sup>296</sup> Bultmann R. (1964), "DIKAIOSYNÊ THEOU", *JBL*, 83, pp. 12-16.

<sup>297</sup> Stuhlmacher P. (1965), « Gerechtigkeit Gottes bei Paulus », in *FRLANT* 87, Göttingen.

sotériologique de la notion de « δικαιοσύνη θεοῦ ». L'expression « δικαιοσύνη θεοῦ » renverrait ainsi à l'intervention du Créateur sur la scène : il s'agirait donc d'un « pouvoir cosmique et d'un mode de manifestation du Dieu Créateur dans le monde »<sup>298</sup>.

Par ailleurs, Richard B. Hayes a essayé de démontrer l'exactitude de l'interprétation de Käsemann de l'expression « δικαιοσύνη θεοῦ » sans tenir compte des références à Qumran ou des considérations apocalyptiques. Il considère le Psaume 143 comme étant l'arrière plan de Rom 3 (vv. 5 et 21 sq) où il voit dans « δικαιοσύνη θεοῦ » l'expression de l'intégrité divine qui dépasse l'infidélité humaine<sup>299</sup>.

De même, Marion L. Soards<sup>300</sup>, s'appuyant exclusivement sur les écrits pauliniens, insiste sur la dimension apocalyptique de la justice divine et soutient la position de Käsemann en affirmant que toutes les occurrences de l'expression « δικαιοσύνη θεοῦ » chez Paul ramènent à l'idée de la « puissance salvatrice de Dieu qui est à l'œuvre dans le monde en vue du salut »<sup>301</sup>.

### III.2.6. « La Nouvelle Perspective »

Parmi les opposants aux thèses de Käsemann et aussi de Bultmann, l'on peut retenir notamment les exégètes appartenant au courant appelé « La Nouvelle Perspective »<sup>302</sup>. Nous allons essayer de présenter ici, succinctement, les positions des plus remarquables d'entre eux, tels que Krister Stendahl, Edward P. Sanders, Heikki Räisänen, James D.G. Dunn et aussi, dans une certaine mesure, Nicholas T. Wright.

L'approche de Stendahl<sup>303</sup> de la doctrine paulinienne de la justification est

<sup>298</sup> Stuhlmacher P. (1965), « Gerechtigkeit Gottes bei Paulus », in *FRLANT* 87, Göttingen, p. 77.

<sup>299</sup> Hayes R.B. (1980), « Psalm 143 and the Logic of Romans 3 », *JBL* 99, pp. 107-115.

<sup>300</sup> Soards M.L., (1987), « Käsemann's 'Righteousness' Reexamined », *CBQ* 49, pp. 264-269; id. (1985), « The Righteousness of God in the Writings of the Apostle Paul », *BTB* 15, pp. 104-109.

<sup>301</sup> Soards M.L., « The Righteousness of God in the Writings of the Apostle Paul », *BTB* 15, p. 107.

<sup>302</sup> Waters G.P. (2004), *Justification and the New Perspective on Paul: A Review and Response*, Phillipsburg.

<sup>303</sup> Stendahl K. (1976b), « The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West », in *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays*, Philadelphia, pp. 78-96; id. (1976a) « Paul Among Jews

fondée sur trois hypothèses : la première est que Paul ne se serait jamais préoccupé de changer de religion, qu'il n'avait aucune objection sotériologique à faire au judaïsme et que, au contraire de ce que pensent Bultmann et Käsemann, il y aurait une continuité ou une harmonie entre la pensée de l'Ancien Testament, celle du judaïsme du premier siècle et celle de Paul. Une deuxième hypothèse de Stendahl est que Paul n'aurait jamais eu de trouble de conscience comparable à celui d'Augustin ou de Luther, ou à celui que ces derniers ont reporté sur lui. Stendahl affirme donc qu'Augustin et Luther, avec cette idée de trouble de conscience dans l'expérience de la conversion, ont complètement biaisé la compréhension occidentale de la pensée paulinienne. La troisième hypothèse sur laquelle se fondent les affirmations de Stendahl sur la justification est que la pensée paulinienne ne serait pas du tout anthropocentrique, que ce soit dans le sens de la Réforme luthérienne ou dans le sens de Bultmann, tel que celui-ci a interprété la pensée de Luther. Cette hypothèse suppose que le centre de la pensée de Paul dans l'épître aux Romains se trouverait dans les chapitres 9-11, et que Romains 1-8 serait une sorte de « préface » où Paul établit le fait que, comme la justification est par la foi, les Juifs de même que les Païens peuvent y accéder. De ces trois hypothèses, Stendahl déduit que la doctrine paulinienne de la justification par la foi n'est qu'une question polémique mineure chez Paul et qu'elle ne constitue pas le centre de la pensée paulinienne.

Stendahl affirme par ailleurs que la doctrine paulinienne de la justification n'est pas de nature sotériologique mais plutôt ecclésiologique. Il en déduit que Paul n'était pas préoccupé par la question du péché ni par aucune sorte de question morale, mais plutôt par l'avènement de la victoire de Dieu dans son projet de réunion des Juifs et des Païens en un seul peuple. En ce sens, Stendahl affirme que la doctrine paulinienne de la justification se trouve au service de la question qui consiste à traiter de l'inclusion des Juifs et des Païens dans un seul peuple, et que la portée morale de la justification se trouve donc dans le fait qu'il s'agit d'assurer la cohésion de cette communauté (de Juifs et de Païens).

A l'instar de Stendahl, Sanders<sup>304</sup> part de l'hypothèse selon laquelle Paul était en accord avec le judaïsme d'un point de vue sotériologique et qu'il n'a jamais pensé que le judaïsme en lui-même était incapable de procurer le salut aux Juifs. Sanders voit ainsi une certaine continuité et une harmonie entre la pensée paulinienne et le judaïsme. Il soutient que Paul diverge avec le judaïsme uniquement dans son usage du terme « δικαιοσύνη ». Sa thèse est que, chez Paul, l'usage de l'expression « δικαιοσύνη θεοῦ » n'aurait pas une signification unique. Il souligne le fait que, selon lui, Paul ne prend pas vraiment le soin de distinguer l'usage « légaliste (ou juridique) » de « δικαιοσύνη » de son usage « participationniste ». Ainsi, pour Sanders, c'est le langage participationniste qui rend le mieux compte de la pensée fondamentale de Paul sur la justification.

Sanders soutient par ailleurs que l'expression « δικαιοσύνη θεοῦ », tout comme d'autres termes appartenant au champ lexical de la justice (« δίκαιος », « δικαίω », « δικαίωμα », « δικαίωσις », « δικαιοκρισία », « ἔνδικος », « ἀδικία », « ἄδικος » etc), est utilisée dans un contexte plus large de la pensée paulinienne qui, selon lui, doit être caractérisé tout d'abord par l'idée d'une « participation au Christ ». Admettant que l'interprétation de Käsemann de « δικαιοσύνη θεοῦ » comme « puissance salvatrice de Dieu » peut être appliquée à Rom 1, Sanders observe aussi que « la justification par la foi » est parfois limitée à une signification légaliste renvoyant à l'acquittement pour des transgressions passées, et qu'elle doit parfois être comprise comme participation au Christ, le croyant étant mort au pouvoir du péché afin de vivre une nouvelle vie en Dieu<sup>305</sup>.

Suivant l'affirmation de Sanders selon laquelle Paul tiendrait des propos incompatibles sur la Loi et le judaïsme, Räisänen<sup>306</sup> part de l'hypothèse selon laquelle Paul construit sa pensée sur des prémisses erronées, cela pour exposer les limites ou les faiblesses de la conception paulinienne de la Loi. Pour Räisänen, Paul, dans l'élaboration de sa conception de la justification par la foi et non pas par la Loi, réduit tacitement la Torah à une loi morale et ne fait pas de distinction entre « loi culturelle »

<sup>304</sup> Sanders E.P. (1977), *Paul and Palestinian Judaism*, Philadelphia.

<sup>305</sup> Sanders E.P. (1977), *Paul and Palestinian Judaism*, Philadelphia, p. 495.

<sup>306</sup> Räisänen H. (1983), *Paul and the Law*, Tübingen.

et « loi morale ». De plus, Räisänen souligne le fait que la doctrine paulinienne ne comporte pas une idée claire et précise sur le statut actuel de la Loi. Il soutient que non seulement Paul reste vague sur cette question mais qu'il est aussi parfois sélectif, notamment quand il parle de la Loi du Christ pour se référer au mode de vie caractéristique de l'Église du Christ.

Une autre contradiction que Räisänen voit dans la conception paulinienne de la Loi est que, selon lui, Paul affirme ici et là que l'on ne peut pas accomplir les exigences de la Loi pour laisser entendre ailleurs que les croyants sont en train d'accomplir la Loi (Gal 5:14 sq., Rom 8 :4; 13 :8-10). A ces contradictions s'ajoute le fait que, selon Räisänen, Paul voyait en la Loi un « principe rival » de salut dans le judaïsme, et, de ce fait, mésinterprète le judaïsme. Pour Räisänen, Paul enseignait que les Juifs étaient dans l'erreur parce qu'ils croyaient pouvoir trouver le salut dans l'accomplissement de la Loi, voyant en celle-ci un moyen de justification. Räisänen en conclut que la conception paulinienne de la Loi et de la justification se trouve faussée en raison du fait que, en sus de toutes les contradictions précédemment citées, cette conception est fondée sur la fausse prémisse selon laquelle les Juifs cherchaient la justification dans la Loi.

Toujours dans le courant de la Nouvelle Perspective, Dunn<sup>307</sup>, s'opposant à Sanders et Räisänen dans leur interprétation de la conception paulinienne de la justification comme étant moraliste ou légaliste, part de l'hypothèse selon laquelle la notion paulinienne de la justification n'est pas fondamentalement légaliste (« forensic ») comme dans la culture grecque, mais qu'elle est plutôt relationnelle et « transformatrice » comme dans la culture hébraïque. Dunn définit ainsi la « δικαιοσύνη θεοῦ » comme le fait que Dieu respecte les engagements qu'il a pris envers lui-même de créer le genre humain, d'appeler Abraham et de choisir Israël comme son peuple. Définissant la justice de Dieu comme essentiellement relationnelle, Dunn considère que « δικαιοσύνη θεοῦ » ne renvoie pas à une justice que Dieu aurait dans sa nature, mais à la fidélité de Dieu à son peuple. Il en conclut

---

<sup>307</sup> Dunn J. D.G. (1983), « The New Perspective on Paul », in *BJRL* 65, pp. 95-122. Voir aussi: *The Romans Debate*, éd. Donfried K.P., (1991), pp. 299-308.

que le but de l'épître aux Romains est d'expliquer et de défendre la justice de Dieu.

En fait, Dunn appuie sa conception de la justice divine principalement sur l'interprétation de trois passages de l'épître aux Romains. Tout d'abord, il observe que l'affirmation de Romains 1 :17 a souvent été considérée comme une norme éthique absolue à l'aune de laquelle les obligations et devoirs devraient être mesurés. Il soutient, au contraire, que ce passage, pris dans le contexte de la pensée hébraïque, traite de la relation de l'homme à Dieu, et non pas d'une justice morale intrinsèque. En ce sens, Dunn voit dans la notion de justice le fait qu'un individu respecte ses obligations envers les autres dans le cadre d'une relation. Dunn considère par ailleurs que cette interprétation de la justice nous permet d'éviter l'écueil d'avoir à choisir, pour la compréhension de « δικαιοσύνη θεοῦ », entre « génitif objectif » (justice comme le résultat de quelque chose que Dieu fait) ou « génitif subjectif » (justice comme un attribut de Dieu), car la conception relationnelle de la notion de justice embrasse à la fois l'idée que Dieu est en train d'agir en faveur de son peuple et aussi l'idée qu'il agit par fidélité à son alliance.

Le second passage sur lequel Dunn fonde sa conception relationnelle de la justice divine est Romains 3 :21-26. Dunn observe tout d'abord que la justice divine, dans ce passage, a la même signification qu'en Romains 1 :16-17 et que, la justice divine ayant été annoncée par la Loi et les prophètes, l'évangile est la continuation ou l'accomplissement de la Loi comprise correctement dans le cadre de l'Ancien Testament. Le troisième passage sur lequel Dunn appuie son interprétation de la justice divine est Romains 10 :3. De ce passage, il déduit que la justice divine peut être comprise comme la grâce et la puissance salvatrice de Dieu ouvertes à tous, et non pas spécialement à Israël. En définitive, Dunn insiste sur la nécessité de considérer la notion de justice ou de justification dans le contexte de la culture hébraïque, laquelle conçoit la justice dans le cadre d'une relation. La justification suppose donc, pour Dunn, que l'homme-justifié se trouve *déjà* dans une alliance avec Dieu et qu'il est considéré comme étant fidèle aux termes de l'alliance.

Toujours dans le cadre de la Nouvelle Perspective, une autre importante contribution à l'interprétation de la justification et de la justice de Dieu est celle de

Wright. Se fondant sur l'hypothèse que le christianisme du premier siècle était une autre espèce ou une certaine variante du judaïsme, Wright considère que l'expression « δικαιοσύνη θεοῦ » renvoie à la fidélité de Dieu à ses promesses dans le cadre de son alliance avec son peuple. En ce sens, Wright suggère de trouver l'arrière-plan de l'expression « δικαιοσύνη θεοῦ » dans trois domaines : l'alliance, la cour de justice et l'eschatologie. Dans la lignée de Dunn, Wright interprète la justification comme étant la déclaration divine selon laquelle la personne justifiée fait déjà partie du peuple de Dieu. La justification relève ainsi, pour Wright, de l'ecclésiologie, et non pas de la sotériologie.

Par ailleurs, interprétant « δικαιοσύνη θεοῦ », à l'instar de Käsemann, dans une perspective eschatologique, Wright affirme que le point culminant de la justification se produira dans le futur au moment du jugement dernier, et que la justification présente est déclarée sur la base de la justification future. Il estime que, pour Paul, l'action de Dieu en Jésus constitue le lieu de la justification finale. Reliant le futur au passé, il considère que, dans un certain sens, le jugement s'est déjà produit dans la mort et la résurrection de Jésus. Dans son article « The Shape of Justification », Wright écrit : « Jésus a été fidèle, obéissant jusqu'à la mort pour la réalisation des desseins de Dieu (Rom 5 :12-21 ; Phil 2 :6-9) ; Dieu a maintenant déclaré qu'il est le Fils de Dieu, le Messie dans lequel le destin d'Israël a été résumé (Rom 1 :3 sq) [...] Pour Paul, la résurrection de Jésus était la preuve que Dieu avait réglé le problème du péché sur la Croix (1 Cor 15 :12-19). Dans la mort de Jésus, Dieu a accompli ce qui avait été promis à Abraham, et ce que la Loi était incapable de faire (Rom 8 :3) : pour ceux qui appartiennent au Messie, il n'y a "aucune condamnation" (Rom 8 : 1, 8 :31-9) »<sup>308</sup>.

C'est ainsi que Wright interprète les affirmations pauliniennes, notamment en Rom 8 :3, comme la possibilité pour les croyants de placer leur foi dans ce qui a été réalisé en Jésus, à savoir la condamnation du péché dans la chair, en vue de partager la victoire de Jésus comme prémisse de leur justification qui aura lieu lors du jugement dernier. Il voit ainsi la foi dans la justification présente comme ce qui

---

<sup>308</sup> Wright N.T. (2001), "The Shape of Justification", <http://www.thepaulpage.com/Shape.html>



témoigne que quelqu'un est un vrai membre du peuple de Dieu. Il souligne aussi que « la justification dans le temps présent se fonde sur ce que Dieu a déjà accompli en Christ, et anticipe le verdict futur ». A cela il ajoute que « Dieu justifie dans le présent, à l'avance du dernier jour, tous ceux qui croient en Jésus comme Messie et Seigneur (Rom 3 :21-31 ; 4 :13-25 ; 10 :9-13) »<sup>309</sup>.

Par ailleurs, concevant la justice divine dans le cadre d'une cour de justice, Wright distingue la justice du Juge (Dieu) de celle des plaignants (les croyants)<sup>310</sup>. Il voit quatre significations possibles à la justice de Dieu : « sa fidélité à la promesse faite à Abraham<sup>311</sup>, son impartialité, sa propre manière de traiter le problème du péché et sa manière de secourir ceux qui sont sans secours »<sup>312</sup>. Quant à la justice des plaignants, Wright considère que ceux-ci sont « justes » par le fait « d'avoir ce statut en tant que résultat de la décision de la cour, [...] ce qui ne veut pas dire nécessairement qu'ils sont bons, moralement corrects ou vertueux, mais simplement qu'ils ont été, dans ce cas précis, déclarés justes face à l'accusateur ; en d'autres termes, ils ont été acquittés »<sup>313</sup>.

En définitive, le concept paulinien de la justification est, pour Wright, un statut qui est conféré au croyant, ce qui veut donc dire que ce dernier n'a pas reçu le caractère divin ou la qualité divine au travers de la justification mais que, ayant reçu ce statut, il est maintenant placé dans une bonne position devant Dieu. La portée de cette affirmation touche par ailleurs à la question de savoir ce que Paul entend par imputation de la justice au croyant. Sur cette question, Wright écrit : « cela ne fait pas de sens de dire que le juge impute, impartit ou transfère sa justice au plaignant. La justice n'est pas un objet, une substance qui peut être transférée dans le cadre d'une

<sup>309</sup> Wright N.T., « The Shape of Justification », <http://www.thepaulpage.com/Shape.html>

<sup>310</sup> Pour plus de détails sur cette distinction, voir : Wright N.T. (1997), *What Saint Paul Really Said: Was Saul of Tarsus the Real Founder of Christianity ?*, Grand Rapids, pp. 97-98.

<sup>311</sup> Notons que cette position est aussi partagée par Sam K. Williams ("The Righteousness of God in Romans", *JBL* 99, pp. 241-290) qui associe l'expression « δικαιοσύνη θεοῦ » aux autres génitifs « πίστις θεοῦ » et « ἀλήθεια θεοῦ » pour conclure qu'il s'agit de la fidélité de Dieu à la promesse à Abraham.

<sup>312</sup> Wright N.T. (1991), *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, Edinburgh, p. 36.

<sup>313</sup> Wright N.T., Wright N.T. (1997), *What Saint Paul Really Said: Was Saul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* Grand Rapids, p. 98.

cour de justice [...] Imaginer que le plaignant pourrait recevoir la justice du juge est simplement une erreur catégorielle ».

### III.2.7. Piper

La principale critique de l'interprétation de la justice de Dieu proposée par Wright a été formulée par John Piper<sup>314</sup>. La première limite que Piper voit dans l'interprétation de Wright est que celui-ci s'est borné à dire ce que *fait* la justice de Dieu, au lieu de dire ce qu'elle *est*. Piper souligne : « Wright définit la justice de Dieu en disant qu'il *respecte* son alliance, qu'il *juge* impartialement, qu'il *règle* le problème du péché, et qu'il *défend* la cause de ceux qui sont sans secours. Aucune de ces choses ne dit ce qu'*est* la justice, mais elles disent certaines choses que la justice *fait* »<sup>315</sup>.

Se référant à son ouvrage *The Righteousness of God*<sup>316</sup>, Piper attire l'attention sur le fait que les caractéristiques de la justice de Dieu présentées par Wright pourraient également relever de la bonté, de la fidélité ou de l'amour divin. En effet, Dieu pourrait respecter son alliance, juger impartialement et défendre l'opprimé par amour, bonté ou fidélité. Il en résulte que ces caractéristiques n'ont rien de spécifique à la justice de Dieu, car l'on ne saurait confondre la justice de Dieu avec son amour, sa fidélité ou sa bonté. Piper voit donc l'origine de la faiblesse de l'interprétation de Wright dans le fait que celui-ci ne s'est pas interrogé sur ce qu'est, spécifiquement, la justice divine. Piper se propose donc d'explorer, sur un plan exégétique, la question de l'essence de la justice de Dieu.

S'appuyant sur l'usage du langage de la justice dans l'épître aux Romains et, notamment, sur la présence de plus de 70 occurrences des mots ayant pour racine « δικαί », il émet l'hypothèse que la justice de Dieu dans le discours paulinien puisse

<sup>314</sup> Piper J. (2007), *The Future of Justification: A Response to N.T. Wright*, Wheaton.

<sup>315</sup> Piper J. (2007), *The Future of Justification: A Response to N.T. Wright*, Wheaton, p. 62 (c'est l'auteur qui souligne).

<sup>316</sup> Piper J. (1993), *The Justification of God: An Exegetical and Theological Study of Romans 9:1-23*. 2<sup>nd</sup> ed, Grand Rapids.

aller au-delà de sa fidélité à son alliance. Ayant émis cette hypothèse, Piper écrit : « Il y a une façon simple d'exprimer la réponse à cette question et une autre façon plus complexe et plus profonde. La façon simple est de dire que la justice de Dieu consiste dans son engagement inébranlable de faire ce qui est juste [...] Si je me limite à cette simple façon de décrire la justice de Dieu, ce serait simple, direct et vrai. La seule raison pour laquelle je vais au-delà de cette simple façon (pour explorer la façon complexe) est que celle-ci s'avère éclairante sur un plan exégétique »<sup>317</sup>.

Notons que, par l'affirmation selon laquelle la justice de Dieu consiste à faire ce qui est juste, Piper laisse indéfinis les concepts du juste et de l'injuste. Pour résoudre cette difficulté qui consiste à trouver une norme ou une référence pour définir ce qui est juste, Piper écrit : « Il n'y a aucun livre de lois ou de règlements que Dieu consulte pour savoir ce qui est juste. Il a écrit le livre. Ce que nous trouvons dans l'Ancien Testament et chez Paul est que Dieu définit le juste en termes de (Dieu) *lui-même* [...] Ainsi, ce qui est juste... est ce qui honore la gloire de Dieu »<sup>318</sup>. C'est ainsi que, s'appuyant sur des passages de l'Ancien Testament (Esaïe 48 :9-11, 43 :25 ; Ps 79 :9), Piper définit la justice de Dieu comme étant une qualité intrinsèque à Dieu lui-même, comme le respect pour sa gloire ou la fidélité à son nom.

Comme on peut l'observer, l'interprétation de Piper de la justice de Dieu, bien qu'intéressante en ce qu'elle attire l'attention sur ce qui pourrait être le fondement de la justice divine, ne prend pas suffisamment en compte, voire néglige complètement la portée relationnelle et aussi factuelle de la notion de justice. Cette notion suppose en effet une action (rendre justice, justifier) et aussi une relation dans laquelle quelqu'un donne justice ou justifie quelqu'un d'autre. Même considérée comme étant une qualité intrinsèque, la justice doit se manifester et ne se manifeste que dans une relation et tant qu'action. Il apparaît donc nécessaire de considérer la justice divine, chez Paul, dans le cadre de l'action divine dans sa relation avec l'humanité.

---

<sup>317</sup> Piper J. (2007), *The Future of Justification: A Response to N.T. Wright*, Wheaton, p. 63.

<sup>318</sup> Piper J. (2007), *The Future of Justification: A Response to N.T. Wright*, Wheaton, p. 64 (c'est l'auteur qui souligne).

### III.2.8. Conclusion

En guise de conclusion à cette présentation des grandes phases de l'évolution du débat sur l'interprétation de « δικαιοσύνη θεοῦ », il nous semble que l'on peut relever trois éléments fondamentaux qui, jusqu'ici, n'ont pas été suffisamment pris en compte dans le débat sur l'usage paulinien de « δικαιοσύνη θεοῦ ». On peut tout d'abord noter que les interprétations analysées précédemment ne placent pas l'expression « δικαιοσύνη θεοῦ » dans le cadre de la dynamique historico-logique du texte paulinien et n'attachent pas suffisamment d'importance à l'argumentation globale de la lettre où sont inscrites les affirmations pauliniennes sur la justice divine. En conséquence, ces interprétations négligent le fait que, dans les textes pauliniens, la justice divine est associée ou mise en opposition (logique et temporelle) aux notions de péché et de Loi (laquelle ne pouvait pas apporter la justification à l'être humain).

Par ailleurs, les interprétations de la « δικαιοσύνη θεοῦ » paulinienne présentées précédemment, situant le débat essentiellement au niveau de l'opposition structurelle entre la prétention de justification par la Loi que Paul attribue aux Juifs et la justification par la foi qu'il revendique, ne semblent pas prendre en compte suffisamment la place centrale de la notion de péché dans les chapitres 1-8 de l'épître aux Romains. S'il est vrai que, dans l'épître aux Galates par exemple, Paul traite essentiellement de l'opposition entre justification par la foi et justification par la Loi, cependant, dans l'épître aux Romains, et dans les chapitres 1-8 en particulier, l'opposition majeure ne nous semble pas se trouver entre la Loi et la grâce (ou entre Moïse et Christ) mais entre le péché et la justification (ou entre Adam et Christ). En ce sens, ces interprétations ne mettent pas suffisamment l'accent sur le fait que le péché est conçu chez Paul non pas tant comme une faute de laquelle l'individu est responsable que comme une puissance asservissante qui a placé l'humanité sous son contrôle, la faisant ainsi perdre la gloire de Dieu. Dans ce cadre, la justification (ou la grâce) apparaît être l'antithèse (la force contraire) au péché, le moyen par lequel Dieu arrache l'être humain à l'asservissement au péché pour lui faire partager sa gloire.

Enfin, il nous semble que les interprétations de « δικαιοσύνη θεοῦ » analysées précédemment, quand elles prennent en compte la connotation vétérotestamentaire dans l'usage paulinien de « δικαιοσύνη θεοῦ », n'accordent pas suffisamment d'importance à la place fondamentale de la figure d'Abraham dans l'argumentation paulinienne. La question qui doit être posée ici est la suivante : Abraham est-il, dans le cadre de l'argumentation paulinienne, un simple exemple, un modèle, un prototype de justification par la foi que les croyants devraient imiter, ou bien est-il, pour Paul, celui en qui la promesse de la justification par la foi (qui se réalise avec l'avènement du Christ) a été faite ? Il nous semble, en effet, qu'une étude sur le concept paulinien de la justification ne saurait faire l'économie des questions qui consistent à savoir, d'une part, ce que Paul entend par l'affirmation selon laquelle seuls sont fils et héritiers d'Abraham (et donc bénéficiaires de la justice qui lui a été imputée) ceux qui ont la foi, et, d'autre part, dans quel contexte la justice a été imputée à Abraham, et quelle est, dans ce contexte, la signification de la justice d'Abraham, laquelle devient l'héritage de tous les croyants.

### **III.3. Péché, Loi et justice de Dieu : Romains 5-8 et le caractère historico-logique du discours paulinien sur la justification**

#### III.3.1. Introduction

Précisons d'emblée ce que nous entendons par cadre historico-logique dans l'argumentation paulinienne. On peut aisément remarquer, notamment à partir de Romains 5 :14, que Paul conçoit l'histoire de l'homme et de l'action divine dans l'histoire en trois grandes périodes : d'Adam jusqu'à Moïse, de Moïse   Jésus-Christ, et après Jésus-Christ. A ces trois personnages représentatifs des trois grandes périodes de l'histoire correspondent aussi trois concepts fondamentaux de l'argumentation paulinienne : l'avènement du péché, l'avènement de la Loi et l'avènement de la grèce (ou la manifestation de « δικαιοσύνη θεο  »). Ces trois grandes périodes historiques, désignées tantôt par les personnages représentatifs, tantôt par les concepts correspondants, jalonnent la pensée paulinienne et contribuent à structurer son argumentation.

Cependant, il nous semble que, selon Paul, et dans l' p tre aux Romains en particulier, ces trois grandes périodes historiques constituent une seule histoire, laquelle est l'histoire de la justification. Paul résume ainsi l'histoire de l'humanité à l'histoire du salut ou de la justification : depuis Adam et après l'asservissement de l'humanité par le péché, Dieu s'est engagé, à travers la promesse à Abraham, à intervenir pour racheter l'humanité de l'asservissement du péché ; cette intervention s'est coordonnée en deux phases majeures, d'abord par la Loi et ensuite par Christ. A partir de cette première constatation, nous allons émettre ici trois hypothèses qui nous permettront d'élaborer notre interprétation de l'usage paulinien de « δικαιοσύνη » :

- Le concept de « δικαιοσύνη » chez Paul, et dans l' p tre aux Romains en particulier, doit être associé aux concepts de péché et de Loi tout en s'inscrivant dans le cadre historico-logique de l'argumentation paulinienne.

- De plus, toujours selon cette articulation historico-logique, il est nécessaire de prendre en compte le fait que Paul, notamment dans son usage du concept de l'esclavage, présente le péché (ou Adam) – et non pas la Loi (ou Moïse) qui occupe une position intermédiaire – comme principale figure antithétique (opposant) de « δικαιοσύνη ».
- Le concept de « δικαιοσύνη » chez Paul dépend fondamentalement du rôle de la figure d'Abraham dans l'argumentation paulinienne et de la connotation hébraïque de la notion de la justice divine.

A travers l'exploration de ces trois hypothèses, nous tenterons de montrer que, dans le cadre de la pensée paulinienne, *la justification qui résulte de la manifestation de la justice divine représente la délivrance et la glorification des croyants.*

### III.3.2. L'association historico-logique entre péché (Adam), Loi (Moïse) et « δικαιοσύνη » (Christ)

#### III.3.2.1. L'opposition historico-logique entre péché (Adam) et « δικαιοσύνη » (Christ)

Voyons tout d'abord comment Paul conçoit, dans Romains 5 :12-21, l'articulation historico-logique de ces trois phases de l'histoire du salut. L'objectif de Paul dans ce passage est non seulement de comparer et d'opposer ce qu'a *fait* Adam à ce qu'a *fait* Christ, mais aussi de montrer la supériorité de l'*œuvre* du Christ par rapport à l'*œuvre* d'Adam. Il est important d'observer que, contrairement à 1 Cor 15 :21-22, 45-49 où la comparaison porte essentiellement sur la personne d'Adam (apportant la mort) et la personne du Christ (apportant la vie), ici dans Rom 5 :12-21, et dans les versets 15-20 en particulier, la comparaison porte sur l'*œuvre* d'Adam et l'*œuvre* du Christ (avec notamment l'opposition entre « δι' ἐνὸς παραπτώματος » et « δι' ἐνὸς δικαιώματος » au verset 18). C'est ainsi que les concepts de péché ou d'offense (« ἁμαρτία » ou « παράπτωμα ») sont opposés aux concepts de grâce ou de la justification (« χάρισμα » ou « δικαιοσύνη »). On peut donc dire qu'il s'agit ici d'oppositions thématiques ou conceptuelles.

Ainsi Paul procède par deux types de logiques : il y a tout d'abord la logique de comparaison insistant sur les similarités ou les différences entre l'*œuvre* du Christ et celle d'Adam. Les similarités sont marquées par « ὡςπερ ... οὕτως » ou « ὡς... οὕτως ». Les différences sont marquées par « οὐχ ὡς... οὕτως ». Mais il est important de remarquer que, qu'il s'agisse d'insister sur des différences ou des similarités, les comparaisons ne sont que formelles : elles ne visent qu'à renverser une situation. Nous avons déjà identifié ce type de procédé avec le concept de *parallélisme antithétique* ou *transposition négative*. En effet, si, dans la forme, l'*œuvre* du Christ



procède selon la même logique que celle d'Adam<sup>319</sup>, dans le fond, les résultats de l'œuvre d'Adam et de celle du Christ s'opposent diamétralement<sup>320</sup>. Le premier, Adam, par une seule offense (« δι' ἑνὸς παραπτώματος »), amène la condamnation et la mort à tous les hommes, et le second, Jésus-Christ, par un seul acte de justice (« δι' ἑνὸς δικαίωματος »), amène la justification et la vie à tous les hommes.

Mieux encore, au-delà de l'opposition temporelle (avant/après, l'une fait place à l'autre) et logique (proportionnalité et correspondance dans les actes) entre l'œuvre d'Adam et celle du Christ, l'argumentation paulinienne vise à mettre l'accent sur la supériorité de l'œuvre du Christ par rapport celle d'Adam. En effet, la supériorité de l'œuvre du Christ par rapport à celle d'Adam est introduite dans le texte par le biais d'une sorte d'*argumentum a minori ad maius* avec la structure « εἰ γὰρ ...πολλῶ μᾶλλον »<sup>321</sup>. On peut aussi voir que, par le rapprochement des contraires, il ne s'agit pas seulement de montrer que l'œuvre du Christ a dépassé celle d'Adam mais aussi et surtout qu'elle l'a supplantée et a annulé son effet : la justification et la vie ont succédé à la condamnation et à la mort. Outre l'usage de « εἰ γὰρ ...πολλῶ μᾶλλον », Paul se sert d'une autre forme d'hyperbole pour montrer la supériorité de l'œuvre du Christ : à savoir que la grâce a surabondé là où le péché a abondé (« οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις »).

Ces considérations sur Rom 5 :12-21 nous montrent comment, chez Paul, la grâce ou la justification est associée au péché sur un double plan : tout d'abord sur un

<sup>319</sup> Nous avons analysé plus haut cette logique que nous avons appelée *logique de causalité numérique*, laquelle suppose un *effet multiplicateur* (le fait de passer de un à tous ou à plusieurs).

<sup>320</sup> Dans "Adam and Christ according to Paul", *Pauline Studies* (1980), Swee-Hwa Quek affirme que la clé pour comprendre le style de Paul est la Septante et voit dans ce type de raisonnement la forme semi-hellénistique du *satzparallelismus*. Pour appuyer cette affirmation, il se réfère notamment à Norden E. (1898), *Die Antike Kunstprosa*, Leipzig, et à Schütz R. (1920), *Der Parallele Bau der Satzglieder im Neuen Testamentum*, Göttingen.

<sup>321</sup> Dans "Adam and Christ according to Paul", *Pauline Studies* (1980), Swee-Hwa Quek signale : "Concernant la formule « εἰ γὰρ ...πολλῶ μᾶλλον », il faut noter que, alors que les conjonctions « εἰ γὰρ » ont virtuellement une signification causale, nous devons distinguer « causalité » dans un sens logique (comme nous voyons en Romains 5) et « causalité » dans la réalité (on ne peut pas dire qu'Adam a amené Christ à agir comme il l'a fait)". Cette affirmation nous paraît infondée, car il est évident que, dans l'argumentation paulinienne, c'est le péché (ce qu'a fait Adam) qui a rendu nécessaire l'œuvre du Christ. En effet, qu'est-ce qui justifierait l'œuvre du Christ si ce n'est d'annuler la mort entraînée par le péché (Adam) ? Paul affirme très clairement en Romains 6 :9-10 que « Christ est mort pour le péché », et afin d'annuler le pouvoir de la mort.

plan historique ou temporel, car tout comme Christ a succédé à Adam, la justification et la vie ont succédé à la condamnation et à la mort ; puis sur un plan logique, car, chez Paul, la justification et la grâce non seulement supposent la précédence du péché mais aussi sont conçues en opposition au péché et à son effet (la condamnation et la mort). D'où le rapport inversement proportionnel que suppose la logique de la causalité numérique : tout comme, par *une seule offense*, la condamnation (qui donne la mort) s'étend à *tous les hommes*, de même, par *un seul acte de justice*, la justification qui donne la vie s'étend à *tous les hommes* (« ὡς δι' ἐνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα, οὕτως καὶ δι' ἐνὸς δικαίωματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς » v. 18).

Par ailleurs, le rapport historico-logique entre le péché et la justification se traduit par la séparation de l'humanité en deux règnes. Avant d'expliquer le procédé par lequel Paul présente la division de l'humanité en deux règnes, il convient de revenir ici à l'analyse littéraire du verset 17, lequel revêt pour nous une importance capitale. En effet, d'un point de vue littéraire, la comparaison du verset 17 peut paraître étrange. On sait que, de manière générale, les comparaisons dans cette section sont structurées de la manière suivante : l'acte d'Adam qui donne la mort s'étend à tous (ou plusieurs) / l'acte du Christ qui donne la vie s'étend à tous (ou plusieurs). Mais, au verset 17, la comparaison se structure ainsi : « si par l'offense d'un seul (Adam) *la mort a régné* par un seul (Adam), à plus forte raison *ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et du don de la justice règneront dans la vie* par Jésus-Christ lui seul » (« Εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ ἐνός, πολλῶ μᾶλλον οἱ τὴν περισσεῖαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ ἐνός Ἰησοῦ χριστοῦ »). En effet, dans le premier membre de la comparaison, on aurait pu s'attendre à trouver « si par l'offense d'un seul (Adam) *ceux qui ont péché* (à l'instar d'Adam) *ont régné* par lui seul (Adam) ». Comment donc comprendre ici le fait que Paul affirme seulement que « *la mort a régné* par un seul... » (et non pas « *ceux qui ont péché ont régné...* »), tout comme, dans le second membre de la comparaison, il affirme que « *ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et du don de la justice règneront dans la vie* par Jésus-Christ

lui seul?

La comparaison du verset 17 devient toutefois plus compréhensible quand on se réfère au verset 12, où d'ailleurs se trouve une autre comparaison apparemment inachevée : « C'est pourquoi, comme par un seul homme *le péché* est entré dans le monde, et par le péché *la mort*, et qu'ainsi *la mort s'est étendue sur tous les hommes*, parce que *tous ont péché* » (« Διὰ τοῦτο ὡςπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντα ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον »). Ici on voit clairement la relation de causalité entre le péché, la mort et la mort de tous. On peut aussi noter que Paul établit une relation d'implication nécessaire entre le péché et la mort, laquelle peut être même tenue pour une relation de synonymie. Par conséquent, on peut considérer que les versets 12 et 17 se complètent mutuellement et que, quand, au verset 17, Paul affirme que la mort a régné par Adam seul, c'est comme s'il avait affirmé que le péché avait régné par Adam seul. On voit ainsi que ce sur quoi Paul veut insister au verset 17 n'est pas tant l'acte de ceux qui ont péché que la domination du péché. Mieux encore, l'on peut souligner que le déséquilibre apparent dans la comparaison du verset 17 permet à Paul de préciser que, tandis que, par Adam, l'humanité ne fait que subir le règne de la mort (ou du péché), dans le règne de la vie, ceux qui reçoivent la grâce vont *eux-mêmes régner* par Christ (ils « régneront dans la vie »). D'où, une fois de plus, l'expression de ce que nous avons appelé une transposition négative : si l'humanité en Adam a été *assujettie au règne* de la mort, dans le règne de la vie, l'humanité en Christ *régnera*.

Revenons maintenant au fait que le rapport historico-logique entre le péché et la justification se fait de manière telle que l'humanité se trouve partagée en deux règnes. Le verset 17 s'avère important tout d'abord en raison de la double occurrence du verbe « régner », la première à l'aoriste (« ἐβασίλευσεν ») et la seconde au futur (« βασιλεύσουσιν »). Notons que le fait qu'il est dit que ceux qui sont au bénéfice de la grâce et de la justice *régneront* ne signifie pas que le règne de la grâce ou de la justice ne prévaut pas dans le présent. Sans doute Paul renvoie-t-il ici au fait que le règne de la grâce ne se limite pas seulement à ceux qui sont déjà en Christ mais qu'il englobe

également ceux qui, *potentiellement*, en font partie. L'expression au futur de l'exercice du règne de la grâce pourrait ainsi comporter une valeur eschatologique dans la mesure où non seulement ce règne s'exerce déjà activement dans le présent mais aussi que, *potentiellement*, il est appelé à s'étendre progressivement dans le futur.

De même, si Paul exprime au passé l'exercice du règne de la mort, et s'il précise même que « la mort a régné *depuis Adam jusqu'à Moïse* » (« ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως » v. 14), cela ne veut certainement pas dire que la mort a complètement disparu. Mais Paul entend par là que le règne du péché et de la mort ne prévaut plus (ou ne devrait plus prévaloir) dans la vie du croyant, mais que, depuis l'avènement du Christ, c'est le règne de la grâce qui domine. Par conséquent, l'expression du règne de la mort au passé et du règne de la grâce et de la justice au futur ne signifie pas que ce dernier a fait disparaître complètement le premier, mais que le règne de la grâce et de la justice prévaut (domine) sur le règne du péché et de la mort. Par conséquent, dans la vie du croyant, il y a (ou il devrait y avoir) prédominance ou prépondérance du règne de la vie et de la justice sur le règne du péché et de la mort.

On voit donc que Paul n'insiste pas tant, en réalité, sur la succession dans le temps des deux règnes que sur la prédominance dans le temps des deux règnes (dans la vie du croyant). De ce point de vue, on peut comprendre que, pour Paul, le règne de la mort et du péché a prévalu depuis Adam jusqu'à Christ – la Loi n'ayant fait que l'étendre. Mais, avec l'avènement du Christ, si le règne du péché et de la mort continue de se manifester, il est potentiellement vaincu, et c'est le règne de la grâce et de la justice qui prévaut (domine). Cette remarque est capitale car la distinction de ces deux règnes nous amène nécessairement à nous demander si ces derniers s'exercent en même temps (c'est-à-dire s'il existe parallèlement deux humanités, l'une placée sous le règne de la mort et du péché, et l'autre placée sous le règne de la justice et de la grâce)<sup>322</sup>, ou bien s'ils se succèdent dans le temps. Répétons-le : s'il est clair que,

---

<sup>322</sup> D'autant que le texte lui-même pourrait prêter à confusion, car, dans les comparaisons de Rom 5 :12-21, si aux versets 12, 14, 18 la logique de la causalité numérique suppose le passage d'un seul à

tous, cette même logique de causalité numérique suppose, aux versets 15, 16, 19, le passage d'un seul à plusieurs ou beaucoup (« πολλοί »). Nous pensons que la distinction entre « πάντες » et « πολλοί » devrait être ici considérée comme étant négligeable, car Paul se serait contredit en affirmant l'universalité du péché et de la grâce d'un côté, et en laissant entendre de l'autre que le péché et la grâce seraient limités à une partie de l'humanité. Il apparaîtrait donc que seuls importent dans ce texte la logique de la causalité numérique (passage de l'unité à la multiplicité) et le rapport inversement proportionnel entre les conséquences de l'œuvre d'Adam et les conséquences de l'œuvre du Christ (dans l'opposition des deux règnes, Paul oppose toujours « πάντες » à « πάντες » et « πολλοί » à « πολλοί », mais jamais « πάντες » à « πολλοί » ou vice-versa). Par ailleurs, une autre source de confusion serait au verset 17 qui laisse entendre la possibilité que certains ne puissent pas recevoir la grâce (« εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ ἐνός, πολλῶ μᾶλλον οἱ τὴν περισσεΐαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ ἐνός Ἰησοῦ Χριστοῦ »). Mais l'affirmation du verset 17 peut être aussi comprise comme "tous les hommes qui vivent après l'avènement du Christ, sous le règne de la grâce, et qui ont la possibilité de croire". Dans *The Message of Romans* (1974), John Stott soutient que l'on ne saurait considérer ici « πολλοί » comme un synonyme de « πάντες » et que l'usage par Paul du terme « πολλοί » interdit toute interprétation universaliste. Il avance cette thèse contre Cranfield qui affirme dans *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (vol. 1, p. 271) que l'œuvre accomplie par le Christ est aussi universelle dans son effet que celle accomplie par Adam au travers du péché. Stott répond aussi à Joachim Jeremias qui, dans son article sur « πολλοί » (*TDNT*, vol. VI, pp. 536 sq), s'appuyant sur Isaïe 52 :13-53 :12, a montré que, si le terme grec « πολλοί » est exclusif dans la mentalité grecque, il est plutôt inclusif dans la littérature juive hellénistique et qu'il signifie « les nombreux qui ne peuvent être comptés », « la grande multitude » ou « tous ». Stott rejette cette idée pour affirmer que « πολλοί » en Romains 5, et notamment au verset 17, ne saurait se référer à « tous », car ceux qui sont en Christ le sont par la nouvelle naissance et par la foi. L'interprétation de Stott s'accorde avec celle de J. Murray (*The Epistle to the Romans*, vol. 1, p. 203) selon laquelle, au lieu d'universaliser le sens de « πολλοί », il conviendrait de restreindre le sens de « πάντες » quand il s'agit de ceux à qui s'appliquent les conséquences de l'œuvre du Christ. Étonnamment, Murray voit cette restriction dans un seul sens, puisqu'il ne propose pas de restreindre le sens de « πάντες » quand il s'applique à ceux qui héritent des conséquences de l'œuvre d'Adam, détruisant ainsi la proportionnalité que Paul établit dans ce passage : « Ce que l'apôtre cherche à montrer, écrit-il, n'est pas que le nombre de ceux qui sont justifiés serait identique au nombre de ceux qui étaient condamnés, mais le parallèle qu'il y a entre la manière de condamnation et la manière de justification. C'est le *modus operandi* qui est en vue ». Mais, pour sa part, Stott reconnaît néanmoins que Romains 5 :12-21 peut certainement donner lieu de croire qu'un « très grand nombre de personnes seront sauvées et que la portée de l'œuvre du Christ, bien que non universelle, sera extrêmement extensive » pp. 158-159. Il convient de noter ici que Stott appuie par ailleurs son interprétation sur l'expression « en Christ » (« ἐν Χριστῷ »), que l'on retrouve par exemple en Romains 8 :1 mais qui ne figure pas en l'état dans Romains 5 :12-21, pour affirmer que l'humanité en Christ (en opposition à l'humanité en Adam) signifie uniquement ceux qui ont déjà la foi en Christ. Nous aurons à montrer par ailleurs que si l'humanité en Christ (« ἐν Χριστῷ ») comporte une dimension locative et désigne ceux qui sont en Christ ou qui ont la foi en Christ, cependant, au moins en Romains 5 :12-21, il est clair que l'humanité en Christ comme l'humanité en Adam comporte aussi une dimension temporelle : l'humanité en Adam désigne l'humanité depuis Adam jusqu'à Christ (d'ailleurs Paul généralise et ne fait pas exception des figures emblématiques comme Noé, Lot, Abraham etc.), et l'humanité en Christ désigne non seulement tous ceux qui ont la foi mais aussi tous ceux qui, vivant après l'avènement du Christ, ont la possibilité d'avoir la foi. Ainsi, quand Paul affirme en Rom 5 :18 que « la justification qui donne la vie s'étend à tous les hommes », ceci est à comprendre en termes de *potentialité* (d'accessibilité, d'*extension potentielle*, de non-exclusion), c'est-à-dire en fonction de la possibilité qu'ont tous les hommes d'avoir accès à la grâce. En outre, il ne faut pas perdre de vue le contexte des affirmations pauliniennes dans ce passage et le fait que l'un des principaux objectifs de Paul dans l'épître aux Romains est de mettre tout le monde, Juifs et Païens, sur un même pied d'égalité : tous ont péché au travers d'Adam, et tous ont maintenant la possibilité d'avoir accès à la grâce. De même que, en Adam, toute l'humanité était

pour Paul, il y a succession des deux règnes – puisque le règne de la justice et de la grâce est advenu seulement avec Christ –, cette succession s'exprime surtout en termes de prédominance ou de prépondérance. Ce qui veut dire que la succession de la prédominance du règne de la justice et de la vie à la prédominance du règne péché et de la mort n'exclut pas l'idée de la coexistence simultanée des deux règnes. Car le règne du péché et de la mort continue de subsister, malgré la prédominance ou la prépondérance du règne de la justice et de la vie. Chez Paul donc, et en Romains 5-8 en particulier, les deux règnes sont conçus non seulement en termes de succession dans le temps, d'antériorité-postériorité, mais aussi en termes de simultanété<sup>323</sup>. Les deux règnes coexistent, mais la prédominance du règne de la justice et de la vie a évincé la domination du règne du péché et de la mort.

Ceci nous amène à considérer le rapport logique entre les deux règnes. En effet, dans l'argumentation paulinienne, plus qu'une relation de succession et de coexistence, les deux règnes entretiennent aussi une relation d'opposition frontale. Le fondement de cette opposition se trouve dans le fait que chacun des deux règnes prend naissance à partir d'un acte originel posé par leur représentant respectif (le péché pour Adam, et la justice ou la grâce pour Christ)<sup>324</sup>. Et de même que les deux règnes

---

englobée dans le péché, maintenant, en Christ, toute l'humanité (et même toute la création en Romains 8) est englobée dans l'œuvre divine de justification et de rédemption. Dunn souligne ainsi avec raison que, puisque le mot « juste » était « l'auto-description favorite des Juifs pieux », Paul peut être en train ici d'insister sur le fait que les nombreux qui seront finalement acquittés incluront aussi les Païens. Par là, il serait en train de « réfuter le nationalisme limité de l'espoir juif normal » (*Romans 1-8*, p. 285).

<sup>323</sup> Romains 6 exprime aussi très clairement cette double relation entre le règne du péché et de la mort d'une part et celui de la justice et de la vie d'autre part. En effet, Paul montre clairement la succession dans le temps des deux règnes dans la vie du croyant en insistant sur l'impossibilité pour celui-ci (vivant dans le règne de la justice et de la vie) de rester sous l'empire du péché. Pour ce faire, Paul présente le baptême du croyant comme le point crucial (une sorte de frontière) où s'est opéré le passage du croyant de l'empire du péché à l'empire de la grâce et de la justice : par le baptême, le croyant est, à l'image du Christ, mort et ressuscité. Paul insiste clairement sur la séparation du temps d'avant le baptême et le temps d'après le baptême. Puis, à travers l'image de l'esclavage, il indique très clairement, notamment aux versets 20-22, qu'il y a eu le temps d'avant (celui de la soumission à l'esclavage du péché) et le temps de maintenant (celui de la soumission à l'esclavage de Dieu ou de la justice). Mais, par ricochet, en mettant en garde les croyants contre la possibilité que le péché puisse régner dans leur « corps mortels » (le verset 12), Paul reconnaît la subsistance de l'empire du péché, même si ce dernier ne prévaut pas (ou ne devrait pas prévaloir) dans la vie du croyant.

<sup>324</sup> A ce propos, D.M. Lloyd-Jones écrit : « Dieu a toujours traité avec le genre humain à travers une tête ou un représentant. L'histoire entière de la race humaine peut être résumée en termes de ce qui s'est passé à cause d'Adam, et ce qui s'est passé et se passera encore à cause du Christ » (*Romans*, vol. 4, p. 178). Dans le même sens, A. Nygren affirme : « Adam et Christ représentent les têtes respectives

s'opposent, les deux actes originels s'opposent par nature, le second étant conçu en vue de dépasser le premier et d'annuler son effet (« οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἀμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις »). Par ailleurs, nous avons déjà montré que l'opposition entre Adam et Christ se fait aussi selon le principe de la causalité générique (le même engendre le même). Il en résulte ici, au niveau de l'opposition entre les deux règnes, que les membres d'un règne partagent les caractéristiques du représentant de ce règne, comme s'ils avaient été directement engendrés par les représentants respectifs des deux règnes<sup>325</sup>. Il y a donc l'idée de filiation directe, de co-héritage<sup>326</sup> de chacune des humanités avec leur représentant respectif. En effet, de même qu'il y a solidarité entre Adam et sa postérité, il y a aussi solidarité entre Christ et tous ceux qui, en Christ, et par le moyen de la justification, sont devenus ou sont appelés à devenir fils de Dieu. Il en résulte donc deux types d'humanité avec des caractéristiques opposées, car chaque type d'humanité partage ou hérite des caractéristiques du représentant du règne auquel il appartient<sup>327</sup>.

---

de deux éons. Adam est la tête de l'ancien éon, l'âge de la mort ; Christ est la tête du nouvel éon, l'âge de la vie » (*Commentary on Romans*, p. 210).

<sup>325</sup> Soulignons ici que certains commentateurs attirent l'attention sur des difficultés d'interprétation de Romains 5 :12 où il est dit que, à partir d'Adam, le péché et la mort se sont étendus à toute l'humanité. Stott affirme que, d'un point de vue grammatical, il y a deux manières d'expliquer la relation entre le péché et l'extension de la mort à tous : la première serait l'interprétation de Pélagé qui prétendait que, si tous ont péché, c'est par imitation ou répétition du péché d'Adam ; celui-ci ne serait que le premier pécheur mais tout le reste de l'humanité aurait suivi son mauvais exemple et subirait les conséquences de ses propres péchés, et non pas de celui d'Adam. Cette interprétation de Romains 5 :12 est aussi appuyée par J. Murray (*The Epistle to the Romans*, vol. 1, pp. 182 sq) et C.K. Barrett (*The Epistle to the Romans*, p. 111). L'autre interprétation consiste à dire que toute l'humanité pèche par participation au péché d'Adam. Les commentateurs qui défendent ce point de vue s'appuient notamment sur le livre de 4 Esdras 3 :7, 21, 26 ; 4 :30 et 7 : 118 pour affirmer que, si tous les hommes pèchent et meurent, c'est parce qu'ils participent et héritent du péché d'Adam. On peut effectivement noter que, dans le parallélisme antithétique que Paul dresse entre Adam et Christ, aussi bien en Romains 5 qu'en 1 Corinthiens 15, Adam est clairement celui qui amène la mort à l'humanité tout comme Christ est celui qui, plus qu'anéantir les pouvoirs de la mort, amène la vie.

<sup>326</sup> Dans le cas du Christ, voir Rom 8 : 14-17. Plus loin, nous étudierons à part entière la notion de filiation chez Paul.

<sup>327</sup> Il est intéressant de noter que le parallélisme antithétique entre les deux représentants des deux humanités, Adam et Christ, suppose aussi que ces derniers transfèrent à ceux qu'ils représentent, de manière automatique, les conséquences de leur œuvre respective, sans que les représentés n'aient rien fait pour le mériter. C'est en ce sens que Lloyd-Jones écrit : « regarde-toi en Adam : tu es déclaré pécheur bien que tu n'aies rien fait ; regarde-toi en Christ, et tu vois que tu es déclaré juste bien que tu n'aies rien fait » (*Romans*, vol. 4, p. 274). Dans le même sens, C. Hodge souligne que « la désobéissance d'Adam était le fondement du fait qu'ils (les hommes) sont placés dans la catégorie des pécheurs et que l'obéissance du Christ est le fondement sur lequel les nombreux doivent être placés

### III.3.2.2. L'articulation historico-logique de la Loi (Moïse) entre le péché (Adam) et la grâce (Christ)

Si, en Rom 5 :12-21, il est principalement question de l'opposition entre Adam et Christ, ou plus précisément de l'opposition entre ce qu'a *fait* Adam et ce qu'a *fait* Christ, nous trouvons dans les versets 13, 14 et 20 des références à Moïse ou à la Loi qui expliquent comment est articulée la figure de Moïse dans l'opposition entre Adam et Christ, ou comment la Loi est articulée entre le péché et la grâce<sup>328</sup>. En effet, à la fois historiquement et logiquement, l'avènement de Moïse et de la Loi est présenté comme une phase intermédiaire et nécessaire entre Adam et Christ et aussi comme une étape charnière dans l'histoire du salut. C'est ainsi que, aux versets 13a et 14a, il y a une très forte insistance sur le fait qu'une période de temps importante s'est écoulée entre Adam et Moïse.

Cependant, avant d'analyser cette articulation logique et historique de l'avènement de la Loi dans l'histoire du salut, il est capital de noter ici que, dans ce texte, si Paul parle de la Loi, c'est en association avec le péché et que la Loi n'est pas ici l'objet principal de son propos. Il est aussi important d'observer que la référence à Moïse ou à la Loi occupe une place secondaire et apparaît, dans les versets 13-14, comme une sorte de digression ou une pause dans l'argumentation principale. Comme si, dans ce texte, il s'agissait d'ombrager Moïse et la Loi pour braquer le projecteur

---

dans la catégorie des justes » (*Commentary on the Epistle to the Romans*, p. 173).

<sup>328</sup> En ce qui concerne la place de Moïse et de la Loi entre Adam et Christ, Stott (*The Message of Romans* p. 157) rejoint Nygren (*Commentary on Romans*, p. 224 ) dans l'affirmation suivante : « Devrions-nous distinguer trois âges, régis par les noms d'Adam, Moïse et Christ ? Mais non, ce serait une mésinterprétation totale du rôle de la loi. Adam et Christ sont... tellement diamétralement opposés qu'il ne laisse aucune place pour un tiers' ». Nous aurons à montrer dans les pages suivantes que la stratégie de Paul n'est pas d'ignorer le rôle de Moïse et de la Loi, que Paul distingue bien la période de Moïse à Christ comme une période à part entière, mais qu'il cherche effectivement à limiter la portée de la Loi (telle que certains Juifs pouvaient la considérer), et que cette limitation est à la fois temporelle et fonctionnelle. Par ailleurs, contre la position de Stott-Nygren, Moïse et la Loi semblent bien constituer selon Paul (Romains 5 :13, 14, 15) une rupture ou une révolution importante dans le règne du péché et de la mort (« la mort (ou le péché) a régné d'Adam jusqu'à Moïse »), même si cela n'a pas suffi à y mettre fin.



sur Christ et la grâce. En fait, Paul entend mettre l'accent ici sur deux réalités : il y a tout d'abord la succession historique des personnages (Adam, Moïse, Christ), ainsi que du règne qu'ils représentent respectivement ; il y a ensuite le fait que l'empire d'Adam (avec comme agents le péché et la mort) s'est prolongé au-delà de l'avènement de Moïse et de la Loi et ne s'est trouvé déchu qu'avec l'avènement du Christ. Comme si le règne de la Loi était englobé par l'empire d'Adam, du péché et de la mort qu'il était pourtant censé contrer, et qu'il était devenu presque insignifiant. Comme si, finalement, selon Paul, la représentation de l'humanité se résumait *successivement* à Adam et à Christ.

Il pourrait par ailleurs paraître surprenant que, dans ce texte, Paul présente Adam comme étant « la figure de celui qui devait venir » (« τύπος τοῦ μέλλοντος » v. 15c), c'est-à-dire la figure du Christ. On pourrait, en effet, s'attendre à ce que Moïse (ou la Loi) soit la préfiguration du Christ (ou de la grâce), comme Paul le laisse entendre d'ailleurs dans l'épître aux Galates, aux chapitres 3 et 4 en particulier<sup>329</sup>. Mais, dans ce texte, l'on peut comprendre l'attribution de ce rôle de préfiguration du Christ attribué à Adam comme faisant partie de l'insistance sur l'opposition entre deux humanités ou leurs représentants respectifs, lesquels, par des méthodes similaires (de un à tous), ont produits des résultats contraires.

Pour comprendre cette apparente minoration du rôle de Moïse et de la Loi, il convient d'analyser la vision paulinienne de la Loi d'un point de vue historique. Dans l'épître aux Romains tout d'abord, les six premiers versets du chapitre 7 insistent clairement sur l'opposition temporelle (antériorité/postériorité) entre la Loi et la grâce (Christ). De l'analogie avec le mariage, Paul déduit catégoriquement que les croyants ont été, « par le corps du Christ, mis à mort en ce qui concerne la Loi pour appartenir à un autre, à celui qui est ressuscité des morts » (« ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι » v. 4). On comprend ici que Paul voit dans l'avènement du Christ la fin du règne de la Loi et l'arrachement des croyants à cet ancien règne pour les faire passer au règne du

---

<sup>329</sup> Un lecteur familier de l'évangile de Jean pourrait aussi être tenté d'attribuer ce rôle de préfiguration du Christ à Moïse (voir Jean 3 :14).

Christ. C'est d'ailleurs ce qu'il répète avec insistance en Romains 7 : 6 par l'affirmation selon laquelle « *maintenant*, nous avons été dégagés de la Loi [...] de sorte que nous servons dans un esprit nouveau, et non pas selon la lettre qui a vieilli » (« νυνὶ δὲ κατηγορήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος »). On peut noter que Paul applique ici l'opposition ancien-nouveau au domaine de la Loi, en distinguant la lettre (de la Loi), qui a vieilli, de l'esprit (de la Loi), qui est nouveau<sup>330</sup>.

Mieux encore, plus loin, en Romains 10 :4, Paul affirme que « Christ est la fin de la Loi, pour la justification de quiconque croit » (« τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι »). Notons que le terme « τέλος » ici peut être compris en deux sens : on peut y voir l'aboutissement ou l'achèvement de la Loi, c'est-à-dire ce qui met un terme à la mission de la Loi ; on peut comprendre aussi que Christ est la finalité de la Loi, son accomplissement, son couronnement, sa perfection ou sa pleine réalisation. En ce sens, Christ aurait incarné la vraie signification de la Loi<sup>331</sup>. Quoi qu'il en soit, l'affirmation paulinienne selon laquelle Christ est la fin de la Loi implique que celle-ci, au moins telle qu'elle était interprétée (selon Paul) dans la tradition judaïque, se trouve surannée avec l'avènement du Christ. Ces affirmations sont à mettre en relation avec celle de Romains 3 :31 où Paul précise qu'il n'entend pas anéantir ou abolir la Loi mais la confirmer. Qu'entend-il donc par confirmer la Loi ? Il nous semble qu'il faut comprendre par là qu'il s'agit de valider la Loi, reconnaître sa vérité, son origine divine, sa place et sa fonction dans l'histoire de la justification et du salut. Mais c'est aussi affirmer le fait que le pouvoir de la Loi s'exerce dans *un temps limité, provisoire*, et le fait que sa fonction consiste à *préparer à un autre avènement*, celui de son *successeur*, à savoir le Christ.

En effet, s'il est un écrit paulinien qui insiste avec une extrême clarté sur la fin

---

<sup>330</sup> Pour une interprétation détaillée de la distinction paulinienne entre la lettre de la Loi et l'esprit de la Loi, voir Käsemann E. (1969), « The Spirit and the Letter », in *Perspectives on Paul*, Philadelphia, pp. 138-166. Voir aussi: Schneider B. (1953), « The Meaning of St. Paul Antithesis 'The Letter and the Spirit' ». *CBQ* 15, pp. 163-207.

<sup>331</sup> Pour une étude détaillée sur Romains 10 :4, voir Badenas R. (1985), *Christ, the End of the Law. Romans 10: 4 in Pauline Perspective*. Sheffield. Voir aussi: Meyer P. (1980), « Romans 10: 4 and the End of the Law », in *The Divine Helmsman*, New York.

du règne de la Loi c'est l'épître aux Galates. En Galates 3, par exemple, Paul affirme que la Loi a été donnée pour un temps, « *jusqu'à ce que vînt la postérité* » (« ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ») à qui la promesse avait été faite, en l'occurrence Christ. Cette affirmation laisse entendre que, avec l'avènement du Christ, *la Loi a fait son temps*, sa mission est arrivée à son terme et que, par conséquent, tout pouvoir auquel prétendrait la Loi serait illégitime. Devant mener jusqu'à Christ, *la Loi doit céder sa place à Christ, avec l'avènement de celui-ci*. C'est d'ailleurs en ces termes que, plus loin, dans les versets 24-25, Paul va exprimer la relation d'antériorité/postériorité entre la Loi et Christ : « *la Loi a été conçue comme un pédagogue pour nous amener à Christ* » (« ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν ») afin que nous soyons justifiés par la foi. Et Paul de préciser que, maintenant, « *la foi étant venue, nous ne sommes plus sous ce pédagogue* » (« ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν »). Cette image du pédagogue, que Paul utilise pour décrire les limites de la fonction de la Loi, laisse entendre que celle-ci correspond à la période de l'enfance, qu'elle est censée éduquer, fournir les connaissances rudimentaires et préparer la période de la maturité. Cela implique également que, une fois que la période de l'enfance est arrivée à son terme et que vient la période de la maturité, le pédagogue a achevé sa mission et doit donc se retirer. Ainsi, la Loi, qui était censée préparer et conduire à l'avènement du Christ, a maintenant fait son temps.

Mais, en Galates 4, Paul va encore plus loin et, pour réaffirmer le fait que la Loi a fait son temps, il compare la Loi à un tuteur ou un administrateur qui doit gérer l'héritage d'un enfant, lequel « ne diffère en rien d'un esclave bien qu'il soit le maître de tout » (« οὐδὲν διαφέρει δούλου κύριος πάντων ὧν » v.1). Cet enfant doit rester sous l'autorité de ses tuteurs « *jusqu'au temps fixé par son père* » (« ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρὸς » v.2). Et Paul de déduire de cette analogie que « *lorsque nous étions enfants, nous étions sous l'esclavage des rudiments du monde ; mais lorsque les temps ont été accomplis, Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme, né sous la Loi, afin qu'il rachetât ceux qui étaient sous la Loi, afin que nous reçussions l'adoption* » (ὅτε ἡμεῖς νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἡμεῖς δεδουλωμένοι· ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός,

γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υιοθεσίαν ἀπολάβωμεν » vv.1). On voit donc que, *chez Paul, il y a une association entre Christ et la Loi conçue sous le mode de succession et d'opposition temporelle*, car l'avènement de la Loi est conçu comme un événement mineur *dans l'attente* d'un événement majeur qui est l'avènement du Christ.

Voyons maintenant comment se fait, d'un point de vue logique, l'articulation de la Loi (de Moïse) entre le péché (Adam) et la grâce (Christ). La première question qui mérite d'être posée est la suivante : pourquoi l'avènement de la Loi selon Paul ? Autrement dit, d'où vient, aux yeux de Paul, la nécessité de la Loi ? Il importe ici de préciser le sens de cette question : il s'agit d'essayer de comprendre ce qui, aux yeux de Paul, a été à l'origine de l'avènement de la Loi, ce qui a, logiquement, rendu sa présence nécessaire: en d'autres termes, quelle est la relation logique que Paul établit entre la Loi et la situation d'avant la Loi ? Quelles circonstances ont fait appel à la Loi ou l'ont rendue nécessaire ?

Si l'on se limitait à l'épître aux Romains, et notamment aux chapitres 5 et 7, l'on pourrait se laisser entraîner à penser que non seulement la situation de l'humanité antérieure à la Loi ne nécessitait pas la Loi mais aussi et surtout que la Loi a apporté plus de problèmes qu'elle n'en a résolus. En effet, dans Romains 5 et 7, Paul ne cesse d'insister sur le fait que la situation postérieure à la Loi était de loin pire que la situation antérieure à la Loi. C'est ainsi qu'il affirme que « *jusqu'à la Loi le péché était dans le monde, mais le péché n'est pas imputé quand il n'y a point de Loi* » (« ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου » 5 :13) et que « *étant autrefois sans Loi, je vivais ; mais quand le commandement vint, le péché reprit vie, et moi je mourus* » (« ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ· ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν » 7 :9).

On pourrait comparer cette présentation de la période d'Adam à Moïse, caractérisée par l'absence de la Loi, à la description de la période de l'âge d'or de l'histoire de l'humanité présentée par certains poètes, historiens ou philosophes païens : on trouve, par exemple, dans les *Métamorphoses* d'Ovide (1.89-92), l'idée qu'il existait une époque où régnaient la justice et la vérité, ce qui rendait

la Loi inutile. Cette conception se rapproche des textes pauliniens en ce que Paul semble laisser entendre que le péché de l'être humain ne lui était pas imputé, quel qu'ait pu être son comportement avant la Loi (« ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου » 5 :13). En effet, Paul semble vouloir dire que l'être humain, avant l'avènement de la Loi, n'était responsable de rien, et que, en l'absence de la connaissance du bien et du mal (de la Loi), l'individu vivait innocemment dans une parfaite insouciance. Mais là où Paul diffère de cette conception de l'âge d'or de l'humanité, c'est que, pour lui, *cette période sans la Loi était caractérisée par le règne de l'injustice avec ses principaux agents : le péché et la mort*<sup>332</sup>. Selon Paul donc, l'innocence qui régnait pendant la période d'avant la Loi (entre Adam et Moïse) n'était qu'apparente. Le péché et la mort régnaient en maître et sans partage, et asservissaient l'humanité entière, même « ceux qui n'avaient pas péché par une transgression semblable à celle d'Adam » (« καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ » 5 :14)<sup>333</sup>. On voit ici que Paul laisse entendre qu'il existait avant la Loi une situation dramatique où toute l'humanité était assujettie à l'empire du péché et de la mort.

Par ailleurs, on peut noter que le rôle et la place de la Loi dans le projet divin de justification (ou dans l'histoire du salut) apparaissent clairement quand on se réfère à l'épître aux Galates. En effet, dans le chapitre 3 de cette lettre, Paul, insistant sur la justification par la foi et non pas par la grâce, s'interroge directement sur *la raison d'être de la Loi* (« Τί οὖν ὁ νόμος; », v.19). A cette question, *il apporte une réponse claire et précise quant à l'articulation logique et chronologique de l'avènement de la Loi entre l'avènement du péché et l'avènement de la grâce : pour Paul, la Loi a été donnée « à cause des transgressions »* (« τῶν παραβάσεων<sup>334</sup> χάριν<sup>335</sup> »). Il importe

<sup>332</sup> Pour un développement plus détaillé de cette comparaison, voir : Boer (de) M.C. (1988), *The Defeat of Death*, Sheffield. Voir aussi: Martyn, J.L. (2003), « Nomos plus Genitive Noun in Paul: The History of God's Law », in *Early Christianity and Classical Culture*, Leiden, pp. 575-587.

<sup>333</sup> S'agissant de cette précision apportée par Paul, comme le suggère J. Murray (*The Epistle to the Romans 1-8*, p. 187), il est possible que Paul ait eu à s'adresser à une doctrine rivale qui prétendrait que la mort vient du fait que tous les hommes pèchent par un péché semblable à celui d'Adam.

<sup>334</sup> Notons que le terme « παράβασις » (que l'on retrouve aussi en Romains 2 :23 ; 4 :15 ; 5 :14 ; 1 Tim 2 :14 ; Hébr 2 :2 ; 9 :15) est un terme qui, dans son sens légal, signifie « transgression » mais qui renvoie plus précisément à l'idée d'une déviation, d'une légère altération ou au fait de passer à côté. Voir ses

ici de s'interroger sur cette apparente contradiction chez Paul selon laquelle la Loi est venue en raison des transgressions. En effet, expliquer la raison d'être de la Loi par les transgressions, c'est aussi prétendre qu'il y a eu des transgressions avant la Loi. Or, comment peut-on parler de transgressions avant l'avènement de la Loi ? Affirmer qu'il y a eu des transgressions avant l'avènement de la Loi, c'est aussi insinuer qu'il y avait des lois à transgresser. Paul lui-même affirme clairement en Romains 4 :15b que « là où il n'y a point de Loi, il n'y a point non plus de transgression » (« οὐ δὲ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις »). Donc, par l'affirmation selon laquelle « la Loi a été donnée à cause des transgressions », Paul voudrait-il dire que, avant l'avènement de la

---

différents usages chez Liddell H.G., Scott R., *Greek English Lexicon*, 7<sup>th</sup> ed. New York, p. 1124.

<sup>335</sup> Il convient de souligner ici que « χάρις » peut aussi signifier « pour », « en vue de », et prendrait ainsi une valeur finale. Dans ce cas, l'expression « τῶν παραβάσεων χάρις » signifierait « pour les (en vue des) transgressions ». Voir : Liddell H.G., Scott R., *Greek English Lexicon*, 7<sup>th</sup> ed. New York, p. 1715. Voir aussi : Légasse S. (2000), *L'épître de Paul aux Galates*, Paris, pp. 253-254. Notons que la traduction de « χάρις » par « en vue de » peut supposer que la finalité de la Loi serait de donner lieu au péché. Cette interprétation peut sembler en accord avec Romains 5 :20a, où il est dit que « la Loi est intervenue pour que l'offense abondât » (« Νόμος δὲ παρεισήληθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα... »). Mais il convient aussi de noter que, chez Paul, il y a la *fonction intentionnelle* de la Loi (ce qu'elle était censée faire) et sa *fonction effective* (ce qu'elle a fait réellement sous l'influence du péché). Il nous semble que, pour Paul, la *fonction intentionnelle* de la Loi était de mettre un terme au pouvoir du péché (et de la mort) qui « a régné depuis Adam jusqu'à Moïse » (5 :14). Mais il s'avère que la *fonction effective* de la Loi a été de faire abonder le péché. D'ailleurs, c'est ce que Paul déplore en Romains 7 :7-14, où il accuse le péché d'avoir détourné (le Commandement) la Loi (sainte, bonne et spirituelle) de sa fonction ou finalité intentionnelle (conduire à la vie) et de l'avoir transformée en un instrument pour administrer la mort. C'est en ce sens que Paul se résout à constater : « Ainsi, le Commandement qui conduit à la vie se trouva pour moi conduire à la mort » (« καὶ εὐρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἢ εἰς ζωὴν, αὐτὴ εἰς θάνατον » 7 :10). Cette distinction peut nous permettre de comprendre que, lorsque, en Galates 3 :19, Paul explique la raison d'être de la Loi (« Τί οὖν ὁ νόμος; ») en lien avec les transgressions (« τῶν παραβάσεων χάρις »), il ne parle pas de la *fonction effective* de la Loi (faire abonder le péché), mais plutôt de sa *fonction intentionnelle* (mettre un terme au règne du péché). Et quand nous traduisons « τῶν παραβάσεων χάρις » par « à cause des transgressions », nous ne voulons pas seulement dire que, pour Paul, la Loi était censée mettre un terme à une situation antérieure (où le péché régnait en maître), mais il nous semble que sa *fonction intentionnelle* consistait aussi et surtout à donner un cadre, des limites ou des bornes pour prévenir contre les transgressions futures. En ce sens, même si l'on traduit « τῶν παραβάσεων χάρις » par « pour les transgressions », la finalité (intentionnelle) du don de la Loi ne serait pas de produire les transgressions mais de mettre un terme au règne du péché. De plus, cette affirmation paulinienne, en Galates 3 :19, qui fait des transgressions la raison d'être de la Loi (sa *cause finale* ou ce sans quoi elle ne serait pas nécessaire), se trouve dans un contexte où elle est directement liée à la promesse faite à Abraham. En fait, Paul prétend que, suite à la promesse faite à Abraham, la Loi « a été donnée ensuite (ajoutée) à cause des (pour les) transgressions, jusqu'à ce vint la postérité à qui la promesse avait été faite » (« Τῶν παραβάσεων χάρις προσετέθη, ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπηγγέλται »). Comme si, après la promesse faite à Abraham, il devait y avoir un cadre, des bornes pour empêcher les transgressions dans l'attente de l'avènement du Christ. Mais Paul reconnaît que, dans la réalité, la Loi était incapable de remplir cette fonction (Galates 3 :21b) et a, au contraire, fait abonder les transgressions.

Loi mosaïque (écrite), les être humains disposaient naturellement de lois qu'ils ont transgressées? Faut-il comprendre les affirmations pauliniennes en Romains 2 : 14-15 – selon lesquelles les Païens obéissaient naturellement ce que prescrit la Loi dont l'œuvre est écrite dans leurs cœurs – comme l'affirmation de l'existence d'une loi naturelle ?

Une autre insinuation du même genre se trouve en Romains 5 :14, où Paul affirme que « la mort a régné depuis Adam jusqu'à Moïse, *même sur ceux qui n'avaient pas péché par une transgression semblable à celle d'Adam* » (« ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδάμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ » 5 :14). Nous voyons clairement ici que, pour Paul, le péché et la mort régnaient, depuis Adam jusqu'à Moïse, sur toute l'humanité, même sur ceux qui n'ont pas forcément péché aussi gravement qu'Adam. Comment comprendre que les hommes vivant entre Adam et Moïse aient pu péché et commettre des transgressions avant l'avènement de la Loi ? Faut-il donc supposer que les hommes vivant entre Adam et Moïse ont eu des principes ou des lois qu'ils devaient respecter mais qu'ils ont au contraire transgressés ? Quoi qu'il en soit, il importe de retenir que la Loi mosaïque n'est pas intervenue dans un contexte où régnaient la paix et la justice, mais, bien au contraire, dans un contexte de transgressions et d'injustices, où elle était censée instruire l'homme sur la volonté divine et contrer la puissance de l'empire du péché et de la mort.

Toujours en ce qui concerne l'articulation de la Loi entre le péché et la grâce, il convient maintenant de s'interroger sur ce qui, selon Paul, d'un point de vue logique, a rendu nécessaire le passage de la Loi à la grâce. On peut tout d'abord noter le contraste surprenant qu'établit Paul entre la *fonction intentionnelle* (et aussi la nature) de la Loi et sa *fonction réelle ou effective*. En effet, à la lecture de l'épître aux Romains, on peut observer progressivement que Paul ne cesse, de façon catégorique, d'associer la Loi au péché, comme si la Loi supposait naturellement le péché, ou encore comme si la Loi était la condition logique de l'existence du péché<sup>336</sup>. Une

---

<sup>336</sup> Sur cette question, voir Morris T.F. (1987), « Law and the Cause of Sin in the Epistle to the Romans », *HeyJ* 28, pp. 285-291.

première de ces affirmations catégoriques sur l'association du péché et de la Loi se trouve en Romains 3 :20b où Paul, pour démontrer sa thèse selon laquelle l'on ne saurait être justifié par la Loi, souligne : « car c'est par la Loi que vient la connaissance du péché » (« διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας »).

En effet, l'on est ici en présence d'une idée fondamentale dans la conception paulinienne de la relation entre la Loi et le péché : c'est la Loi qui apporte à l'homme la connaissance du péché. Mais, en Romains 3, Paul ne nous dit pas encore comment, de la simple connaissance théorique du péché apportée par l'expression de la Loi, l'homme parvient au péché effectif. Cette affirmation reste donc surprenante, car il n'est pas du tout évident que la formulation d'une interdiction rend la chose interdite attractive. Plus loin, en Romains 4 :15, Paul semble entamer une explication de sa pensée sur le rapport entre la Loi et le péché en affirmant que « là où il n'y a point de loi, il n'y a point non plus de transgression » (« οὗ δὲ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις »). Si cette dernière affirmation suppose la même réalité que celle de Romains 3 :20 (à savoir que la loi favorise le péché), elle relève plutôt de la simple logique (car on ne saurait transgresser qu'une loi) tandis que, en Romains 3 :20, on assiste à un saut qui fait passer de la connaissance du péché à la réalisation effective du péché.

Cependant, arrivé au chapitre 5, l'on comprend de façon plus précise la logique de la relation que Paul établit entre la Loi et le péché. Il y a tout d'abord un *rapport qualitatif* entre la Loi et le péché, lequel consiste en ce que le péché commis avec la présence ou la connaissance de la Loi devient imputable (5 :13b), et aussi plus grave de conséquence car le pécheur, connaissant la Loi ou l'interdit, peut être logiquement tenu pour responsable ; il y a ensuite un *rapport quantitatif entre la Loi et le péché*, car, selon Paul, l'arrivée de la Loi serait l'occasion de la multiplication des péchés. En effet, en 5 :20a, Paul affirme que « la Loi est intervenue pour que l'offense abondât... » (« νόμος δὲ παρεισηλθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα »). On trouve donc ici l'idée, en apparence illogique mais diamétralement opposée à la



conception de la Loi dans l'Ancien Testament<sup>337</sup>, selon laquelle la Loi, loin de préserver du péché, favoriserait la multiplication du péché.

Par ailleurs, faut-il comprendre que la finalité première de la Loi (« ἵνα »), telle qu'exprimée en 5 :20a, était de faire abonder le péché ? Il faut bien noter ici que ce texte (5 :20a) contient deux affirmations lourdes de conséquences : il y a certes la question de la multiplication des péchés avec l'arrivée de Loi, que nous avons soulevée plus haut, mais, mieux encore, il y a aussi la question de la finalité de la Loi. En effet, il est une chose de dire que la Loi a donné lieu à la multiplication des péchés, mais il en est une autre de dire que c'était là sa finalité. Comment donc comprendre l'affirmation paulinienne selon laquelle « la Loi est intervenue afin que (« ἵνα ») l'offense abondât » ? On pourrait en effet s'attendre à l'affirmation contraire qui consisterait à dire que la Loi est intervenue pour mettre fin ou limiter le pouvoir du péché, mais Paul voit dans la finalité de la Loi l'abondance ou la multiplication du péché<sup>338</sup>. Paul entend-il vraiment que la fonction première de la Loi était de faire abonder le péché ? Ou bien, ne faudrait-il pas considérer que, en Romains 5 :20, Paul parle de la finalité effective de la Loi, en opposition avec sa finalité première qui était de mettre fin au règne du péché ?

Avant d'analyser cette question, il importe de comprendre le mécanisme par lequel le péché se multiplie avec la Loi. En Romains 6 :14, par une affirmation non moins surprenante que celle de 3 :20, Paul laisse entendre que *le péché exerce son pouvoir sur l'homme par le moyen de la Loi*. En effet, l'on pourrait comprendre aisément l'idée que le péché n'aura point de pouvoir sur le croyant du fait qu'il est sous la grâce, puisqu'il est passé de l'empire du péché à l'empire de la grâce. Mais avec la précision « (le péché n'aura point de pouvoir sur vous), *car vous n'êtes pas sous la Loi...* » (« ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει, οὐ γὰρ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριτι »), il apparaît que c'est par le moyen de la Loi que le péché exerce son empire

<sup>337</sup> Voir notamment le psaume 119, Lévitique 18 :5 ou encore Deutéronome 27-28.

<sup>338</sup> On pourrait ainsi mettre en relations Romains 5 :20a avec Romains 7 :9 où la Loi est présentée comme une force vivifiante pour le péché (« ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν »), à la seule différence que, en Romains 7, on l'a l'impression que ce n'était pas là la *fonction intentionnelle* de la Loi (elle a juste été abusée par le péché) tandis qu'en Romains 5 il apparaît claire que la finalité de la Loi était de faire abonder le péché.

sur l'homme, comme si l'empire du péché et celui de la Loi ne faisaient qu'un seul pour asservir l'homme, comme si l'empire du péché avait soumis l'empire de la Loi, en vue de l'utiliser pour enfoncer et maintenir l'homme dans son asservissement. Mais Romains 6 :14, ainsi que 5 :20, 4 :15 et 3 :20, ne sont que l'amorce d'une idée que Paul va développer plus en détail dans Romains 7.

En effet, si, dans le chapitre 6, Paul explique en détail comment le croyant a été libéré de l'empire du péché (et donc aussi, par ricochet, de l'empire de la Loi comme nous venons de l'expliquer pour le verset 14), il va consacrer les six premiers versets du chapitre 7 à expliquer la libération du croyant de la Loi. Mais il est important de ne pas perdre de vue que cette libération du croyant de l'empire de la Loi, décrite en 7 :1-6, ne se fait que par la libération (plus globale) du croyant de l'empire du péché. Et dans les deux cas, le principe de cette libération est la mort du croyant. Il importe de noter ici qu'il ne s'agit pas de deux morts différentes, mais d'une seule et même mort du croyant, telle qu'elle a été décrite au début du chapitre 6 par le moyen du baptême. Mourir au péché, c'est aussi mourir à la Loi, car, pour Paul (Rom 6 :14), c'est par le moyen de la Loi que le péché exerce son pouvoir sur l'être humain<sup>339</sup>.

D'ailleurs, il est intéressant d'observer que, au début du chapitre 7, Paul se contente d'évoquer la mort du croyant sans l'expliquer : au verset 4, Paul se limite à dire que le croyant a été mis à mort par le corps du Christ, une affirmation qui renvoie aux 11 premiers versets du chapitre 6 (notamment au verset 3-6) où le principe de la conformation du croyant (au travers du baptême) à la mort et à la résurrection du Christ a été formulé. Pour les rapports logiques entre le péché et la Loi, l'importance des six premiers versets du chapitre 7 est de montrer que le croyant, en mourant au péché (tel que cela est expliqué au chapitre 6), se trouve aussi mort à la Loi. Comme si, en se libérant d'un « seigneur » (le péché), on se libérait aussi de son « valet » (la Loi). L'on peut aussi noter par ailleurs que Romains 7 :5 confirme l'idée qui était sous-jacente en 6 :14, à savoir que le péché se sert de la Loi pour agir (« τὰ παθήματα

---

<sup>339</sup> En ce sens, l'affirmation de Romains 6 :14 est à mettre en relation avec celle de 1 Corinthiens 15 : 56 selon laquelle « la puissance du péché, c'est la Loi » (« ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος »).

τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν ») dans la chair de l'individu pour le conduire à la mort.

Paul va cependant reprendre cette idée en Romains 7 :7-13 pour expliquer le fonctionnement du rapport entre la Loi et le péché. Voulant écarter tout malentendu pouvant provenir de ses affirmations précédentes et aussi éviter tout risque de confusion entre la Loi et le péché, Paul prend le soin de distinguer clairement la Loi du péché. Loin d'être identique au péché, la Loi est présentée comme un outil au service du péché. Tout d'abord, Paul reprend au verset 7 l'affirmation rencontrée en 3 :20b, à savoir que c'est par le biais de la Loi que vient la connaissance du péché « διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας » 3 :20b // « ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου » 7 :7b). Mais ce qui est nouveau dans ce passage, c'est que Paul va se référer directement à la Loi mosaïque en se fondant sur l'exemple du dixième commandement, à savoir l'interdiction de la convoitise. Paul soutient en effet que l'individu ne connaît la convoitise que parce que la Loi formule l'interdiction de convoitise (« τὴν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ἤδειν εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν, Οὐκ ἐπιθυμήσεις » 7 :7c)<sup>340</sup>.

Avant de poursuivre l'analyse des rapports entre la Loi et le péché, il importe de s'arrêter provisoirement ici pour faire les remarques suivantes : tout d'abord, on peut noter que toute l'argumentation paulinienne sur les relations entre le péché et la Loi dans ce passage se fonde sur l'exemple du dixième commandement, en l'occurrence l'interdiction de la convoitise. Il importe donc de s'interroger sur la valeur de cet exemple. S'agit-il d'un exemple illustratif ou d'un exemple argumentatif ? Si on considère la manière dont Paul passe de la logique de l'exemple de la convoitise à la généralisation du principe selon lequel la Loi constitue une source d'incitation au péché, on est amené à admettre que la convoitise est ici, bien plus qu'une illustration, un exemple argumentatif. En effet, si on analyse de près la

---

<sup>340</sup> Certains commentateurs voient ici une allusion à Genèse 2-3 et au péché d'Adam. C'est ainsi que, s'appuyant sur 2 *Baruch* 54 :19 (« Chacun de nous a été l'Adam de sa propre âme »), Dunn J.D.G. (*Romans*, p. 83) soutient que Paul est clairement en train de penser au commandement de Dieu à Adam et que, le nom « Adam » signifiant « homme », Paul est en train de lire l'histoire d'Adam comme un miroir de l'expérience humaine universelle. Voir aussi Dodd C.H. (1932), *The Epistle of Paul to the Romans*, London, pp. 105-106.

manière dont Paul introduit l'exemple de la convoitise et les conclusions qu'il en tire, on peut observer que, en 7 :7b, Paul formule un principe général selon lequel la Loi est le moyen par lequel l'homme parvient à la connaissance du péché, puis, en 7c, il a recours à l'exemple de la convoitise, ensuite, au verset 8, il décrit l'interaction entre le péché et la Loi. On peut noter que le commandement dont il est question au verset 8 est toujours le dixième commandement, c'est-à-dire l'interdiction de la convoitise, car Paul affirme que le péché se sert de ce commandement pour produire dans l'individu toutes sortes de convoitises. Et Paul de tirer, à partir l'analyse de cet exemple, une conclusion générale selon laquelle « sans la Loi, le péché est mort » (« χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά » v. 8b)<sup>341</sup>.

Il apparaît donc que Paul s'est servi de l'exemple de l'interdiction de la convoitise pour fonder son explication du principe selon lequel la Loi constitue une source d'incitation au péché. Dès lors, on peut se demander si l'explication qui semble fonctionner pour le dixième commandement (l'interdiction de la convoitise) est applicable à tous les autres commandements ou à toute la Loi mosaïque. En effet, peut-on prétendre que l'interdiction du meurtre incite au meurtre ? Ou que l'interdiction du vol incite au vol ? Ou encore que la recommandation d'honorer et d'aimer Dieu incite à l'idolâtrie ? Toutes ces questions, loin de conduire à la conclusion d'une incohérence ou d'une faille dans l'argumentation paulinienne, nous mènent à la question suivante : pourquoi Paul choisit-il l'exemple de l'interdiction de la convoitise (le dixième commandement), et non pas un autre, pour expliquer les rapports entre le péché et la Loi ?<sup>342</sup>

Une autre remarque qui mérite d'être faite ici est que Paul ne dit pas que la convoitise n'existait pas avant la Loi. Celle-ci ne fait qu'apporter la connaissance de la convoitise à l'individu, ou mieux encore, la Loi ne fait que désigner la convoitise en tant qu'interdit. Cela veut-il dire que la convoitise existait avant la formulation de son interdiction par la Loi ? Et si, de toute évidence, l'on est obligé d'admettre que la

<sup>341</sup> Des commentateurs voient en Romains 7 :7-9 une allusion directe à l'histoire personnelle de Paul. Sur cette question, voir: Segal A.F. (1986), « Romans 7 and the Jewish Dietary Law », in *Sciences Religieuses/ Studies in Religion* 15/3, pp. 361-374. Voir aussi Dodd C.H. (1932), *The Epistle of Paul to the Romans*, London, pp. 106-108.

<sup>342</sup> Nous aurons à revenir sur cette question plus loin.

convoitise, ainsi que d'ailleurs le meurtre, le vol, l'adultère (etc...) existaient bel et bien avant la formulation de leur interdiction par le décalogue, ces actes étaient-ils considérés comme « péchés » ? Pour comprendre cette problématique, il est nécessaire de retourner à Romains 5 :13-14 où Paul affirme notamment : « jusqu'à la Loi le péché était dans le monde, mais le péché n'est pas imputé quand il n'y a point de Loi » (« ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου »). On voit donc que, selon Paul, le péché existait bel et bien avant la Loi, mais n'était pas imputable ou ne relevait pas de la responsabilité de l'individu, dans l'exacte mesure où celui-ci n'a pas péché en transgressant une loi qui lui avait été explicitement formulée, à l'instar de la Loi mosaïque. D'où l'affirmation paulinienne en Romains 4 :15 que nous avons analysée précédemment : « là où il n'y a point de loi, il n'y a point non plus de transgression » (« οὗ δὲ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις »). Comment faut-il donc comprendre l'existence de la convoitise (ou tous les autres actes qui font l'objet d'une interdiction dans le décalogue) avant la Loi ? Et comment faut-il comprendre l'existence du péché avant la Loi ? On est donc obligé d'admettre ici que la convoitise (ou tous les autres actes qui font l'objet d'une interdiction dans le décalogue) dont la Loi n'a fait qu'apporter la connaissance ou la désignation en tant que péché était bel et bien considérée comme péché avant la Loi, non pas comme relevant d'une désobéissance ou d'une transgression, mais comme relevant du péché générique ou de l'héritage du péché d'Adam.

On peut donc comprendre maintenant la plaidoirie de Paul en faveur de la Loi et son affirmation selon laquelle la Loi n'est ni péché ni l'origine du péché mais qu'elle est sainte, juste, bonne (« ὁ μὲν νόμος ἅγιος, καὶ ἡ ἐντολὴ ἀγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθὴ » v.12) ou encore spirituelle (« ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν » v.14), et qu'elle ne fait que révéler le péché à l'individu. En quoi donc la Loi, en révélant l'interdit ou en apportant la connaissance du péché, peut-elle favoriser le péché ? C'est ce que Paul va expliquer en Romains 7 :8 et 11 (« ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κατεργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν » v. 8 // « ἡ γὰρ ἁμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντολῆς ἐξηπάτησέν με καὶ δι' αὐτῆς ἀπέκτεινεν » v. 11). Dans ces versets, en effet, Paul explique pour la première fois dans cette lettre son affirmation réitérée

selon laquelle la Loi donne lieu au péché. Ici, il ne s'agit pas seulement du principe logique qui consiste à dire que la Loi donne lieu à la désobéissance ou à la transgression (et pour qu'il y ait transgression, il faut qu'il y ait loi), mais d'un processus beaucoup plus complexe où le péché utilise la Loi pour séduire l'individu et l'inciter à transgresser la Loi<sup>343</sup>. La Loi est ici présentée comme le moyen ou l'instrument dont se sert le péché pour tuer l'individu. Il est par ailleurs intéressant de noter le langage utilisé par Paul pour décrire le péché dans son œuvre : à la manière d'un stratège, il saisit l'occasion de la présence de la Loi ou du Commandement (« ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς » v. 8a // « ἡ γὰρ ἁμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντολῆς... » v. 11a) ; par ce même Commandement, il séduit l'individu (« ἐξηπάτησέν με » v. 11b) ; par ce même Commandement, il produit en lui toutes sortes de convoitises (« κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν » v.8b) ; par ce même Commandement, il le tue (« καὶ δι' αὐτῆς ἀπέκτεινεν » v. 11c).

On voit que Paul établit un enchaînement causal et logique entre le péché, la Loi et la mort. Cet enchaînement causal est d'ailleurs accentué dans les versets 9 et 10 où Paul présente la Loi comme à la fois ce qui donne vie au péché et ce qui est à l'origine de la mort de l'individu. Il est important de noter ici que ces deux conséquences de la venue de la Loi ne se produisent pas de manière simultanée ou parallèle, mais plutôt de manière successive. On peut en effet noter que, au verset 9, Paul présente l'ordre des événements sous une forme logique et successive : « quand le Commandement vint, le péché reprit vie, et moi je mourus » (« ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν » v. 9b). Ce qui est en jeu ici est de comprendre que ce n'est pas la Loi qui a directement tué l'individu, mais que c'est le péché qui s'est servi de la Loi pour se vivifier ou se fortifier, et donc que c'est le péché qui, par le moyen de la Loi, a conduit l'individu à la mort. C'est ainsi que Paul affirme que « le Commandement qui conduit à la vie s'est trouvé conduire à la mort » pour l'individu

---

<sup>343</sup> Notons ici l'interprétation de Bultmann selon laquelle, si la Loi donne lieu au péché, c'est dans le sens où l'individu tente d'établir sa propre justice au travers de la Loi. Selon Bultmann, c'est cette tentative d'établir sa propre justice qui, paradoxalement, porte le péché à son comble (voir *Theology of the New Testament*, vol. 1, p. 264). Cette interprétation a été particulièrement critiquée par Ridderbos H. (1966), *Paul : An Outline of His Theology*, Grand Rapids.

(« ἐγὼ δὲ ἀπέθανον, καὶ εὗρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἢ εἰς ζωὴν αὕτη εἰς θάνατον » v.10).<sup>344</sup>

Telle est donc cette (apparente) contradiction que Paul voit dans la *fonction intentionnelle* de la Loi (donner la vie) et sa *fonction effective* (donner la mort). En réalité, chez Paul, cette contradiction n'est qu'apparente. En effet, on pourrait avoir l'impression que la Loi, censée à l'origine donner la vie et se trouvant au final donner la mort, est un échec total. Et si on devait se limiter à Romains 3 :20, 4 :15, 5 :20, 6 :14 et 7 :7-14a où la Loi est clairement présentée comme une occasion pour le péché ou comme un facteur aggravant le péché, et aussi où la Loi (ou le Commandement), malgré sa nature sainte (« ἅγιος »), juste (« δικαία »), bonne (« ἀγαθή ») et spirituelle (πνευματικός), a été impuissante à un point tel qu'elle a été utilisée par le péché et est devenue un esclave ou un allié du péché pour asservir et faire mourir l'individu, on pourrait se résoudre à la conclusion qu'il y a une évidente contradiction dans la doctrine paulinienne de la Loi. Mais ce serait oublier le fait que, selon Paul, l'avènement et l'histoire de la Loi entrent dans le cadre d'une histoire plus vaste qui est celle de la justification et du salut.

En effet, en maintes occasions (Romains 3 :31, 10 :4), Paul insiste sur le fait que l'avènement de la grâce ou de la justification ne constitue pas l'anéantissement ou le reniement de la Loi, mais sa confirmation. Dans le même sens, il précise que « Christ est la fin de la Loi pour la justification de tous ceux qui croient » (« τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι »). Ces passages de l'épître aux Romains laissent entendre que la Loi s'inscrit dans *une perspective téléologique* et trouve son plein accomplissement en Christ. Ceci veut aussi dire que non seulement la Loi ne devait trouver son vrai sens qu'en Christ mais aussi qu'elle n'existait pas pour elle-même mais était un instrument *en vue d'une fin*, laquelle est l'avènement du

<sup>344</sup> Il serait par ailleurs intéressant de s'interroger sur l'origine de cette conception paulinienne de la Loi. Comme nous l'avons déjà souligné, elle est diamétralement opposée à celle que nous offre l'Ancien Testament, et il est aussi difficile de trouver dans l'Ancien Testament une quelconque allusion au fait que la Loi peut conduire l'homme à davantage de péchés et à la mort. Il reste donc la possibilité que Paul puisse emprunter cette idée à la littérature païenne et qu'il puisse être tenté de l'adapter à la Loi mosaïque. En effet, cette conception de la Loi selon laquelle celle-ci, loin de conduire à la justice, est plutôt un instrument de la tyrannie se trouve chez Isocrate (*Areopagiticus* 40) et chez des auteurs contemporains de Paul comme Sénèque (*De Clementia* 1.23.1) ou Tacite (*Annales* 3.26-28). Notons que des textes comme certains passages de 4 Esdras (3 :7, 22) pourraient aussi être rapprochés de la conception paulinienne de la Loi.

Christ<sup>345</sup>.

Ces observations sont d'ailleurs confirmées par les affirmations pauliniennes sur la fonction de la Loi dans l'épître aux Galates : la Loi y est présentée comme un pédagogue devant *conduire à Christ en vue de la justification par la foi* (« ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν, ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν » 3 :24), comme une sorte de gardien sous lequel les hommes étaient placés *en vue de la foi* qui devait être révélee (« Πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι » 3 :23), ou encore comme un tuteur qui devait préparer « le fils » *en vue de sa maturité* (Galates 4 :1-2). Comment maintenant concilier ces affirmations avec celles de Romains, et notamment celles du chapitre 7 qui présentaient la Loi comme ayant échoué dans sa mission de donner la vie et se trouvant au service du péché pour administrer la mort ? Faut-il donc comprendre que, selon Paul, cette déviation de la Loi était aussi inscrite dans le plan divin de justification et de salut et que, compte tenu de la situation de l'homme, la Loi, aussi bonne soit-elle, n'était pas destinée à donner la vie ?

Paul semble apporter une réponse à cette question en Galates 4 :21b par l'affirmation suivante : « s'il eût été donné une Loi *qui pût donner la vie, la justice* viendrait réellement de la Loi » (« εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι, ὄντως ἐκ νόμου ἂν ἦν ἡ δικαιοσύνη »). Si cette affirmation semble contraster avec celle de Romains 7 :10 selon laquelle le Commandement qui conduit à la vie se trouva pour l'individu conduire à la mort (« ἐγὼ δὲ ἀπέθανον, καὶ εὗρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἢ εἰς ζωὴν αὕτη εἰς θάνατον »), l'on est enclin à considérer que Galates 4 :21b est plus conforme à la conception paulinienne de la Loi où celle-ci est généralement conçue comme ayant une fonction provisoire dans l'histoire du salut, laquelle était de conduire à Christ. D'ailleurs, n'est-il pas possible d'interpréter l'affirmation de Romains 7 :10

---

<sup>345</sup> En ce qui concerne le débat sur la signification du mot « τέλος », {voir Badenas R. (1985), *Christ, the End of the Law. Romans 10 :4 in Pauline Perspective*. Sheffield; et Meyer P. (1980), « Romans 10 :4 and the End of the Law », in *The Divine Helmsman*, New York}, il nous semble qu'une interprétation exacte de la Loi chez Paul devrait prendre en compte à la fois sa dimension temporelle et téléologique. Ainsi, quand Paul affirme en Romains 10 :4 que « Christ est la fin de la Loi », celle-ci est à comprendre comme trouvant son terme, son aboutissement avec l'avènement du Christ, mais aussi son accomplissement, sa perfection, sa réalisation dans la personne même du Christ.



comme l'illusion de l'individu qui croit pouvoir trouver la vie dans la Loi, laquelle s'avère être pour lui une cause de mort ?

Mieux encore, l'opposition fondamentale (« δέ ») exprimée en Romains 7 :14 entre la nature spirituelle de la Loi et l'essence (« εἶμι ») charnelle de l'individu n'est-elle pas une indication sur *l'impossibilité pour la Loi* d'opérer dans un milieu si hostile ou de transformer une nature si différente de la sienne ? Et Christ, *pour délivrer l'homme du péché et apporter la justification et la grâce*, ne devait-il pas prendre « une chair semblable à celle du péché » (« ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας » Rom 8 :3b)? Paul dit clairement, en effet, en Romains 8 :3a, qu'il était « *impossible à la Loi* » de libérer du péché « parce que la chair la rendait sans force » (« τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός »), et donc que c'est en raison même de *l'incapacité de la Loi d'apporter la justification* que la grâce s'est avérée nécessaire. On peut donc comprendre maintenant que, selon Paul, dans le plan divin de justification et de salut, la Loi n'était pas conçue en vue de justifier, de libérer du péché et de donner la vie.

C'est alors que, si nous revenons à Romains 5 :20, la relation logique et téléologique entre la Loi et la grâce devient compréhensible : « la Loi est intervenue *pour que* l'offense abondât, mais, là où le péché a abondé, la grâce a surabondé » (« νόμος δὲ παρεῖσθληεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα· οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις »). Par conséquent, on voit que, selon Paul, l'avènement de la Loi est présenté comme un facteur aggravant, à la fois préparant et rendant nécessaire l'avènement de la grâce. La présence de la Loi s'explique donc *en raison du péché* (causalité) et *en vue de* l'avènement du Christ (finalité). Selon Paul, la Loi s'inscrit ainsi, à la fois d'un point de vue logique et temporel, dans le plan divin de la justification et de salut. Aussi peut-on dire que *dans la Loi se trouvaient les germes de la grâce*<sup>346</sup>.

---

<sup>346</sup> Voir Schreiner T. (1989), « The abolishment and the Fulfillment of the Law in Paul », *JSNT* 35, pp. 47-74.

### III.3.3. « δικαιοσύνη », dans la conception paulinienne de l'esclavage, comme l'antithèse de l'alliance péché-Loi

#### III.3.3.1. Introduction

Nous trouvons dans les chapitres 6-8 de l'épître aux Romains, notamment en 6 :12-23, une description du péché comme étant un pouvoir qui réduit l'homme en esclavage, un pouvoir qui transforme la Loi en allié dans son œuvre asservissante de l'être humain, mais aussi un pouvoir duquel l'être humain a été affranchi et délivré pour être mis au service de Dieu et de la justice<sup>347</sup>. Tout d'abord, avant d'entrer dans l'analyse de la conception paulinienne du péché comme puissance asservissante de l'être humain, il convient de souligner ici l'importance de l'épître aux Romains, notamment des chapitres 6 à 8, en rapport avec l'usage de la terminologie de

---

<sup>347</sup> Même si nous n'allons pas exposer en détail ici la question de la personnification du péché chez Paul, l'on ne peut s'empêcher de remarquer l'importance de cette personnification dans la conception paulinienne du péché comme puissance asservissante. La principale question qui se pose ici consiste à savoir si nous devons considérer cette personnification comme ayant une valeur rhétorique ou métaphorique (c'est-à-dire comme ayant essentiellement une fonction figurative, argumentative et explicative) ou si nous devons concevoir le péché comme étant réellement une puissance agissante, rentrant dans le monde par le biais d'Adam, envahissant l'humanité entière pour l'asservir, régnant dans les corps des individus, abusant de la Loi pour les séduire et les tuer. J.R. Dodson, dans *The "Powers" of Personification: Rhetorical Purpose in the Book of Wisdom and the Letter to the Romans* (2008, New York), affirme que, en personnifiant le péché, Paul expose la cause du mal dans le monde. Dodson prétend que, en rendant le péché responsable de la situation actuelle du monde, Paul met Dieu hors de cause et exonère la Loi. Dodson se réfère aussi à 2 *Hénoch* 30 :14-15, *Siracide* 15 :11-14, 17, Platon (*République* 379b ; *Timée* 69c), Philon d'Alexandrie (*De confusione linguarum* 179, *De mutatione nominum* 30) pour affirmer qu'il était tout à fait courant dans certaines traditions juives aussi bien que dans certaines philosophies grecques que l'on présente Dieu comme étant non impliqué dans l'introduction du mal dans le monde. Par ailleurs, une autre fonction de la personnification du péché chez Paul, selon Dodson, serait d'établir des relations entre le péché et les pécheurs. Ainsi, en Romains 5 :12-21, le péché règnerait de l'extérieur (« external ruler ») sur l'humanité sans Christ parce que l'humanité a péché, tandis que, en Romains 6, il s'agirait d'une relation où le péché règnerait de l'intérieur (« internal ruler ») sur les croyants (dans leurs corps) aussi longtemps que ceux-ci le lui permettent. Enfin, la troisième fonction que Dodson voit dans la personnification du péché chez Paul est qu'elle sert à expliquer l'opposition entre le péché et la justice comme des ennemis tyranniques afin de rendre ces derniers « plus réels, concrets et personnels pour aider l'église à combattre ces passions immorales » qui menaçaient les croyants. Pour expliquer cette dernière fonction de la personnification, Dodson se réfère à Philon d'Alexandrie (*Legum Allegoriae* 3, 193-194) et s'appuie sur Lewis C.S. (1958), *The Allegory of Love*, New York.

l'esclavage dans le corpus paulinien. En effet, parmi les quarante-huit occurrences des termes relatifs à l'esclavage dans le corpus paulinien<sup>348</sup>, vingt-et-un se trouvent dans l'épître aux Romains, dont neuf dans le chapitre 6 et six autres dans les chapitres 7 et 8.<sup>349</sup> On voit donc que les chapitres 6 à 8 de l'épître aux Romains, lesquels constituent une part importante de la doctrine paulinienne de la justification et du salut, contiennent le plus grand nombre d'occurrences de la terminologie de l'esclavage dans tout le corpus paulinien<sup>350</sup>.

### III.3.3.2. L'usage de la terminologie de l'esclavage en Romains 6-8

En Romains 6, Paul affirme que, à travers le baptême, « le corps du péché fut détruit pour que nous ne soyons *plus esclaves du péché* » (« καταργηθῆ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ » v. 6), que « celui qui est mort, est *libre du péché* » (« ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας » v. 7), que *le péché ne devrait pas assujettir les croyants* ou régner dans leurs « corps mortels » (« Μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι » v. 12), que, maintenant que nous sommes sous la grâce et non pas sous la Loi, « *le péché n'aura point de pouvoir* » *sur les croyants* (« ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει, οὐ γὰρ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν » v. 4), que *l'on est esclave de celui à qui l'on obéit*, et donc que l'on peut être « *soit esclave du péché qui conduit à la mort, soit esclave de l'obéissance qui conduit à la justice* » (« δοῦλοὶ ἐστε ᾧ ὑπακούετε, ἥτοι ἁμαρτίας εἰς θάνατον ἢ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην » v.16), que *les croyants ont été « affranchis de l'esclavage du péché » pour devenir « esclaves de la justice »* (« χάρις δὲ τῷ θεῷ ὅτι ἦτε δοῦλοι

<sup>348</sup> Nous prenons aussi en compte les lettres attribuées à Paul mais contestées : elles contiennent un total de quatorze occurrences (dont 4 en Ephésiens, 4 en Colossiens, 2 en 1 Timothée, 2 en 2 Timothée, 4 en Tite). Pour les occurrences dans les autres lettres incontestées de Paul, il y a en 7 en 1 Corinthiens, 2 en 2 Corinthiens, 12 en Galates, 3 en Philippiens, 1 en 1 Thessaloniens et 1 en Philémon.

<sup>349</sup> Les six autres occurrences de la terminologie de l'esclavage dans l'épître aux Romains se trouvent en 1 :1 ; 9 :12 ; 12 :11 ; 14 :4, 18 ; 16 :18.

<sup>350</sup> Pour une étude détaillée sur l'usage de la terminologie de l'esclavage, voir : Byron J. (2003), *Slavery Metaphor in Early Judaism and Pauline Christianity : A Traditional-Historical and Exegetical Examination*, Tübingen.

τῆς ἀμαρτίας ... » v. 17a, « ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ » v. 18), que, de même que nous avions « livré *nos membres comme esclaves à l'impureté et à l'iniquité* », nous devons livrer « maintenant *nos membres comme esclaves à la justice* » (« ὡσπερ γὰρ παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ τῇ ἀνομίᾳ εἰς τὴν ἀνομίαν, οὕτως νῦν παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἀγιασμόν » v. 19), que, lorsque nous étions « *esclaves du péché* », nous étions « *libres à l'égard de la justice* » (« ὅτε γὰρ δοῦλοι ἦτε τῆς ἀμαρτίας, ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ » v. 20), mais que, « maintenant, nous sommes *affranchis du péché* et devenus *esclaves de Dieu* » (« νυνὶ δέ, ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ » v. 22a).

De plus, en Romains 7, Paul décrit un individu « *vendu au péché* » (« πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἀμαρτίαν » v.14), lequel s'est même saisi de l'occasion de la présence de la Loi pour se renforcer, se vivifier et faire mourir l'individu (« ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἀμαρτία ἀνέζησεν, ἐγὼ δὲ ἀπέθανον » v. 9 ; « ἡ γὰρ ἀμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντολῆς ἐξηπάτησέν με καὶ δι' αὐτῆς ἀπέκτεινεν » v.11). Celui-ci se trouve donc *agissant contre sa volonté, dépossédé de toute capacité de faire le bien qu'il veut* (« γὰρ θέλειν παράκειταιί μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐ » v. 18b) et se trouvant *faire le mal qu'il ne veut pas* ou qu'il déteste (« οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω » v. 19 ; « οὐ γὰρ ὁ θέλω τοῦτο πράσσω, ἀλλ' ὁ μισῶ τοῦτο ποιῶ » v. 15), voyant *ses actions gouvernées, non pas par lui-même, mais par « le péché qui habite » en lui* (« νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἀμαρτία » vv. 17, 20), et par « une autre loi », laquelle est la loi du péché qui est dans ses « membres », qui « lutte contre la loi de l'entendement » et qui le « *rend captif de la loi du péché* » qui est dans ses « *membres* » (« βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἀμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου » v. 23.). Cet individu se trouve par conséquent divisé, victime d'une guerre ou d'une « lutte » entre son « homme intérieur » qui « se délecte la Loi de Dieu » (« συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον », et ses « *membres* » qui, *assujettis à une autre loi, le rendent « captif de la loi du péché »*

(« αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου » v. 23). Face à ce constat d'impuissance, cet individu se voit *contraint d'appeler au secours en vue de la délivrance du corps sous l'emprise du péché* (« τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου » v. 24). Finalement, malgré une exclamation exprimant le soulagement et l'espérance, le chapitre 7 s'achève sur la constatation définitive selon laquelle *l'individu est doublement esclave : esclave de la Loi de Dieu par l'entendement, esclave de la loi du péché par la chair* (« ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῖ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας » v. 25b).

Mais le chapitre 8 débute d'une manière emphatique sur le fait que, « pour ceux qui sont en Jésus-Christ, il n'y a *plus aucune condamnation* » (« Οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ » v. 1) en raison du fait que la Loi de l'Esprit de vie en Jésus-Christ les a « *affranchis de la loi du péché et de la mort* » (« ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου » v. 2). Mieux encore, *la notion de l'esclavage fait place à celle de l'adoption, car les croyants n'ont pas « reçu un esprit de servitude pour être encore dans la crainte » d'un maître, mais ont « reçu un Esprit d'adoption »* qui leur donne droit de s'adresser à Dieu comme un « père » (« οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἰοθεσίας, ἐν ᾧ κρᾶζομεν, Ἀββὰ ὁ πατήρ » v.15), d'être héritiers de Dieu et cohéritiers de Christ, de qui maintenant ils peuvent partager la gloire (vv. 16-17). Et cette adoption ne concerne pas que les croyants, car Paul formule aussi *l'espoir que toute la création qui avait été « soumise à la vanité*<sup>351</sup> – non de son gré mais à cause de celui<sup>352</sup> qui l'y avait soumise » (τῇ γὰρ ματαιότητι ἣ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἑκοῦσα ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐφ' ἐλπίδι v. 20), sera elle

<sup>351</sup> Qu'entend Paul ici par la soumission à la vanité (« ματαιότης ») ? Il n'est pas déraisonnable de penser que ce terme renvoie à la mort ou la corruption (« φθορά »), puisqu'il est aussi dit que la création, qui a été soumise à la vanité, sera délivrée de la servitude de la corruption. Mieux encore, quand on considère l'usage de « φθορά » en 1 Corinthiens 15 :42 et 50 où la corruption renvoie à la corruptibilité de la chair, il est tout à fait possible que, dans le cadre de l'opposition chair / Esprit du chapitre 8, cette vanité à laquelle la création a été soumise désigne aussi la chair. Pour d'autres usages de « ματαιότης », voir : Ephésiens 4 :17 ou 2 Pierre 2 :18. Pour plus de détail sur la signification de « ματαιότης », voir : Liddell H.G., Scott R. (1883), *Greek English Lexicon*, 7<sup>th</sup> ed. New York, p. 924.

<sup>352</sup> Adam ? Le péché ? Dieu ?

aussi « *affranchie de l'esclavage de la corruption*<sup>353</sup>, pour avoir part à la liberté de la gloire des enfants de Dieu » (« ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ » v. 21).

### III.3.3.3. La définition paulinienne de l'esclavage

Une première observation qui mérite d'être faite à partir de ces passages où se trouve la mention de l'asservissement de l'être humain par le péché concerne la nature et l'origine de cet asservissement. Tout d'abord, qu'est-ce qu'être esclave pour Paul ? Nous avons ici une définition claire de la notion paulinienne de l'esclavage : l'on est/devient (?) esclave de ce à quoi (ou celui à qui) l'on obéit (« δοῦλοί ἐστε ᾧ ὑπακούετε » 6 :16b). L'on pourrait comparer cette affirmation paulinienne avec celle du Jésus johannique en Jean 8 :34 selon laquelle « celui qui commet le péché est esclave du péché » (« πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστιν τῆς ἁμαρτίας »). Mais la différence réside dans le fait que Paul lie l'obéissance à l'esclavage et qu'il voit dans l'obéissance un principe général de l'esclavage. L'idée sous-jacente dans ce principe est que l'être humain est, d'une manière ou d'une autre, esclave, pourvu qu'il se dédie à une obéissance quelconque, que ce soit celle du péché ou celle de l'obéissance<sup>354</sup>. Comme le note Stott<sup>355</sup>, le fait que Paul affirme que l'on peut être

<sup>353</sup> Il serait intéressant de rapprocher la « φθορά » (que nous traduisons par « corruption ») en Romains 8 :21 de la double occurrence de « φθορά » en 1 Corinthiens 15 :42 et 50. Il apparaît en effet que, dans les deux passages, « φθορά » désigne plus précisément la mort. Pour les différentes significations de « φθορά », voir : Liddell H.G., Scott R. (1883), *Greek English Lexicon*, 7<sup>th</sup> ed. New York, p. 1668.

<sup>354</sup> Douglas Moo (*Romans 1-8*, p. 415) expose le débat sur le fait que, en Romains 6 :16, Paul oppose le péché à l'obéissance, et non pas le péché à Dieu ou à la justice. En effet, l'une des explications qui a longtemps prévalu (Käsemann, Godet etc..) est que « ὑπακοή » référerait à un acte de foi plutôt qu'à un acte moral. Cette interprétation est surtout fondée sur Romains 1 :5 où figure l'expression « ὑπακοὴν πίστεως ». Moo, pour sa part, pense que cette interprétation est trop éloignée du texte et de l'intention paulinienne dans ce passage, et suggère que Paul veut mettre l'accent sur la signification de l'obéissance dans la vie chrétienne, en opposition à toute idée de libertinisme que pourrait supposer la libération de l'esclavage du péché. Même considérée comme étant éloignée du texte, l'idée que « ὑπακοή » renverrait à l'obéissance de la foi ne nous semble pas ici incongrue. En effet, comme il s'agit d'une obéissance qui conduit à la justice (« ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην »), il est permis de penser que Paul renvoie à l'obéissance de la foi qui donne la justice, à l'image d'Abraham à qui justice a été

esclave de l'obéissance, autrement dit que l'on peut être obéissant à l'obéissance, est une manière d'insister sur le fait que l'essence même de l'esclavage est l'obéissance.

Par ailleurs, une autre caractéristique de l'esclavage du point de vue de Paul est son exclusivité. En effet, Paul conçoit l'esclavage comme un phénomène exclusif : à la manière du Jésus lucanien (Luc 16 :13 : « Οὐδεις οικέτης δύναται δυσι κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἓνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἐνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. οὐ δύνασθε θεῶ δουλεύειν καὶ μαμωνᾶ »), Paul entend que l'on ne saurait être esclave de deux maîtres en même temps, car l'esclavage implique qu'un individu dédie tout son être au service d'un seul maître. D'où l'usage de « ἦτοι...ἦ » au verset 16 insistant sur le fait que l'individu doit clairement choisir son maître.

Cependant, s'agissant de l'esclavage du péché, l'on serait tenté d'expliquer l'origine de l'esclavage de l'être humain au péché conformément à la définition paulinienne de l'esclavage, c'est-à-dire en considérant que l'être humain est esclave du péché parce qu'il a volontairement choisi d'obéir au péché et non pas à la justice. En effet, l'on pourrait penser – à la manière de Ziesler<sup>356</sup> qui compare la conception paulinienne de l'esclavage avec celle qui existait dans le monde gréco-romain où des individus pauvres choisissaient volontairement de se mettre au service d'un maître dans le but d'être nourris et logés – que Paul conçoit l'esclavage de l'humanité au

---

imputée pour avoir manifesté de l'obéissance par la foi. Quoi qu'il en soit, ce qui importe le plus dans ce passage, c'est qu'il est clair qu'il s'agit d'une obéissance « positive », du fait qu'elle mène à la justice. Par ailleurs, l'on pourrait même dire que, de même qu'il y a presque une relation de synonymie entre le péché et la mort (la seconde étant l'implication ou la conséquence immédiate du premier), il y a presque une relation de synonymie, dans ce contexte de Romains 6 :16c, entre l'obéissance et la justice (ici la seconde étant aussi l'implication ou la conséquence immédiate de la première). On pourrait établir par ailleurs une comparaison avec Romains 6 :19 où il y a deux autres utilisations similaires de « εἰς » : « τῇ ἀνομίᾳ εἰς τὴν ἀνομίαν » et « τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἀγιασμόν ». On voit non seulement qu'il y a une possibilité de synonymie, mais encore que Paul s'est même permis une répétition de « ἀνομία » pour parler de l'esclavage de « l'iniquité pour arriver à l'iniquité ». On peut ainsi déduire que, à travers l'expression « ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην », il y a une relation de synonymie entre obéissance et justice (ou justification). En ce sens, Dodd (*The Epistle of Paul to the Romans*, p. 97) signale avec raison que, en 5 :19, Paul a déjà décrit la justice (ou justification) du Christ comme étant le fruit de l'obéissance, en opposition à la désobéissance d'Adam.

<sup>355</sup> Stott J. (1974), *The Message of Romans*, p. 183.

<sup>356</sup> Ziesler J. (1989), *Paul's Letter to the Romans*, Trinity Press International, p. 139. Nous étudierons plus loin les possibles rapprochements entre la conception paulinienne de l'esclavage et celui pratiqué dans le monde gréco-romain.

péché en termes de choix volontaire. Mais ce n'est pas si simple.

#### III.3.3.4. L'origine de l'asservissement de l'humanité par le péché et le plan divin de libération

Pour comprendre l'origine, chez Paul, de l'asservissement de l'être humain par le péché, il convient de se demander si, selon Paul, l'être humain a délibérément choisi d'obéir au péché et, ainsi, d'en être esclave, ou si, au contraire, l'esclavage du péché lui a été imposé, c'est-à-dire si l'être humain s'est trouvé, *de facto*, obéissant au péché. Romains 6 : 12, 13, 16ac pourraient nous conduire dans le sens de la première possibilité et donc nous amener à croire que l'être humain a le choix et le pouvoir de se laisser asservir par le péché. Mais ce serait omettre le fait que ces recommandations (à l'impératif) exhortant à ne pas se livrer au péché, ou à l'obéissance au péché, s'adressent ici à des croyants qui ont déjà été affranchis de l'esclavage et arrachés à l'empire du péché, mais qui sont toujours sous le coup de la menace de l'empire du péché<sup>357</sup> et qui pourraient être tentés d'y retourner ou de se laisser asservir à nouveau par le péché, ou encore, comme l'écrit Jewett, de devenir « des instruments volontaires dans le système de domination » du péché<sup>358</sup>.

En effet, dans ces versets, Paul est en train de répondre aux questions rhétoriques formulées en 6 :1-2, à savoir l'impossibilité pour le croyant de retourner sous la coupe du péché puisqu'il en a été délivré par la mort au travers du baptême. Par conséquent, de Romains 6 : 12, 13, 16ac, on peut seulement déduire que l'humanité en Christ a la possibilité de choisir son maître, de choisir celui à qui elle veut obéir, celui dont elle veut être l'esclave. Pour l'humanité en Christ, qui a été libérée de l'esclavage du péché, la possibilité de retomber dans l'esclavage du péché subsiste mais cette humanité semble avoir, selon Paul, la capacité de choisir son

<sup>357</sup> Notamment à cause du « corps ». Nous y reviendrons plus loin.

<sup>358</sup> Jewett R. (2007), *Romans : A commentary*, Minneapolis, p. 409.



maître<sup>359</sup>. Mais si l'humanité en Christ, délivrée de l'esclavage du péché, peut lutter contre l'esclavage du péché, qu'en est-il de l'humanité sans Christ ? Cette dernière choisit-elle la domination du péché, ou est-elle, *de facto*, soumise à l'esclavage du péché ?

Romains 5 :12-21, une fois de plus, est indispensable pour comprendre l'origine, selon Paul, de l'assujettissement de l'humanité au péché<sup>360</sup>. S'il n'y a, dans ces versets, aucune référence directe à la notion de l'esclavage, il est à noter que Paul y décrit la conquête et la domination de l'humanité par le péché au travers d'Adam. Comme le souligne Murray, quand Paul dit que le péché est entré dans le monde, il renvoie à l'origine de la domination du péché sur l'humanité, et le monde ici signifie « la sphère de l'existence humaine »<sup>361</sup>, laquelle est envahie par le péché.

Par ailleurs, il est capital de noter que Paul ne dit pas qu'Adam a apporté le péché dans le monde, mais que *le péché est entré* (de lui-même et comme un conquérant) dans le monde par le biais d'Adam (« ὡπερ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς

<sup>359</sup> Nous étudierons plus loin les conséquences de la libération de l'esclavage du péché.

<sup>360</sup> Dodson (*The "Powers" of Personification: Rhetorical Purpose in the Book of Wisdom and the Letter to the Romans*, 2008, New York, p. 125) prétend qu'il y a une évolution ou une progression dans la manière dont Paul conçoit l'exercice du pouvoir du péché sur l'être humain : dans le chapitre 5, le péché exercerait une influence externe, et les hommes seraient esclaves du péché, non pas en tant que celui-ci agit en eux, mais en tant qu'il les domine de l'extérieur. Si Dodson pense que Paul conçoit le péché comme un pouvoir externe (« external ruler ») au chapitre 5, il prétend qu'il aurait une progression et que le péché deviendrait au chapitre 6 un pouvoir interne (« internal power »), lequel agirait dans l'individu lui-même. Nous aurons à montrer que, si les constatations de Dodson sont exactes, il ne s'agit pas du tout d'une progression ou d'une évolution dans la conception paulinienne du péché, mais que tout simplement le péché est considéré dans les deux chapitres sous deux angles différents : tout d'abord on peut noter que, au chapitre 5, Paul traite du rapport entre le péché et l'humanité entière (et notamment d'Adam à Christ), l'humanité en tant que globalité, et donc que Paul aborde la question de l'universalité de la domination du péché. Au chapitre 6, Paul se soucie particulièrement du rapport des croyants déjà baptisés avec le péché, et les met en garde contre le risque d'un retour volontaire à l'asservissement du péché, auquel ils ont été arrachés. Il s'agit seulement des croyants ou de l'humanité en Christ (et non pas l'humanité entière). On peut aussi noter, en ce sens, que le rapport au péché devient individuel, car c'est un individu (croyant) qui pourrait décider de se livrer à l'obéissance du péché. Par conséquent, sur les liens entre les chapitres 5 et 6 (en rapport avec le péché), l'on pourrait dire que Paul passe de la domination universelle du péché sur toute l'humanité (provenant d'Adam) au risque que l'humanité en Christ (déjà arrachée à l'asservissement au péché) puisse retomber dans cet esclavage. Nous aurons à montrer par ailleurs que, dans les chapitres 6, 7 et 8, où il s'agit très précisément des relations individuelles avec le péché, Paul nous laisse percevoir que l'esclavage du corps constitue le mode selon lequel le péché exerce son pouvoir, comme si le corps était le lieu où le péché avait prise sur l'individu.

<sup>361</sup> Murray J. (1959), *The Epistle to the Romans*, vol. 1., Grand Rapids, p. 181.

πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν » v. 12). De cette conquête victorieuse de l'humanité entière par le péché à travers Adam a résulté l'établissement du « règne » du péché et de son corollaire, la mort<sup>362</sup>, tel que Paul l'évoque dans les versets 17 et 21. Adam n'est donc ici qu'un intermédiaire, celui qui a ouvert la porte au péché ou encore celui par qui l'assujettissement de l'humanité au péché s'est produit<sup>363</sup>. Mais c'est le péché qui, comme un stratège, s'est emparé de l'humanité<sup>364</sup> dès le commencement, avec le premier homme, et ainsi a condamné toute l'humanité descendant de ce premier homme à être également assujettie au péché. Une fois que le

<sup>362</sup> Sur les relations entre le péché et la mort chez Paul, voir : Barosse T. (1953), « Death and Sin in Saint Paul's Epistle to the Romans », *CBQ* 15, pp. 438-459.

<sup>363</sup> On pourrait se demander en quel sens Paul prétend qu'Adam a été le lieu où le péché est rentré dans le monde. Paul est-il en train d'accuser Adam pour avoir permis au péché de rentrer dans le monde où voit-il en Adam une victime du péché ? Y aurait-il une coopération volontaire entre l'humanité et le péché, comme l'écrit Dodson à propos des chapitres 5 et 6 (*The "Powers" of Personification : Rhetorical Purpose in the Book of Wisdom and the Letter to the Romans*, 2008, New York, p. 129-130) ? Romains 7 semble nous dire que le péché est entièrement responsable de son œuvre, qu'il est à la fois à l'origine de la conception et de l'exécution d'apporter la mort à l'humanité. Par conséquent, comme l'« ἐγώ » en Romains 7, Adam pourrait donc être avoir été trompé par le péché qui a abusé de l'interdiction divine pour tuer l'humanité.

<sup>364</sup> Notre affirmation ici va à l'encontre de la position de B.W. Longenecker (*The Triumph of Abraham's God*, Nashville, 1998, p. 41) qui affirme que l'être humain agit de concert et de manière volontaire avec le péché et que les transgressions personnelles et la puissance externe du péché sont « inextricablement liées et se renforcent mutuellement ». Dans le même sens, Dodson, sur la personnification du péché et de la mort dans Romains 5 :12, écrit : « à travers la personnification, Paul met en évidence la relation entre une force abstraite d'un mal externe et les actes concrets de l'humanité mauvaise. Par conséquent, des aspects cosmologiques et anthropologiques sont combinés – le péché est entré parce que l'humanité a péché; le péché propose et le pécheur accepte. Alors ici, la rédemption n'est pas la délivrance de la dictature du mal, mais plutôt de la démocratie du mal » (*The "Powers" of Personification : Rhetorical Purpose in the Book of Wisdom and the Letter to the Romans*, 2008, New York, p. 127-128). En effet, il nous semble que Paul est clair sur le fait que c'est le péché qui a conquis l'humanité, qu'Adam n'est qu'un intermédiaire et que, de Romains 5, en aucun cas l'on ne pourrait déduire que le péché ne s'impose pas à l'homme. Par ailleurs, Dodson précise que c'est seulement en Romains 7 :9-25 que l'être humain est présenté comme « victime du péché », et que, en Romains 6, il « est illustré que les êtres humains acceptent la domination du péché et s'offrent eux-mêmes à cela » (p. 128.). Une fois de plus, il nous semble que la méprise de Dodson vient du fait qu'il ne prend pas en compte le fait que, en Romains 5 :12-21, il est question de l'humanité en générale (venant d'Adam) qui hérite de la domination du péché, alors que, en Romains 6, ce sont uniquement les croyants qui, déjà libérés de l'esclavage du péché, pourraient être tentés de s'y laisser entraîner à nouveau. De plus, Paul présente l'intervention du Christ comme devant affranchir l'humanité de l'esclavage du péché, ce qui veut donc dire que la relation de l'homme au péché ne saurait être qualifiée de « démocratique », mais que, bien au contraire, et même en Romains 5, le péché est présenté comme un tyran conquérant l'humanité et régnant sur elle par la mort (« ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ »). C'est donc de la souffrance imposée par l'empire du péché et de la mort que Christ vient affranchir l'être humain (« ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου » 8 :2), et aussi toute la création (8 :20-22).

péché a conquis la tête ou le représentant de l'humanité, tout le reste des êtres humains se trouve également assujetti au péché<sup>365</sup>. Comme l'écrit Dodd<sup>366</sup>, en Adam l'humanité dans son intégralité est assujettie au péché. On pourrait dire aussi que, comme dans tout système esclavagiste, les descendants d'un esclave sont naturellement esclaves : ils sont esclaves du fait même qu'ils naissent d'un esclave. On voit donc que, pour Paul, l'esclavage du péché est un fait naturel<sup>367</sup> qui s'impose à l'être humain. Contre sa volonté, celui-ci se voit « vendu au péché » (« πεπραμμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν » 7 :14). Face à un destin qu'il n'a pas choisi et auquel il s'oppose, l'individu se trouve donc impuissant et livré à son sort, celui-ci lui étant dicté par l'empire du péché<sup>368</sup>.

Mais Paul laisse entendre que Dieu a, de son côté, conçu un plan, déjà en Adam (« la figure de celui qui devait venir »), pour reconquérir l'humanité et la libérer de l'esclavage du péché. On pourrait même être autorisé à dire que, pour Paul, dès le départ, avec l'asservissement de l'humanité en Adam par le péché, Dieu a prévu la rédemption de l'humanité en Jésus Christ. En effet, en affirmant qu'Adam est une préfiguration du Christ, Paul entend que Dieu a déjà prévu l'avènement du Christ en Adam, voire que, avant même que le péché exécute son plan d'asservissement de l'humanité en Adam, Dieu a déjà conçu un plan de délivrance de l'humanité en Christ.

De plus, à partir de la comparaison entre Adam et Christ, l'on peut comprendre que le plan divin de libération de l'empire du péché comporte une

<sup>365</sup> Voir Gaventa B.R. (2004), « The Cosmic Power of Sin in Paul's Letter to the Romans: Toward a Widescreen Edition », *Interpretation* 58, pp. 22-40.

<sup>366</sup> Dodd C.H. (1932), *The Epistle of Paul to the Romans*, Harper, p. 80.

<sup>367</sup> De naissance, c'est-à-dire que l'homme est esclave du péché parce qu'il est né d'Adam, le premier à être assujetti au péché.

<sup>368</sup> Dodson (*The "Powers" of Personification : Rhetorical Purpose in the Book of Wisdom and the Letter to the Romans*, 2008, New York, p. 135) laisse entendre que l'« ἐγώ » de Romains 7 pourrait avoir une part de responsabilité dans son asservissement par le péché et que « néanmoins il y a une partie de l'« ἐγώ » qui résiste et regrette le travail du péché et ses désirs, si bien qu'il a besoin d'être délivré non pas seulement du péché mais aussi de sa propre chair ». Il nous semble que Dodson néglige le fait que l'« ἐγώ » de Romains parle de sa propre chair non seulement comme un élément hostile mais aussi comme si elle ne lui appartenait pas, comme s'il s'agissait d'un élément qui lui était étranger (appartenant au péché). Par conséquent, il nous semble clair que Paul présente ici l'« ἐγώ » comme n'ayant aucune responsabilité dans son malheur, comme étant complètement dévoué à faire le bien, et comme voulant, non pas partiellement, mais complètement s'opposer au péché et en être délivré.

dimension collective ou universelle. Car, de même que l'humanité a été universellement assujettie au péché en Adam, en Christ, l'humanité entière est (au moins *potentiellement*) ou devra être aussi libérée de l'assujettissement du péché. C'est en ce sens que Dodd écrit : « le salut n'est plus qu'une question de libérer un individu de sa culpabilité : il s'agit de couper à la racine le mal collectif qui sous-tend les transgressions individuelles. C'est ce qui, selon Paul, a été réalisé en Christ »<sup>369</sup>.

Par ailleurs, d'un point de vue historique, Paul semble dire que le plan divin de délivrance de l'humanité de l'esclavage du péché a été conçu en deux phases : la première phase de ce plan de libération a été mise en place avec l'avènement de la Loi. Mais le péché s'est saisi de la Loi et l'a transformée en un allié pour se vivifier et tuer l'être humain en enfonçant davantage l'humanité dans l'esclavage. Et l'homme qui croyait échapper à l'esclavage du péché en se soumettant à l'autorité de la Loi s'est trouvé, au contraire, esclave à la fois de la Loi et du péché. Car la Loi, en laquelle il espérait justification et salut, a été transformée en un instrument au service du péché, vassalisée par le péché<sup>370</sup>. Le pouvoir de la Loi se trouve donc mis au service d'un autre pouvoir, celui du péché, en vue de la domination de l'humanité.

### III.3.3.5. Comment le péché transforme la Loi en son allié pour asservir et tuer l'être humain

Paul présente, en effet, la Loi comme un élément nouveau qui rend le péché plus fort, le vivifie, et comme ce par quoi le péché exerce son pouvoir sur l'homme pour lui administrer la mort<sup>371</sup>. Ainsi, l'avènement de la Loi, loin de soulager la situation de l'homme dans son asservissement au péché, l'aggrave. Paul va jusqu'à

<sup>369</sup> Dodd C.H. (1932), *The Epistle of Paul to the Romans*, Harper, p. 82.

<sup>370</sup> C'est en ce sens que C. K. Barrett (*The Epistle to the Romans*, Hendrickson, p. 151) écrit que l'individu de Romains 7 pousse ce cri à cause de la Loi, laquelle était « le dernier espoir du genre humain », mais qui, loin d'être une source de réconfort et de justification, s'est avérée être une source d'accusation.

<sup>371</sup> Romains 7 :9-10 est à mettre en relation avec 1 Corinthiens 15 :56b où il est dit que « la puissance du péché, c'est la Loi » (« ἡ δὲ δύναμις τῆς ἀμαρτίας ὁ νόμος »).

affirmer que, avant la Loi, malgré l'asservissement de l'homme par le péché, l'individu vivait. Cela pourrait paraître contradictoire car, comme nous l'avons déjà vu, selon Paul, le péché a comme conséquence immédiate la mort. Et le péché ainsi que la mort ont régné sur l'humanité entière depuis Adam jusqu'à Moïse. Pourquoi donc Paul affirme-t-il que l'avènement de la Loi a comme conséquences directes la vivification du péché et la mort de l'homme ? En quel sens peut-on comprendre que, avant la Loi, le péché était mort et que l'individu vivait ? C'est que, pour Paul, avec la Loi vient la connaissance du péché et la conscience de la responsabilité. D'où la prédominance de l'« ἐγώ » en Romains 7 :7-25<sup>372</sup>.

En effet, quand Paul affirme que, avant la Loi, l'individu vivait, mais que la Loi vient vivifier le péché et tuer l'individu, il n'entend pas que le péché et la mort ne régnaient pas avant la Loi<sup>373</sup> mais que, avant la Loi, l'individu, bien que placé sous l'empire du péché et de la mort, n'en avait nullement conscience. Il vivait tel l'enfant dans l'innocence de la méconnaissance du bien et du mal. Mais la Loi apportant cette connaissance du bien et du mal, l'individu croit pouvoir être juste en réalisant ce bien et en évitant ce mal comme le prescrit la Loi, et c'est ici même qu'il trouve la mort. La prise de conscience de l'individu comme devant faire et sa volonté de faire se traduisent en sa mort. Car cette conscience de la responsabilité de pratiquer la Loi se heurte à l'incapacité de pratiquer la Loi. Et l'individu se trouve donc face à ce constat d'échec et se rend compte de sa vraie nature de pécheur.

C'est en ce sens que Romains 7 :14-25 présente l'individu déchiré entre le bien qu'il veut faire et le mal qui s'attache à lui, victime d'une guerre entre la loi de son entendement qui veut pratiquer la Loi de Dieu, d'une part, et, d'autre part, une autre loi dans ses membres qui le rend captif de la loi du péché (« βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου » 7 :23). Dans ce conflit, l'individu se trouve enclavé, prisonnier entre ce que lui réclame son essence charnelle et pécheresse (7 :14) et ce que lui demande la Loi de Dieu, laquelle,

---

<sup>372</sup> Nous aurons à développer cette idée plus loin.

<sup>373</sup> Voir Romains 5:13-14.

diamétralement opposée à la nature charnelle de l'individu, est de nature spirituelle.

Mais la question qui se pose ici est la suivante : si l'avènement de la Loi a favorisé le processus conduisant à la mort de l'individu, la Loi qui devait mener à la vie est-elle un échec ? Sans doute, si l'on considère la question du point de vue du péché qui s'est servi de la Loi pour tuer l'individu, la réponse à cette question peut-elle être positive. Mais, pour Paul, si l'on considère cette question du point de vue du plan divin de justification et de salut, l'incapacité de l'individu à pratiquer la Loi ne fait que lui révéler sa nature pécheresse. Comme si la nature spirituelle (divine) de la Loi ne faisait, par effet de contraste, que révéler à l'individu sa nature charnelle et pécheresse (Romains 7 :14). C'est en ce sens que J.M. Boice écrit : « la première bonne chose que fait la Loi est de révéler que nous sommes pécheurs »<sup>374</sup>. Ainsi, pour Paul, l'abondance du péché au travers de la Loi n'a fait que rendre nécessaire la surabondance de la grâce en Christ (Romains 5 :20)<sup>375</sup>, et l'incapacité de la Loi de donner la vie n'a fait qu'orienter l'humanité vers la justification par la foi (Galates 3 :21b).

Bien qu'utilisée par le péché pour enfoncer l'humanité dans l'esclavage et lui administrer la mort, la Loi, pour Paul, dans son incapacité à donner la vie, n'était pas en soi un échec mais n'était qu'une première phase dans le plan d'intervention divine en vue de la libération de l'humanité de l'esclavage du péché.<sup>376</sup> C'est en ce sens que

<sup>374</sup> Boice J.M. (1992), *Romans, Volume 2: The Reign of Grace, Romans 5:1-8:39*, Grand Rapids.

<sup>375</sup> A propos du verset 20 et de la venue ou l'entrée de la Loi, l'on peut apprécier les remarques de Dodson (*The "Powers" of Personification: Rhetorical Purpose in the Book of Wisdom and the Letter to the Romans*, pp. 144-145) : « Il est frappant que Paul ne présente pas la Loi comme directement envoyée ou donnée par Dieu, mais comme entrant activement de par sa propre initiative. Tout comme le péché est entré (εἰσῆλθεν) dans le monde, et comme la mort s'est étendue (διήλθεν) sur toute l'humanité, de même la Loi est entrée (παρεῖσῆλθεν). Au lieu de dire que Dieu a directement donné la Loi, Paul personnifie la Loi en utilisant παρεῖσῆρχομαι, un mot qui peut être appliqué à une personne qui entre dans un lieu en cachant sa vraie identité et son vrai personnage ». Dodson appuie cette remarque sur le fait que Plutarque (*Lives XXIII*) a appliqué ce verbe à Coriolan, qui s'est lui-même déguisé pour aller derrière les lignes ennemies et provoquer une guerre avec Rome. Dans le même sens, Polybe (*Histories I.VII.1-7*) utilise ce verbe pour se référer à des mercenaires qui entrent dans Messène en se faisant passer pour des amis, mais uniquement dans le but de tuer des hommes et d'enlever des femmes. Dodson en conclut que Paul utilise ici dans le même sens le verbe παρεῖσῆρχομαι, lequel se trouve d'ailleurs dans un seul autre endroit dans la Bible, en Galates 2 :4, où il dénonce des faux enseignants qui se font passer pour des amis des croyants de Galate en vue de les asservir.

<sup>376</sup> A propos du rôle de la Loi, Moo considère qu'il y a trois possibilités : la Loi pourrait avoir pour

Sanders considère que, chez Paul, il y a une « double conviction selon laquelle la Loi ne sauve pas » mais qu'en même temps « elle a dû faire partie du plan global de Dieu »<sup>377</sup>. Alors en quel sens peut-on comprendre que la Loi, partie intégrante du plan divin pour le salut de l'humanité, a contribué à la multiplication du péché ? Dieu pourrait-il avoir voulu sauver l'humanité par la multiplication du péché ?

Il semble que Paul veut nous dire que la multiplication du péché par la Loi n'a fait que rendre intenable la souffrance de l'humanité<sup>378</sup> dans l'esclavage du péché et accélérer sa délivrance en Christ. En ce sens, Dodson écrit admirablement : « Paul laisse entendre au lecteur que la Loi était toujours en train de travailler en tant qu'infiltré. Bien que la Loi ait eu l'air d'être un ami du péché, elle était vraiment sainte ; elle a trahi le péché et a exposé ses manières insidieuses afin que l'Ego puisse enfin comprendre la raison de son impuissance à faire le bien qu'il désire »<sup>379</sup>. Comme si, en donnant au péché l'opportunité d'utiliser la Loi pour tuer l'individu, Dieu avait voulu donner l'occasion au péché de porter sa domination sur l'humanité à son comble, jusqu'à l'absurde, de manière à ce que l'homme puisse prendre conscience de la situation insoutenable de l'esclavage du péché, de son incapacité à s'en défaire, de l'impossibilité de trouver la vie et la justification dans la Loi, et, à la manière de l'« ἐγώ » en Romains 7, ressentir la nécessité d'une aide, s'en remettre à quelqu'un d'autre, appeler au secours : « qui me délivrera du corps de cette mort ? » (« τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου » 7 :24)<sup>380</sup>, et trouver la

---

fonction soit de définir le péché, soit d'exposer la nature et le pouvoir du péché, soit de permettre à l'individu (à l'« ἐγώ ») d'expérimenter littéralement le péché (*Romans 1-8*, pp. 433-434).

<sup>377</sup> Sanders E.P. (1983), *Paul, the Law and the Jewish People*, London, p. 151.

<sup>378</sup> Pour la notion de souffrance, voir Romains 5 :1-11 en écho avec Romains 8 :18sq. Nous aurons à y revenir plus loin.

<sup>379</sup> Dodson J.R. (2008), *The "Powers" of Personification: Rhetorical Purpose in the Book of Wisdom and the Letter to the Romans*, New York, p. 141.

<sup>380</sup> Dans le même sens, Cranfield (*Romans*, p. 294) va même jusqu'à affirmer que la mort « n'est ni un soldat, ni une servante ni un instrument du péché », mais que « la mort est plutôt le signe de l'autorité de Dieu, qu'elle a été employée et voulue non pas par le péché mais par Dieu ». Dodson, pour sa part (*The "Powers" of Personification: Rhetorical Purpose in the Book of Wisdom and the Letter to the Romans*, p. 126), s'oppose à cette affirmation de Cranfield, et voit la mort comme étant un partenaire du péché, travaillant pour le péché et contre l'œuvre de Dieu. Ne faudrait-il pas plutôt distinguer le dessein apparent de Dieu et son dessein réel ? Ne devrait-on pas plutôt dire, toujours dans le sens de la personnification, que le péché a eu l'illusion de se servir de la Loi pour tuer l'être humain, alors que, en réalité, il n'a fait que contribuer, à son insu, à l'accomplissement du plan divin ?

délivrance de l'esclavage imposé par « la loi du péché et de la mort » grâce à « l'esprit de vie en Jésus-Christ » (« ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου » 8 :2).

### III.3.3.6. Le baptême comme moyen de libération de l'asservissement au péché, de la domination de la Loi et du règne de la mort

Analysons ici le processus selon lequel se produit la libération du croyant de l'asservissement au péché et à la Loi. Tout d'abord, il convient de noter que le principe fondamental de cette libération est la mort. Il s'agit de la mort de l'individu au péché, laquelle est aussi de la mort de l'individu à la Loi<sup>381</sup>. S'agissant de la libération de l'asservissement au péché, Paul affirme avec force que « celui qui est mort est libre du péché » (« ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας » 6 :7)<sup>382</sup>. Et comment se produit la mort de l'individu libéré du péché ? La mort qui permet la libération de l'esclavage du péché suppose le principe selon lequel, par le baptême, l'individu, à l'image du Christ mort et ressuscité, se trouve mort à son ancienne vie et ressuscité pour une nouvelle vie.

C'est ainsi que Paul affirme en Romains 6 :6 : « notre vieil homme a été crucifié avec lui (Christ), afin que le corps du péché fût détruit et *que nous ne soyons plus esclaves du péché* » (« ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ »). On voit donc que,

<sup>381</sup> Voir : Moule C.F.D. (1970), « Death 'to Sin', 'to Law' and 'to the World' : A Note on Certain Datives », In *Mélanges bibliques en hommages au R.P. Bédaride Rigaux*, Gembloux, pp. 367-375.

<sup>382</sup> On peut être surpris de constater que Paul utilise ici au verset 7 le verbe « δικαίωω » pour expliquer la libération du croyant de l'esclavage du péché par le moyen de la mort (dans le baptême). En effet, le verbe « δικαίωω » comporte un champ sémantique assez large, en partant de l'idée de la justice rendue dans le cadre d'une cour de justice pour arriver aux changements produits dans la vie d'un initié dans le cadre des cultes initiatiques des religions à mystères (voir F. Danker, BAGD δικαίωω, p. 249). Romains 6 :7 pourrait ainsi se traduire par : « celui qui est mort est acquitté/justifié/libéré du péché ». Sur les relations entre la conception paulinienne du baptême et les religions à mystères, voir : Wagner G. (1962), *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries*, London. Sur l'association du baptême avec le concept de justification, voir : Lorenzi L. (1974), *Battesimo e Giustizia in Rom 6 e 8*, Roma.



selon Paul, dans le baptême, il y a participation du croyant à la mort et à la résurrection du Christ<sup>383</sup>. Ainsi, grâce à ce principe de participation du croyant baptisé à la crucifixion et résurrection du Christ<sup>384</sup>, Paul établit que le croyant est mort au péché et donc qu'il ne vit plus dans l'esclavage du péché. Dans le baptême, le croyant participe à la mort du Christ, voit son « corps de péché détruit » et son « vieil homme crucifié », accède à la condition d'homme nouveau et échappe à la domination du péché<sup>385</sup>.

Avant d'analyser la signification de cette mort au travers du baptême, il convient de noter ici que Paul applique ce même principe de la mort pour la libération du croyant de l'empire de la Loi. Ce principe est formulé en Romains 7 :1 sous la forme suivante : « la loi exerce son pouvoir sur l'homme aussi longtemps qu'il vit » (« ὁ νόμος κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου ἐφ' ὅσον χρόνον ζῆ »). Et après avoir comparé cette situation à celle d'une femme mariée dont le mari est mort, Paul va revenir en 7 :4 à l'affirmation fondamentale déjà formulée en 6 :6, à savoir que, à travers la crucifixion du Christ, le croyant a lui aussi été mis à mort. La crucifixion du corps du Christ a été la crucifixion de son propre corps, de sorte que, à l'instar de sa libération du péché formulée en 6 :6, le croyant puisse être aussi libéré de la domination de la Loi (« καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, εἰς τὸ γενέσθαι

<sup>383</sup> Il conviendrait aussi de s'interroger sur la portée symbolique du baptême dans le cadre de ce changement. Le baptême est-il un simple rituel ou faut-il y voir une signification plus profonde où le croyant est effectivement mort et ressuscité à l'image du Christ ? Jusqu'où va la portée symbolique de la mort et de la résurrection du croyant au travers du baptême ? Jusqu'où va la conformité ou la participation du croyant à la mort et la résurrection du Christ au travers du baptême ? Et comment comprendre que, en rentrant dans le baptême, le croyant ayant son « vieil homme » crucifié avec Christ puisse sortir de l'esclavage du péché (6 :6) et entrer dans une « nouveauté de vie » (6 :4) ?

<sup>384</sup> Sur la participation du croyant dans la mort et la résurrection du Christ, voir : Dupont J. (1957), *Σὺν Χριστῷ, L'union avec Christ suivant Paul*, Paris ; Tannehill R.C. (1966), *Dying and Rising with Christ. A Study in Pauline Theology*, Berlin ; Schweizer E. (1967-1968), « Dying and Rising with Christ », *NTS* 14, pp. 1-14 ; Wedderburn A.J.M. (1985), « Some Observations on Paul's use of the Phrases 'in Christ' and 'with Christ' », *JSNT* 25, pp. 83-97 ; Marguerat D. (1996), « La mystique de l'apôtre Paul », in *Paul de Tarse. Congrès de l'ACFEB Strasbourg, 1995*, éd. Schlosser J., Paris : Cerf, pp. 79-97 ; Schnelle U. (2001), « Transformation und Partizipation als Grundgedanken paulinischer Theologie », *NTS* 47, pp. 58-75 ; Luz U. (2004), « Paul as a Mystic », in *The Holy Spirit and Christian Origins : Essays in Honor of James D. G. Dunn*, eds. Stanton G.N., Longenecker B.W., Barton S.C., Grand Rapids : Eerdmans, pp. 131-143 ; Wolter M. (2011), *Paulus: Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie (notamment les pages 227-259).

<sup>385</sup> William S.K. (1975), *Jesus' Death as Saving Event. The Background and Origin of a Concept*, Missoula.

ὁμᾶς ἐτέρῳ, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι »).

En affirmant que la mort du croyant à la Loi au travers du corps du Christ<sup>386</sup> lui permet d'appartenir à un autre, Paul laisse entendre que le croyant était non seulement esclave du péché mais qu'il était aussi esclave de la Loi (« l'on est esclave de ce à quoi on obéit »), qu'il était sous la tutelle de la Loi ou qu'il appartenait à la Loi. On voit donc qu'il s'agit ici toujours du processus de libération de l'esclavage, en l'occurrence, dans ce passage, de la domination de la Loi, et aussi que la libération par rapport au pouvoir de la Loi se fait sous le même mode (par la mort) que la libération par rapport au pouvoir du péché, sauf que, dans le cas de la Loi, Paul ne précise pas que cette mort s'est produite par l'intermédiaire du baptême. Mais on peut aisément comprendre que la mort à la Loi dont il est question en 7 :1-6 est aussi la mort au péché dont il était question en 6 :1-11, car, dans les deux cas, c'est au travers de la crucifixion du Christ que se produit la mort du vieil homme du croyant. Il apparaît que c'est parce que le croyant est libéré de l'asservissement au péché par la mort dans le baptême qu'il s'est aussi libéré de l'empire de la Loi. C'est donc par la mort dans le baptême que le croyant, participant à la mort du Christ, se trouve simultanément délivré de l'asservissement au péché et de l'empire de la Loi<sup>387</sup>.

Revenons maintenant à la signification de la mort du vieil homme du croyant par la participation, dans le baptême, à la crucifixion du Christ. Pour saisir le sens de la pensée paulinienne exprimée dans le principe de la libération de l'esclavage (du péché et de la Loi) par le corps du Christ (« διὰ τοῦ σώματος τοῦ χριστοῦ » 7 :7), deux remarques capitales sont à faire ici. Tout d'abord, cette libération n'a pas été acquise par le croyant, mais elle est l'œuvre du Christ : elle a été conquise au prix de

---

<sup>386</sup> Dunn voit dans le baptême une incorporation dans le corps du Christ (« Salvation Proclaimed : VI. Romans 6 :1-11 : Dead and Alive », *ExpTim* 93, 1982, p. 361). Dans le même sens, l'on peut comprendre que cette mise à mort à la Loi au travers du corps du Christ comme une référence au baptême, et donc que la mort à la Loi par le corps du Christ, dont il est question en 7 :1-6, est la mort au péché par le baptême (lequel est pour Paul une participation à la crucifixion du Christ) décrite en 6 :1-11. Le péché et la Loi étant étroitement associés dans l'exercice de leur pouvoir sur l'être humain (6 :14), la mort au péché signifie donc aussi la mort à la Loi.

<sup>387</sup> C'est d'ailleurs pour cela que, en Romains 7 :7-13, Paul montre que la Loi est elle-même mise au service du péché. On peut donc comprendre que, lorsque le croyant, par la mort dans le baptême, est libéré de l'asservissement au péché, il est aussi automatiquement libéré de l'empire de la Loi (elle-même asservie par le péché).

son sang et de sa propre mort. Cette libération est donc donnée au croyant, gratuitement. D'où le sens de « χάρισμα » en Romains 5 :16 ou 6 :23, à savoir la justification, la vie éternelle ou la grâce comme don gratuit de Dieu. Cela implique également que cette libération précède toute démarche de l'individu qui y accède. Par la mort et la résurrection du Christ, la victoire sur l'esclavage du péché et sur la mort a été remportée une fois pour toutes. Par conséquent, le péché et la mort sont déjà (au moins *potentiellement*) défaits et tout individu a la possibilité, par le baptême, d'entrer dans la mort du Christ pour faire de la victoire du Christ sa propre victoire<sup>388</sup>.

C'est en ce sens que Paul précise que « nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, c'est en sa mort que nous avons été baptisés » (« ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν » 6 :3), que, dans le baptême, « notre vieil homme a été crucifié avec lui, afin que le corps du péché fût détruit et que nous ne soyons plus esclaves du péché » (« ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ » v. 6 :6)<sup>389</sup> et que, tout comme « Christ ressuscité des morts ne meurt plus, (puisque) la mort n'a point de pouvoir sur lui » (« Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει, θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει » 6 :9), nous aussi, qui « sommes morts avec Christ, nous croyions que nous vivrions aussi avec lui » (« εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ » v. 6 :8). On voit donc que, selon Paul, la libération de l'esclavage du péché est aussi la libération du pouvoir de la mort.

Les précédentes observations nous amènent à une autre question fondamentale : pourquoi Paul fait-il de la mort une condition nécessaire à la double libération de l'asservissement au péché et de l'empire de la Loi ? Avant d'essayer de comprendre la portée de cette question, il est important de souligner que Paul ne présente pas la mort dans le baptême comme un symbole ou une simple imitation de

<sup>388</sup> Notons que la participation du baptisé à la mort et la résurrection du Christ est notamment marquée par les nombreuses répétitions de « σύν » en Romains 6 :4-8, soit (seul ou séparé du verbe) comme adverbe (v. 8a) soit (attaché au verbe) comme une préposition adverbiale (vv. 4, 5, 6, 8b).

<sup>389</sup> Sur le rôle du baptême dans la nouveauté de vie, voir Bornkamm G. (1939), « Baptism and the New Life in Paul : Romans 6 », in *Early Christian Experience*, pp. 71-86 ; Wedderburn A.J.M. (1987), *Baptism and Resurrection. Studies in Pauline Theology Against Its Graeco-Roman Background*, Tübingen.

la crucifixion et de la résurrection du Christ mais comme étant une participation effective du croyant à la mort et la résurrection du Christ<sup>390</sup>. En d'autres termes, il nous semble que, pour Paul, le baptême du croyant n'est pas une simple métaphore de la crucifixion et de la résurrection du Christ mais qu'il correspond à une réalité où le croyant prend effectivement part à la mort du Christ. En effet, Paul précise que c'est *dans la mort du Christ* que les croyants ont été baptisés (« ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν » 6 :3), qu'ils ont été *ensevelis avec lui (Christ) par le baptême en sa mort* (« Συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον... 6 :4a) et que, dans ce baptême dans la mort du Christ, « *notre vieil homme a été crucifié avec lui (Christ)*, afin que le corps du péché fût détruit et que nous ne soyons plus esclaves du péché » (« ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἀμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἀμαρτίᾳ » v. 6 :6). Comme on peut le voir, Paul insiste avec force sur le fait que le croyant baptisé participe à la mort du Christ, et aussi que, dans le baptême, le croyant a bien connu la mort, et notamment la mort de son vieil homme ou la destruction de son corps de péché.

Pour comprendre l'importance, dans l'argumentation paulinienne, de la réalité de la mort du vieil homme du croyant par le baptême, il suffirait d'imaginer que cette mort n'est qu'une figure ou une simple image. Et l'on se rendrait compte que l'affirmation paulinienne selon laquelle les croyants sont libérés de l'asservissement au péché par la mort dans le baptême est vide de sens. En effet, si l'asservissement au péché est bien réel, il faut bien que la mort qui permet la libération de cet

---

<sup>390</sup> De ce point de vue, on peut apprécier l'analyse d'Engberg-Pedersen: « ceci (l'invitation que Paul fait aux croyants à *se regarder* comme morts au péché et vivants pour Dieu) peut être compris de deux manières. Ou bien ils (les croyants) devraient se voir comme étant *quelque chose qu'ils ne sont pas effectivement* – ils ne sont pas littéralement morts ; et le péché reste dans le corps physique, lequel demeure aussi tel quel ; ils devraient se voir *comme s'ils étaient* mort au péché. Ou bien ils (les croyants) devraient se voir comme étant *quelque chose qu'ils sont effectivement* – morts au péché et vivants pour Dieu. Puisque le péché est lié au corps physique, ceci voudra dire qu'ils *sont* morts – ou au moins qu'ils sont en train de mourir littéralement et physiquement. De ces deux options, il semble clair que la seconde saisit mieux la pensée de Paul... Le baptême paulinien n'était pas juste un 'symbole' de la mort du Christ. C'était un rituel dans lequel les choses qui se produisaient voulaient dire que le corps de chair et de sang commençait à dépérir tandis que le même corps, désormais revêtu de l'Esprit, commençait à se fortifier ». Voir : Engberg-Pedersen T. (2010), *Cosmology and Self in the Apostle Paul : The Material Spirit*, Oxford, pp. 54-55.

asservissement soit tout aussi réelle. Mais ce n'est pas tout. Il convient également de se rappeler ici que, en Romains 5 :12-21, Paul présente la mort non seulement comme une conséquence ou un corollaire du péché mais aussi comme étant une puissance ou un empire qui, à la manière de l'empire du péché, a régné sur l'humanité depuis Adam. On peut comprendre que le baptême, au chapitre 6, est pour le croyant non seulement le moyen de libération de l'asservissement au péché mais aussi le moyen pour échapper au pouvoir de la mort.

C'est ainsi que Paul affirme que l'ensevelissement du croyant avec Christ par le baptême a pour finalité de lui permettre de parvenir à une nouveauté de vie, à l'instar du Christ ressuscité des morts (« Συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον: ἵνα ὡσπερ ἠγέρθη χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν » 6 :4). Notons que Paul ne dit pas que le croyant baptisé est ressuscité mais qu'il marche<sup>391</sup> en nouveauté de vie (« ἵνα ὡσπερ ἠγέρθη χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν » 6 :4b). Pourtant, en affirmant que la mort n'a plus de pouvoir sur le Christ ressuscité (« Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει, θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει » 6 :9), que si les croyants sont devenus une même plante avec Christ<sup>392</sup> par la conformité à sa mort, ils le seront aussi par la conformité à sa résurrection (« Εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα » 6 :5), et aussi que les croyants morts avec Christ vivront aussi avec lui (« εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ » v. 6 :8)<sup>393</sup>, l'apôtre laisse entendre que le croyant baptisé et marchant en

<sup>391</sup> Le verbe « περιπάτεῖν » que nous traduisons ici par « marcher » peut être considéré comme une métaphore que l'on pourrait traduire par « vivre ». Voir par exemple : Romains 8 :4 ; Marc 7:5; 2 Thess 3:6. Notons que « περιπάτεῖν » peut aussi comporter l'idée de « processus » et prendre le sens de « progresser ». Pour les différents usages de « περιπάτεῖν », voir : Liddell H.G., Scott R. (1883), *Greek English Lexicon*, 7<sup>th</sup> ed. New York, pp. 1193-1994.

<sup>392</sup> L'expression « σύμφυτοι γεγόναμεν » que nous traduisons par « devenir une même plante avec » suppose le fait de « grandir ensemble » et d'« avoir un lien de parenté ». Elle pourrait aussi se traduire par « être de la même famille », « être de la même origine », « être semblable par *nature* ». Voir la signification de « σύμφυτος » chez Liddell H.G., Scott R. (1883), *Greek English Lexicon*, 7<sup>th</sup> ed. New York, p. 1469.

<sup>393</sup> Ce verset peut être rapproché des affirmations pauliniennes en 1 Corinthiens 15 où la mort est présentée comme une condition nécessaire à la vie nouvelle (la résurrection).

nouveauté de vie (ressuscité) échappe aussi au pouvoir de la mort<sup>394</sup>. Nous voyons donc comment, pour Paul, le baptême dans la mort du Christ est, pour le croyant, un moyen de délivrance à la fois de l'asservissement au péché, du pouvoir de la Loi et aussi de l'empire de la mort. Comme si de la délivrance de l'empire du péché résultait automatiquement la délivrance du pouvoir de la mort<sup>395</sup>.

### III.3.3.7. Le transfert de l'asservissement au péché (du règne de la mort) au service de la justice (au règne de la vie)

La conception paulinienne de l'esclavage suppose aussi qu'un esclave libéré ne devient pas libre d'une manière absolue mais qu'il passe à un autre esclavage, sous la tutelle exclusive d'un autre maître. C'est ainsi que la libération de l'esclavage du péché chez Paul suppose le transfert à un autre esclavage, celui de la justice : « ayant été affranchis du péché, vous êtes devenus esclaves de la justice » (« ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ » 6 :18). Il est en effet capital de noter que, en Romains 6 : 13, 16, 18, 19, 20, *Paul oppose systématiquement le péché à la justice* (tout comme il oppose la mort à la vie) et insiste sur le fait que le croyant, étant libéré de l'empire du péché, appartient maintenant à un autre règne, celui de la justice, dont les principes sont diamétralement opposés aux principes du règne du péché<sup>396</sup>. Il est donc important de souligner que, chez Paul, la liberté du croyant, une fois sortie de l'esclavage du péché, n'est pas absolue. Et loin de là !

En fait, la libération du croyant qui repose sur le principe de la participation, par le baptême, à la mort et à la résurrection (la vie) du Christ, a comme conséquence

<sup>394</sup> Notons la similarité ou le parallélisme synonymique entre les expressions “ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν” (6:4) // “δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος” (7:6).

<sup>395</sup> Ceci est à mettre en relation avec 1 Corinthiens 15 :56a où Paul affirme que « l'aiguillon de la mort, c'est le péché » (« τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία »).

<sup>396</sup> Il est important de noter ici que le concept de « justice » ici ne renvoie pas strictement et uniquement à une dimension morale de la vie chrétienne. Comme l'écrit Dodson (*The "Powers" of Personification : Rhetorical Purpose in the Book of Wisdom and the Letter to the Romans*, p. 155), « la personnification paulinienne de Dikayosune présente la justice comme plus qu'une conduite (morale) correcte mais comme une force qui exerce de l'autorité sur le croyant ».

le fait que l'individu est transféré non seulement du statut de vieil homme à celui d'homme nouveau mais aussi de l'empire du péché et de la mort à l'empire de la grâce, de la justice et de la vie. Pour Paul, il s'agit de deux empires complètement distincts, voire opposés. Et l'opposition entre ces deux règnes se manifeste dans la vie du croyant à la fois sur un plan temporel (il passe de son ancienne vie d'esclave du péché à sa nouvelle vie d'esclave de la justice) et logique (les deux règnes ayant leurs principes de vie respectifs, le croyant libéré du règne du péché et de la mort pour entrer dans le règne de la justice et de la vie doit se conformer aux principes du nouveau règne).

C'est en ce sens que, en Romains 6 :12-23, Paul insiste sur le fait que les croyants n'ont plus aucun rapport avec l'empire du péché et qu'ils doivent uniquement se conformer aux principes de vie du règne de la justice : « de même que vous avez livré vos membres comme esclaves à l'impureté et à l'iniquité, en vue de l'iniquité, ainsi, maintenant, livrez vos membres comme esclaves à la justice, en vue de la sainteté » (« ὥσπερ γὰρ παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ τῇ ἀνομίᾳ εἰς τὴν ἀνομίαν, οὕτως νῦν παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν » 6 :19b).

L'idée que Paul cherche à mettre en avant ici est celle qui consiste à dire que le croyant, une fois libéré de l'esclavage du péché et transféré dans l'esclavage de la justice, ne peut plus se permettre de retourner à l'esclavage du péché ou de s'y laisser soumettre. L'idée principale est donc qu'il est impossible pour le croyant d'avoir deux maîtres à la fois. Et si nous revenons à la définition paulinienne de l'esclavage, on peut noter que le croyant doit choisir ou bien d'obéir au péché, et alors il sera l'esclave du péché, ou bien d'obéir à la justice, et alors il sera l'esclave de la justice (« δοῦλοὶ ἐστε ᾧ ὑπακούετε, ἥτοι ἁμαρτίας εἰς θάνατον ἢ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην » 6 :16). De la même manière que, lorsque les croyants étaient esclaves du péché, ils appartenait complètement à l'esclavage du péché et qu'ils étaient complètement libres à l'égard de la justice, ainsi, maintenant, une fois affranchis de l'esclavage du

péché et devenus esclaves de la justice ou « esclaves de Dieu »<sup>397</sup>, ils doivent donc faire le choix d'être complètement libres à l'égard du péché. (« ὅτε γὰρ δοῦλοι ἦτε τῆς ἀμαρτίας, ἐλεύθεροι ἦτε τῆ δικαιοσύνη » 6 :20... « νυνὶ δέ, ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ... » 22a).

Il s'agit donc pour le croyant de faire un choix clair, sans mélange, sachant que l'esclavage du péché produit des fruits honteux et conduit à la mort (« τίνα οὖν καρπὸν εἶχετε τότε ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε; τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων θάνατος » 6 :21... « τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἀμαρτίας θάνατος » 6 : 23a) et que l'esclavage de Dieu ou de la justice a pour fruit la sainteté et conduit à la vie éternelle (« ...ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἀγιασμόν, τὸ δὲ τέλος ζωὴν αἰώνιον » 6 :22b ... « τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν » 6 :23b)<sup>398</sup>. On peut noter que *l'opposition radicale entre le péché et la justice* se trouve aussi en Romains 8 :10, où elle est associée à deux autres oppositions, entre le corps et l'esprit, et entre la mort et la vie. Paul précise, en effet, dans ce passage, que les conséquences du fait que Christ se trouve dans le croyant, c'est que « *le corps est mort à cause du péché* », et « *l'esprit est vie à cause de la justice* » (εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἀμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην »)<sup>399</sup>.

<sup>397</sup> On peut noter que, en 6 :22, l'expression « esclaves de la justice » est remplacée par « esclaves de Dieu », ce qui renvoie donc à une même réalité. Cela montre par ailleurs que « δικαιοσύνη » est ici une figure personnifiée.

<sup>398</sup> A noter que, si en Romains 6 :23 le don gratuit (« χάρισμα ») est lié à la vie éternelle (« ζωὴ αἰώνιος »), en Romains 5 :16 le même don gratuit (« χάρισμα ») est lié à la justification (« δικαίωμα »).

<sup>399</sup> L'on pourrait aussi comparer cette opposition entre péché et justice chez Paul à des passages de l'Ancien Testament, comme Proverbes 13 :6, 14 :33 ; Ps 15 :11, où péché et justice sont mis en opposition. Pour une étude plus détaillée sur ces rapprochements, voir : Feuillet A. (1970), « Les attaches bibliques des antithèses pauliniennes dans la première partie de l'Épître aux Romains (1-8) », In *Mélanges bibliques en hommages au R.P. Bédarigaux*, éd. A. Descamps et A. de Halleux, pp. 323-349.



### III.3.3.8. Du statut d'esclave au statut de fils glorifié

Il nous semble qu'une interprétation correcte du texte paulinien quant à la libération du croyant de l'esclavage du péché ne saurait se limiter aux affirmations de Romains 6. En effet, dans ce chapitre, il est dit que le croyant est passé d'un esclavage à un autre. Si on s'y limitait, l'on pourrait être tenté d'en déduire que le croyant justifié (ou esclave de la justice) aurait un statut d'esclave et que sa justification ne consisterait qu'en ce qu'il a changé de maître. Bien que correcte, cette interprétation s'avère limitée si on considère que Romains 8 fait aussi partie intégrante de la doctrine paulinienne de la justification.

En effet, Romains 8 apparaît comme l'aboutissement logique de la pensée développée dans les chapitres 5-7, et, à ce titre, constitue le couronnement de la doctrine paulinienne de la justification dans l'épître. C'est ainsi que l'argumentation paulinienne en rapport avec la libération de l'esclavage du péché pour le transfert à l'esclavage de la justice trouve son aboutissement en Romains 8. Paul y laisse entendre que les croyants justifiés, ayant reçu l'Esprit de Dieu, sont maintenant fils de Dieu (« ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσιν » v. 14), et que l'Esprit qu'ils ont reçu n'est pas un esprit de servitude ou d'esclavage qui les maintiendrait dans la crainte (d'un maître), mais, bien au contraire, leur permet d'appeler Dieu « Père » (« οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἰοθεσίας, ἐν ᾧ κρᾶζομεν, Αββα ὁ πατήρ » v. 8 :15)<sup>400</sup>.

La question qui se pose ici consiste à savoir s'il faut prendre ces affirmations comme étant détachées, indépendantes de celles du chapitre 6, ou s'il faut les considérer dans la continuité du chapitre 6, comme un ajout, un complément. Il est par ailleurs question de savoir, comparativement à la filiation du peuple d'Israël, ce que représente pour Paul l'adoption des Païens qui croient en Christ. Sur cette question,

<sup>400</sup> On peut noter que cette formulation de l'adoption se trouve également en Galates 4 :3-7 où, après avoir parlé du peuple d'Israël qui était placé sous la garde de la Loi jusqu'à l'avènement du Christ, Paul s'adresse directement aux pagano-chrétiens, lesquels servaient auparavant toutes sortes de faux dieux (4 :8), pour leur dire que maintenant ils ne sont plus esclaves, mais que, parce qu'ils ont reçu l'Esprit du Fils, ils ont été adoptés et devenus fils de Dieu.

Moo écrit : « A la fois en Romains et en Galates, Paul est clair sur le fait que le langage esclave/fils/héritier peut être appliqué (non seulement aux Juifs mais aussi) plus généralement au statut de tous les gens qui sont inclus dans le cadre de l'histoire du salut. Avant la Croix, le peuple d'Israël, 'sous la Loi', vivait comme des 'mineurs', un peu mieux que des esclaves ; d'une façon similaire, les Païens étaient asservis sous les 'principes élémentaires du monde' (Gal. 4 :9), assujettis à l'esprit de l'esclavage (Rom. 8 :15). Cependant, ceux qui acceptent Christ, qu'ils soient Juifs ou Païens, reçoivent le Saint Esprit, et deviennent à la fois 'fils' et 'héritiers' de Dieu »<sup>401</sup>.

En effet, il nous semble que les affirmations du chapitre 8 sur le fait que les croyants ne sont pas esclaves mais fils parce qu'adoptés par la réception de l'Esprit sont à considérer comme complémentaires de celles du chapitre 6, mais à une condition : la dimension temporelle et eschatologique doit être prise en compte dans l'histoire de la justification. Pour se rendre compte de cette dimension temporelle et eschatologique dans l'écriture paulinienne, il suffit par exemple de noter que, en Romains 8 :14-17, il est clairement dit que les croyants ont reçu l'Esprit par le moyen duquel ils ont été également adoptés, mais que, plus loin, en 8 :23, il est tout aussi clairement dit que les croyants n'ont reçu que les prémices de l'Esprit et qu'ils sont dans l'attente de l'adoption<sup>402</sup>. Dans le même sens, au verset 24, Paul fournit une explication causale (« γάρ ») de son affirmation et la complète avec une autre affirmation apparemment paradoxale selon laquelle « c'est en espérance que nous avons été sauvés » (« τῆ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν »)<sup>403</sup>. Nous avons ici une insistance sur l'assurance d'un salut déjà réalisé, alors que celui-ci fait encore l'objet d'une « espérance ».

<sup>401</sup> Moo D. (1991), *Romans 1-8*, Chicago, p. 533. Pour une étude détaillée de la question de l'adoption chez Paul, voir: Scott J.M. (1992), *Adoption as Sons of God. An Exegetical Investigation into the Background of ΥΙΟΘΕΣΙΑ in the Corpus Paulinum*, Tübingen; Byrne B. (1979), 'Sons of God' – Seed of Abraham'. *A Study of the Idea of Sonship of God of All Christians in Paul Against the Jewish Background*. Rome.

<sup>402</sup> Sur la dimension eschatologique de la réception de l'Esprit et de l'adoption, voir : Vos G. (1980), « The Eschatological Aspect of the Pauline conception of the Spirit », In *Redemptive History and Biblical Interpretation*, Phillipsburg, pp. 91-125; De la Potterie I. (1976), « Le chrétien conduit par l'Esprit dans cheminement eschatologique (Romains 8 : 14) », in *The Law of the Spirit in Romans 7 and 8*, ed. Lorenzi L., Rome, pp. 210-215.

<sup>403</sup> Cette affirmation est à mettre en relation avec celle de Galates 5 :5 où Paul parle de la justification en termes d'espérance (« ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα »).

Mieux encore, en Romains 8 :17, Paul affirme que les croyants, en tant qu'enfants de Dieu et cohéritiers de Christ, peuvent bénéficier de la gloire du Christ (« συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἴπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν »). On peut observer que cette gloire est exprimée au présent mais qu'elle est l'objet d'une condition (si toutefois nous souffrons avec Christ), donc on peut penser que cette glorification aura lieu dans le futur. En outre, le futur de la glorification est accentué au verset 18, car il est clairement dit qu'il s'agit d'une « gloire à venir qui sera révélée » pour les croyants, en contraste avec les souffrances qu'ils sont en train d'endurer dans le présent (« Λογίζομαι γὰρ ὅτι οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς »). Au verset 22, Paul formule le vœu ou l'espérance que la création puisse être, elle aussi, « affranchie de la servitude de la corruption » pour qu'elle puisse prendre part (dans le futur) à « la liberté de la gloire des enfants de Dieu » (« ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ »). Si cette gloire se réalisera dans le futur pour la création, il semble bien que, dans ce verset, il s'agit d'une gloire présente pour « les enfants de Dieu ». A moins qu'on admette la possibilité que ces derniers n'aient pas encore recouvré une parfaite liberté et une adoption complète !

Cependant, au verset 30, il est clairement question d'une glorification au passé. Paul précise en effet que ceux que Dieu « a prédestinés, il les a aussi appelés, ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés, et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés » (« οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν· καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν· οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν »). On peut tout d'abord noter que l'ensemble de ces actions sont exprimées à l'aoriste, ce qui peut donc donner lieu à l'interprétation selon laquelle Dieu a posé ces actions à un temps donné dans le passé, mais une fois pour toutes, c'est-à-dire qu'elles sont valables à la fois dans le passé, le présent et le futur. La glorification serait donc un acte qui s'est produit dans le passé, mais elle serait aussi toujours valide pour le présent et le futur<sup>404</sup>.

---

<sup>404</sup> Pour une étude plus détaillée sur cette question, voir: Giblin C.H. (1970), *In Hope of God's Glory: Pauline Theological Perspectives*, New York ; Loane M. (1968), *The Hope of Glory : An Exposition of*

Une deuxième remarque très importante pour nous ici est le fait que la glorification apparaît, dans ce verset, comme l'aboutissement ou le couronnement des actions divines pour le salut du croyant. On peut d'ailleurs se demander ici si les actions (la prédestination, la vocation, la justification, la glorification) exprimées dans ce verset se sont produites successivement ou simultanément. Les nombreuses récurrences du « καί » pourraient plaider en faveur de la simultanéité et suggérer l'idée que, dans le plan divin, ceux qui ont été prédestinés ont été également, dans le même temps, par l'acte même de prédestination, appelés, justifiés et glorifiés, tout comme, selon Paul, les héritiers d'Abraham bénéficient de la justice imputée à celui-ci déjà en Abraham (avant même qu'ils viennent à l'existence). De la même manière, la justification et la glorification de ceux qui ont été prédestinés et appelés pourraient donc avoir été scellées, dans le plan divin, avant même qu'ils viennent à l'existence. Mais que la prédestination, la vocation, la justification et la glorification soient simultanées ou successives, on ne peut nier que Paul établit une association logique entre ces actions (ce qui veut dire qu'elles sont inclusives et vont toutes ensemble) et surtout le fait que la glorification apparaît comme le couronnement de l'ensemble des autres actions.

Mais plus importante pour nous encore est l'association directe établie par Paul entre la justification et la glorification. Il apparaît en effet qu'il n'y a pas de justification sans glorification, puisque ceux que Dieu a justifiés, il les a *aussi* glorifiés (« οὐς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν »). Faut-il comprendre que, tout comme la glorification se présente en tant qu'un événement devant se réaliser dans le futur (Romains 8 :17, 18, 21), la justification (laquelle est associée à la glorification) comporte elle aussi une dimension future ? Si, dans l'épître aux Romains, Paul est clair quant au fait que la justification est déjà réalisée, comment comprendre son affirmation dans l'épître aux Galates selon laquelle « nous attendons de la foi, par l'Esprit, l'espérance de justice » (« ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα » 5 :5) ? Paul voudrait-il dire que la justification s'est accomplie partiellement et qu'elle sera couronnée, avec la glorification, dans un

temps eschatologique ? Ne faudrait-il pas considérer que la justification, telle que Paul l'a conçue, est un événement déjà pleinement réalisé en Christ, mais bénéficiant sans cesse à de nouveaux croyants et devant se parachever à l'horizon des derniers jours ?

### III.3.3.9. L'exercice de l'esclavage du péché *par* le corps, la chair et les membres<sup>405</sup>

Il est important de noter que, pour Paul, le péché exerce sa puissance asservissante sur l'être humain au travers de son corps, de sa chair ou de ses membres. En effet, en Romains 6-8, Paul présente le corps<sup>406</sup>, les membres et la chair comme ce par quoi le péché a prise sur l'individu. Paul semble même considérer que, même en Christ, l'homme continue, par son corps et sa chair, à affronter les assauts du péché, et donc qu'il ne sera complètement victorieux que lorsque le corps sera, lui-aussi, racheté (Romains 8 :23). En effet, une lecture attentive de Romains 6-8 permet de réaliser que la problématique principale du discours paulinien réside dans l'intervention du Christ pour contrer l'exercice de la puissance du péché, lequel se fait notamment au travers du corps ou de la chair.

C'est en ce sens que, en Romains 6 :6, Paul déclare que notre vieil homme a été crucifié avec Christ « afin que *le corps du péché fût détruit, pour que nous ne soyons plus esclaves du péché* » (« τοῦτο γινώσκοντες, ὅτι ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ

<sup>405</sup> Précisons d'emblée que nous ne sommes pas en train d'affirmer ici que ces trois notions (« σῶμα », « μέλη », « σὰρξ ») sont des synonymes chez Paul, la principale différence étant: en Romains 6:1-8:13, alors que le corps et les membres (bien que soumis aux assauts du péché) peuvent être mis au service de Dieu, la chair semble être essentiellement dévouée, voire assimilée au péché.

<sup>406</sup> Notons que le corps (des croyants), à chacune de ses occurrences *en Romains 6:1-8:13*, est toujours accompagné de la notion de péché et/ou de mort: « le corps de péché » (« τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας » 6:6), « le péché dans le corps mortel » (« ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι » 6 :12), (délivrer) « de ce corps de mort » (« ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου » 7 :24), « le corps est mort à cause du péché » (« τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν » 8 :10), « vos corps mortels » (« τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν » 8 :11), « vous faites mourir les actions du corps » (« πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε » 8:13).

ἀμαρτία»). Il apparaît clairement, dans ce passage, que Paul établit une relation logique (de finalité) entre la destruction du corps du péché et la cessation de l'esclavage du péché. Ce qui laisse donc entendre que l'abolition de l'esclavage du péché passe d'abord par la destruction du corps du péché.

Cependant, si, dans ce passage, Paul déclare (au passé) que le corps du péché a été détruit en raison du principe de la participation des croyants à la crucifixion du Christ au travers du baptême, il laisse aussi entendre que *le péché n'a pas abandonné ses initiatives pour dominer le corps et que les croyants doivent veiller à ce que leur corps ou leurs membres se trouvent au service de la justice et non plus au service du péché*. C'est ainsi que, dans les exhortations de Romains 6 :11-23, Paul recommande aux croyants de veiller à ce que *le péché ne règne pas dans leur « corps mortel »* (« Μὴ οὖν βασιλεύτω ἡ ἀμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι » v. 12a). On peut observer que, dans ce verset, le sujet du verbe est le péché, ce qui veut dire que c'est bien le péché qui prend l'initiative de la (re)conquête du corps. On peut par ailleurs noter que cette même affirmation est complétée par « εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ » (6. 12b), comme si la domination du péché sur le corps devrait conduire à l'obéissance à la convoitise. Notons que, ici, il est difficile de savoir s'il s'agit des convoitises (des désirs) du péché où s'il s'agit des convoitises (des désirs) du corps<sup>407</sup>. Mais, quoi qu'il en soit, l'on peut déduire de cette recommandation que la convoitise ou le désir, comme cela sera expliqué en Romains 7 :7-8, est ce dont se sert le péché pour asservir (le corps de) l'individu.

Dans le même sens, Paul recommande aux croyants *de ne pas livrer leurs « membres au péché comme des instruments (ou des armes) d'iniquité »* (« μηδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὄπλα ἀδικίας τῇ ἀμαρτία ») v. 13a) et il leur rappelle que, lorsqu'ils étaient esclaves du péché, *ils livraient leurs « membres comme esclaves à l'impureté et à l'iniquité »* (« ὡσπερ γὰρ παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ τῇ ἀνομίᾳ εἰς τὴν ἀνομίαν » v.19). De ces versets, il apparaît que, pour

---

<sup>407</sup> L'on serait a priori tenté de penser qu'il s'agit des convoitises ou des désirs du corps, mais, à la lecture de Romains 7 : 8, l'on peut noter que le péché produit des convoitises ou des désirs. Donc il ne serait pas anormal que Paul parle ici des convoitises ou des désirs du péché, tout comme en 7 :5 il parle clairement des « passions des péchés ».

Paul, l'esclavage de l'homme par le péché se traduit en ce que le péché se sert du corps de l'individu (ou de ses membres) en vue de l'iniquité. C'est donc au travers du corps ou des membres (utilisés comme instruments ou armes) que le péché exerce son pouvoir d'asservissement sur l'individu.

De même, en Romains 7 :1-6, quand Paul explique la cessation de l'exercice du pouvoir de la Loi sur l'individu, il montre clairement que c'est dans la chair ou dans nos membres que s'opérait l'action du péché par le moyen de la Loi. C'est en ce sens que, au verset 5, Paul affirme : « lorsque nous étions dans la chair, *les passions des péchés advenant par la Loi agissaient dans nos membres* » (« ὅτε γὰρ ἤμεν ἐν τῇ σαρκί, τὰ παθήματα τῶν ἀμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ » 7 :5). On voit donc que, même dans son usage de la Loi pour administrer la mort à l'individu, *le péché conserve toujours son terrain d'action privilégié qui est la chair (le corps, les membres)*. On pourrait en effet s'attendre à ce que, dans son explication sur la manière dont le péché se sert de la Loi, Paul se réfère à l'intelligence, à l'esprit (étant donné que la Loi relève du domaine de la pensée, de la logique ou des principes) pour dire que le péché induit l'individu en erreur sur le sens de la Loi, suscite en lui des mésinterprétations de la Loi pour le conduire au péché. Mais, bien au contraire, Paul affirme que le péché se sert de la Loi, non pas pour agir sur l'esprit, l'intelligence ou l'entendement de l'individu, mais *pour agir dans son corps, dans sa chair ou dans ses membres*.

C'est ainsi que Paul va jusqu'à dire que le péché produit, par le commandement, toutes sortes de convoitises (« ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἀμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν » 7 :8). Il est important de noter que cette affirmation fait partie intégrante de la doctrine paulinienne du péché. En fait, pour comprendre la place de notion de convoitise (ou de désir « ἐπιθυμία ») dans la doctrine paulinienne du péché, il serait intéressant de s'interroger sur le fait que Paul a choisi le dixième commandement, et non pas un autre, pour illustrer sa conception de la relation entre la Loi et le péché. Certains commentateurs considèrent qu'il y a au moins une allusion à Genèse 2-3 dans Romains 7 :7-11. Paul serait en train de reproduire ici l'histoire de la chute d'Adam qui, par convoitise, a transgressé

l'interdiction divine. C'est ainsi que Barrett écrit : « Si Paul n'est pas en train de raconter effectivement cette histoire (celle d'Adam), il est au moins en train de l'utiliser pour appuyer son argument »<sup>408</sup>. Käsemann, pour sa part, va jusqu'à affirmer que « l'événement décrit (en 7 :9-11) peut référer strictement seulement à Adam », qu'« il n'y a rien dans ce passage qui ne corresponde à Adam » et que « tout correspond uniquement à Adam »<sup>409</sup>.

S'il est vrai qu'il y a des similarités entre le récit de Genèse 2-3 et la situation décrite en Romains 7 :9-11 par Paul, il nous semble que ce dernier s'est aussi servi du dixième commandement, en l'occurrence de l'interdiction de la convoitise, pour insister sur le fait que la convoitise est la source du péché<sup>410</sup>, et aussi sur *l'étroite relation entre le péché et le corps*, car la convoitise (ou le désir « ἐπιθυμία ») relève essentiellement du corps. Il nous semble donc que, selon Paul, *le péché fait du corps (l'origine des désirs ou convoitises) le siège à partir duquel il opère son œuvre d'asservissement*. Cette dernière affirmation nous semble être confirmée par Romains 7 : 23 où Paul présente l'affrontement dans l'individu de deux lois, la loi de son entendement (ou la Loi de Dieu) et « la loi du péché qui est dans ses membres » (« βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοῦς μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου » 7 :23). Il apparaît clairement ici que, selon Paul, les membres (le corps ou la chair) sont régis par leur propre loi qui n'est autre que la loi du péché. Et l'individu, déchiré par cette lutte entre ces deux lois en lui, ne fait que constater ou observer (« βλέπω » v. 23, « εὐρίσκω » v.21) impuissamment *l'action de la loi du péché dans son corps*. Comme s'il était dépossédé de son propre corps, comme si celui-ci était devenu pour lui une entrave. D'où son appel au secours pour la délivrance du « corps » en 7 :24

<sup>408</sup> Romans, p. 143.

<sup>409</sup> Käsemann E. (1980), *Commentary on Romans*, Grand Rapids, p. 196). Voir aussi: Wedderburn A.J. (1978), « Adam in Romans », In *Studia Biblica*, Sheffield; Lyonnet S. (1962), « L'histoire du salut selon le chapitre 7 de l'épître aux Romains », *Bib* 43 ; Ziesler J.A. (1988), « The Role of the Tenth Commandment in Romans 7 », *JSNT* 33, pp. 41-56 ; Carter T.L. (2002), *Paul and the Power of Sin*, Cambridge ; Grappe C. (2002), « Qui me délivrera de ce corps de mort ? L'esprit de vie! Romains 7, 24 et 8, 2 comme éléments de typologie adamique », *Bib* 83, pp. 372-392.

<sup>410</sup> Notons que cette conception de la convoitise (comme source de péché) figure également *Apocalypse d'Abraham* 24 :8.



(« τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου »<sup>411</sup>).

Il est par ailleurs intéressant de remarquer que le chapitre 7 s'achève sur la conclusion selon laquelle l'individu est doublement esclave : esclave de la Loi de Dieu par son entendement, et par sa chair esclave du péché (« ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῖ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας » 7 :25b). Se référant au principe formulé en 6 :16 selon lequel l'on ne saurait avoir deux maîtres en même temps, on pourrait être surpris de constater que, dans ce passage, Paul parle clairement de l'individu comme ayant deux maîtres. L'on serait a priori tenté de dire que l'individu dont il est question ici ne pourrait être un croyant, car il est à la fois esclave de Dieu et esclave du péché. Mais ce serait oublier que l'esclavage du péché s'exerce par la chair et que le croyant, bien que libéré de l'esclavage du péché, est toujours dans la chair, et donc sujet à l'influence du pouvoir du péché. C'est seulement en tenant compte du fait que, pour Paul, c'est par la chair, le corps et les membres que le péché a prise sur l'individu que l'on peut comprendre toute la portée de Romains 7 :25b.

Sinon, l'affirmation selon laquelle l'individu est à la fois esclave de la Loi de Dieu (par son entendement ou son esprit) et *esclave de la loi du péché (par sa chair)* serait en parfaite contradiction avec le principe selon lequel l'on ne peut avoir deux maîtres en même temps. A moins que l'on suppose que ces deux esclavages agissent de concert sur l'individu. L'on serait en effet tenté de dire que les deux maîtres (la Loi de Dieu et la loi du péché), dont l'individu est esclave, agissent de façon coordonnée et que, comme il a été dit en Romains 7 :7-13, la Loi s'est trouvée au service du péché, et donc que l'individu serait esclave de la Loi (de Dieu), laquelle serait pour sa

---

<sup>411</sup> A propos de la lutte entre la Loi de l'entendement et la loi du péché dans le corps, et aussi le dualisme qui caractérise ce passage, A.B.R. Clark (*Delight for a Wretched Man*, 1993, Darlington, pp. 45-46) écrit: "Les dualités et les tensions révélées sont causées par la tension qui existe dans la vie chrétienne entre la volonté et l'action, entre les aspirations et les accomplissements. Ceci résulte du double statut de celui qui, d'un côté, appartient à Christ et au nouvel ordre du monde et, de l'autre, parce qu'il est encore dans ce monde et dans la chair, appartient dans une certaine mesure à l'ancien ordre du monde. Le conflit est le résultat de sa double situation dans les deux ordres du monde ; C'est ce dualisme qui oblige Paul à aspirer à la délivrance eschatologique totale au verset 25. Son cri n'est pas un cri de désespoir, mais de frustration et d'impatience, [...] d'attente de la rédemption du corps [...] A travers Christ, la victoire est déjà acquise, si bien que nous pouvons attendre impatiemment avec confiance le jour de la rédemption complète et finale ».

part esclave du péché. Ainsi, il en résulterait que l'individu, en servant la Loi (vassalisée par le péché), sert aussi le péché, et qu'il aurait donc deux maîtres dont l'action en lui serait coordonnée. Mais telle n'est pas, nous paraît-il, la situation que Paul décrit ici, car il s'agit bien d'une situation conflictuelle où deux lois, la Loi de Dieu (ou de l'entendement) et *la loi du péché dans ses membres*, sont en lutte dans l'individu (« « βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου » 7 :23)<sup>412</sup>.

La question qui nous intéresse ici consiste à se demander si, selon Paul, cette lutte contre la loi du péché et contre la chair concerne aussi le croyant. En réponse à cette question, l'idée qui nous semble prédominer est que le croyant, bien que, principalement, par l'Esprit, il soit victorieux contre la chair et le péché, *reste constamment sous la menace d'une résurgence des pouvoirs de la chair et de l'esclavage du péché*. C'est en ce sens que Paul, après avoir affirmé en Romains 8 :2 que la Loi de l'Esprit de vie en Jésus Christ a libéré le croyant de la loi du péché et de la mort (« ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου »), formule une mise en garde contre la vie selon la chair : « *si vous vivez selon la chair, vous mourrez*, mais si par l'Esprit vous *faites mourir les actions du corps* vous vivrez » (« εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε μέλλετε ἀποθνήσκειν, εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε ζήσεσθε » 8 :13).

Nous voyons donc que, *même délivré de l'esclavage du péché par la chair et le corps, le croyant est appelé à faire mourir constamment les actions du corps* et à

---

<sup>412</sup> Une fois de plus, il est important de rappeler que, même si la chair (ainsi que les membres et le corps de mort) de l'individu se trouve esclave du péché et coopère avec le péché, l'on ne saurait imputer, à la manière de Dodson (*The "Powers" of Personification : rhetorical purpose in the book of Wisdom and the Letter to the Romans*, p.133) une quelconque responsabilité à l'individu qui d'ailleurs prend plaisir à la Loi de Dieu et lutte avec acharnement contre la domination de *la loi du péché dans ses membres*. De plus, comme nous l'avons déjà souligné, la structure de Romains 7 :7-25 se veut celle d'une plaidoirie contre le péché. En effet, dans un premier temps (7 :7-12), Paul décharge la Loi de toute responsabilité dans la mort de l'individu, puis il accuse *le péché qui opère dans la chair de l'individu* tout en dédouanant celui-ci de toute responsabilité. D'où l'affirmation claire de l'"ego" selon laquelle il ne sait pas ce qu'il fait, qu'il n'est pas maître de ses actions mais que c'est le péché qui habite en lui qui gouverne ses actions (« οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία » vv. 17 et 20).

rester sous la bannière de l'Esprit et du Christ. Et c'est seulement si Christ et l'Esprit de Dieu habitent dans le croyant qu'il peut triompher de la chair. Ainsi, pour Paul, la condition *pour faire mourir les actions du corps ou pour ne pas vivre selon la chair* (sous la coupe de la chair) est qu'il se trouve dans le croyant la présence de l'Esprit (« ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι, εἶπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ » 8 : 9 ; « εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας [τὸν] Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν » 8 : 11) ou du Christ (« εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζῶν διὰ δικαιοσύνην » 8 : 10).

Enfin, s'il est un passage qui atteste clairement le fait que le corps – même chez le croyant libéré de l'esclavage du péché – n'est *pas encore* délivré ou racheté de l'esclavage, c'est Romains 8 : 23 où Paul déclare que nous sommes en train d'attendre « *la rédemption (la délivrance) de notre corps* »<sup>413</sup> (« οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν υἰοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν »). Il est nécessaire d'insister sur le mot « ἀπολύτρωσις » (« *rédemption* » ou « *délivrance* ») que Paul utilise ici<sup>414</sup>. Que l'on traduise « ἀπολύτρωσις » par « *rédemption* » ou par « *délivrance* », il convient de se poser la question suivante : selon Paul, *de quoi* attendons-nous que le corps soit *racheté* ou *délivré* ? Nous savons bien que le mot rachat ou rédemption fait partie du champ lexical de l'esclavage et suppose la libération d'un esclave sur paiement d'une rançon. Or nous avons déjà vu que, *pour Paul, la libération de l'esclavage ne se fait que sous le mode de la rédemption*, de passage d'un esclavage à un autre : *un esclave*

<sup>413</sup> Rappelons que nous n'établissons pas une relation de synonymie entre « σῶμα » et « σὰρξ » : alors que cette dernière est toute entière vouée (ou même identifiée) au péché, le « σῶμα » paulinien, bien qu'instrumentalisé par le péché, sera, dans un temps eschatologique, racheté ou délivré (de l'esclavage du péché).

<sup>414</sup> Notons que le terme « ἀπολύτρωσις » que nous traduisons ici par « *rédemption* » peut aussi signifier « *délivrance* ». C'est notamment le cas en Luc 21 : 28. Mais « ἀπολύτρωσις » désigne généralement l'acte de payer une rançon, ou la rédemption par paiement d'une rançon. Les verbes « ἀπολυτρόω » ou « ἀπολύω » signifient généralement « relacher sur paiement d'une rançon » ou racheter. Voir les autres usages de « ἀπολύτρωσις » en Rom 3 : 24 ; 1 Cor 1 : 30 ; Eph 1 : 7, 14 ; 4 : 40 ; Col 1 : 14 ; Hébr 9 : 15 ; 11 : 35. Pour les différents usages de « ἀπολύτρωσις », et « ἀπολύω », voir : Liddell H.G., Scott R. (1883), *Greek English Lexicon*, 7<sup>th</sup> ed. New York, p. 189.

*ne sort de l'influence d'un maître que s'il est racheté par un autre.* Donc, quand Paul affirme ici que les croyants sont dans l'attente (eschatologique) de la rédemption ou la délivrance de leur corps, n'est-il pas en train de suggérer que *le corps n'est pas encore racheté ou délivré de l'esclavage du péché* ? Paul ne définit-il pas l'essence charnelle (« ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι » 7 :14b) de l'individu comme étant « vendue au péché » (« πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν » 7 :14c)<sup>415</sup>. D'où la nécessité d'un « rachat du corps » lors de la victoire finale (eschatologique). L'on peut noter par ailleurs que cette attente ou espérance de la rédemption du corps s'accompagne aussi de l'attente de l'adoption (8 : 23)<sup>416</sup> ; cette adoption, déjà à l'œuvre dans le temps présent (8 :14-17), sera la pleine réalisation d'une adoption finale et eschatologique. Et, pour Paul, cette adoption et cette rédemption finale du corps donneront lieu au couronnement de la justification dans la glorification.

### III.3.3.10. Les arrière-plans possibles de la conception paulinienne de l'esclavage

Ces considérations sur l'exercice du pouvoir asservissant du péché sur l'être humain ne seraient pas complètes sans une analyse des influences qui ont pu s'exercer sur la conception paulinienne de l'esclavage du croyant par le péché. L'une des principales hypothèses explorées sur l'origine de la conception paulinienne de l'esclavage dans l'épître aux Romains est que Paul aurait utilisé l'esclavage du péché comme une métaphore en référence à l'esclavage qui sévissait dans l'Empire Romain. Selon cette hypothèse, Paul se serait servi de cette métaphore en raison du fait que les

<sup>415</sup> L'on pourrait même affirmer ici que 7 :14c (« πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν ») n'est pas seulement mise en apposition à 7 :14b (« ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι ») dans une relation de complémentarité, mais qu'il s'agit aussi d'une relation de synonymie : être charnel c'est aussi être vendu au péché. Par ailleurs, il convient de noter que Paul pourrait être le premier à utiliser l'expression « πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν ». D'après Jewett (*Romans*, p. 461), l'occurrence de cette expression en Romains 7 :14 est la première dans la littérature grecque.

<sup>416</sup> Il est intéressant de constater les nombreuses similarités entre Romains 8 :15-17, 23c et Galates 4 : 5-7. Et, dans ce dernier passage également, la rédemption est accompagnée de l'adoption.

destinataires de sa lettre vivaient dans la capitale de l'Empire romain et étaient donc familiers des pratiques très courantes de l'esclavage. Il apparaît même qu'un certain nombre de croyants dans la communauté romaine était eux-mêmes esclaves. C'est en ce sens qu'Adolph Deissmann compare l'usage de la terminologie de l'esclavage chez Paul avec les descriptions de la manumission sacrée retrouvées dans le temple de Delphes (celui d'Apollon). Il existait en effet dans l'Empire romain une pratique de libération d'esclaves par manumission, laquelle consistait en ce que l'esclave libéré était considéré comme racheté par le dieu Apollon, si bien que l'esclave, même libéré, devenait l'esclave d'Apollon. Ce second esclavage était fictif, car le dieu ne faisait pas usage de ses droits sur son esclave. Celui-ci se trouvait en fait parfaitement libre<sup>417</sup>. Comme, chez Paul également, la libération de l'individu de l'esclavage du péché suppose qu'il devienne esclave de Dieu, Deissmann conclut que la pratique de la manumission dans l'Empire romain est à l'origine de la conception paulinienne de l'esclavage.

Si plusieurs autres commentateurs<sup>418</sup> ont repris, à leur façon, cette comparaison dressée par Deissmann, cette dernière a été presque complètement abandonnée après la critique de Franz Böldner<sup>419</sup> qui a montré que Deissmann avait exagéré ce parallélisme et que les terminologies utilisées pour les deux esclavages n'étaient pas compatibles. D'autres commentateurs, tout en refusant la comparaison avec la pratique de la manumission sacrée, considèrent toutefois que l'usage paulinien de la terminologie de l'esclavage trouve bien son origine dans le monde gréco-romain. C'est ainsi que Francis Lyall<sup>420</sup> avance que l'arrière-plan de la terminologie

---

<sup>417</sup> Deissmann A. (1975), *Light From the Ancient East: The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of The Greco-Roman World*, Grand Rapids, pp. 332-340.

<sup>418</sup> Comme Westermann W.L. (1948), « The Freedman and the Slaves of God », in *Proceedings of the American Philosophical Society*, 92, pp. 56-64. On peut noter que, à l'inverse de Deissman, Westermann affirme que la vente de l'esclave à Apollon n'était pas fictive mais représentait une sorte de vente à crédit.

<sup>419</sup> Bömer F. (1958), *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, Wiesbaden. Nous nous appuyons sur Byron J. (2003), *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity: A Traditional-Historical and Exegetical Examination*, Tübingen. Sur cette question, voir aussi: Bartchy S. (1973), *First-Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians 7:21*, Society of Biblical Literature Dissertation Series, no 11, Missoula.

<sup>420</sup> Lyall F. (1970), « Roman Law in the Writings of Paul: The Slave and the Freedman », in *NTS*, 17, pp. 73-79.

paulinienne de l'esclavage se trouve dans les institutions gréco-romaines et que Paul l'aurait empruntée au système légal romain sur l'esclavage. Cette position a été adoptée par un grand nombre de commentateurs<sup>421</sup>, même si certains, comme J.D.G. Dunn<sup>422</sup>, ont émis des réserves quant à l'exactitude du parallélisme entre l'esclavage décrit par Paul et celui pratiqué dans le monde gréco-romain. D'autres, comme Bruce N. Kaye<sup>423</sup>, admettent la possibilité que Paul ait été en contact avec les pratiques de l'esclavage dans le monde gréco-romain, mais s'interrogent sur le degré d'influence de ces pratiques sur la terminologie qu'il emploie.

Vu l'incertitude relative à l'influence ou au degré d'influence de l'esclavage dans le monde gréco-romain sur l'usage paulinien de la terminologie de l'esclavage, des commentateurs ont été amenés à explorer une autre hypothèse qui consiste à dire que Paul se serait inspiré de l'histoire d'Israël et du livre d'Exode pour élaborer sa conception de l'esclavage de l'être humain par le péché. C'est en ce sens que James M. Scott<sup>424</sup> voit dans la mention des héritiers en Romains 8 :17 une allusion à la figure d'Abraham dont il est aussi question en Romains 4. Il en déduit que l'adoption des croyants en 8 :15 provient de la tradition juive, et notamment de la formule de 2 Samuel 7 :14. En rapport avec l'esclavage, Scott soutient que la conception paulinienne de la libération de l'esclavage a aussi des implications eschatologiques, lesquelles s'étendent à la libération de l'esclavage de toute la création. De même, Scott voit dans l'association entre la libération de l'esclavage et l'adoption, d'une part, et, d'autre part, l'Esprit, l'accomplissement d'Ezéchiel 36 :26-28 où la promesse du don de l'Esprit est associée à celle du retour des enfants d'Israël à leur terre en tant qu'enfants de Dieu. Scott interprète ainsi ce texte d'Ezéchiel comme un « Second Exode ». Scott conclut en conséquence que l'épître aux Romains, de même que

---

<sup>421</sup> Comme Fitzmyer J. A. (1993), *Romans*, Garden City, p. 449; Morris L. (1988), *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids, p. 261; Rollins W.G. (1987), « Greco-Roman Slave Terminology and Pauline Metaphors of Salvation », *Society of Biblical Literature Seminar Papers 1987*, Atlanta; Meeks W. A. (1983), *First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, Yale University Press; Barrett C.K. (1962), *A Commentary on the Epistle to the Romans*, London, p. 131.

<sup>422</sup> Dunn J.D.G. (1988), *Romans*, Dallas, p. 341-354.

<sup>423</sup> Kaye B.N. (1979), *The Thought Structure of Romans With Special Reference to Chapter 6*, Austin, pp. 129-132.

<sup>424</sup> Scott J.M. (1992), *Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of ΥΙΟΘΕΣΙΑ in the Pauline Corpus*, Tübingen.

l'épître aux Galates, représente une sorte de typologie de l'Exode du peuple d'Israël.

A l'instar de Scott, Sylvia Keesmaat<sup>425</sup> trouve en Romains 8 des allusions à l'Exode. Pour interpréter Romains 8 :14-17, elle propose de se servir de l'image de « l'Esprit de Dieu qui conduit sans peur », que Paul aurait puisée dans la Septante<sup>426</sup>. Keesmaat souligne par ailleurs qu'à chaque fois que Paul utilise le mot « esclavage » (« δούλεια ») en tant que contraire de la liberté, c'est toujours avec une connotation négative. Elle met cette remarque en relation avec le fait que, dans la Septante où est utilisé 46 fois (dont 16 en lien direct avec l'esclavage en Egypte du peuple d'Israël) le mot « douleia », celui-ci a toujours la même connotation négative. Enfin, Keesmaat voit dans le « Abba Père » de Romains 8 :15 une allusion aux lamentations d'Israël en temps de crise. De cela, Keesmaat conclut que la terminologie de l'esclavage utilisée par Paul est enracinée dans l'Exode, et donc que Paul serait en train de comparer la vie du croyant avec l'Exode d'Israël.

Dans le même sens, Frank Thielman<sup>427</sup>, identifiant les chapitres 1-11 de l'épître aux Romains à l'histoire d'Israël, voit dans les chapitres 5-8 une partie de cette histoire, laquelle correspondrait à la sortie d'Egypte pour arriver en Canaan. Ainsi, les notes de réjouissance en 5 :1-11 ainsi que le chapitre 6 correspondraient à la sortie d'Egypte, le chapitre 7 correspondrait à la dispensation de la Loi et à l'échec d'Israël dans l'application de la Loi, et le chapitre 8 représenterait le fait qu'Israël se considérait comme vivant une période eschatologique, laquelle serait finalement couronnée par l'intervention de la justice divine et de l'Esprit Saint, et où Dieu apporterait la restauration finale d'Israël. Thielman suit Scott dans sa conclusion selon laquelle les affirmations de Paul en Romains 8 :15 sur la libération de l'esclavage et l'adoption seraient une allusion à la restauration eschatologique d'Israël. Suivant les conclusions de Thielman, N.T. Wright<sup>428</sup> soutient que Paul se sert de l'histoire

<sup>425</sup> Keesmaat S.C. (1999), *Paul and his Story: (Re)-interpreting the Exodus Tradition*, Sheffield.

<sup>426</sup> Ex 15 :13 ; Ps 22 :3-4 ; 104 : 37, 42-45.

<sup>427</sup> Thielman F. (1993), « The Story of Israël and the Theology of Romans 5-8 », *Society of Biblical Literature 1993 Seminar Papers*.

<sup>428</sup> Wright N.T. (1999), « New Exodus, New Inheritance: the Narrative Substructure of Romans 3-8 », in *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday*, Grand Rapids.

d'Israël pour construire son argumentation dans l'épître aux Romains. Reprenant les conclusions de Keesmaat, Wright voit, en effet, un « Nouvel Exode » dans les chapitres 3-8 et affirme que, « dans le judaïsme en général, n'importe quelle histoire à propos d'esclaves et de la manière dont ils sont devenus libres doit être vue comme une allusion aux événements de l'Exode »<sup>429</sup>. C'est ainsi que Wright identifie le péché à Pharaon et l'Égypte, qui avaient asservi le peuple d'Israël, et voit dans la présentation du baptême et de la libération de l'esclavage du péché au chapitre 6 la traversée de la mer Rouge et la libération du peuple d'Israël de l'esclavage d'Égypte. Wright voit aussi dans le chapitre 7 une allusion au Mont Sinaï où la Loi a été donnée à Moïse, et suggère, à l'instar de Keesmaat, que Paul serait en train de décrire au chapitre 8 la manière dont les croyants participent à un « Nouvel Exode » pour devenir enfants de Dieu, en écho à la description d'Exode 4 :22.

Suivant Scott, Keesmaat, Thielman et Wright, et s'appuyant sur le fait que l'on ne saurait établir avec certitude le parallélisme entre la conception de l'esclavage dans les institutions gréco-romaines et celle que suppose Paul en Romains 6, et aussi sur le fait que, dans ce chapitre, le contraste établi par Paul n'est pas entre esclavage et liberté mais plutôt entre soumission (esclavage) à deux maîtres différents, John Byron<sup>430</sup> conclut lui aussi que Paul serait influencé, notamment en Romains 6, par les images de l'esclavage dans le livre d'Exode. Byron explique cette possibilité par le fait que, « étant donné qu'il s'agit d'expliquer comment les croyants deviennent esclaves de Dieu, Paul aurait assez naturellement puisé sa description de son propre héritage en tant que Juif »<sup>431</sup>. Byron s'appuie, en effet, sur le fait que la conception de l'esclavage chez les Juifs était que ces derniers deviennent esclaves de Dieu après l'Exode, et que, pour eux, la sortie d'Égypte ne signifiait pas libération de l'esclavage mais un transfert d'un maître à l'autre. « Ayant été libérés de leur obligation de servir

---

<sup>429</sup> Wright N.T. (1999), « New Exodus, New Inheritance: the Narrative Substructure of Romans 3-8 », in *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday*, Grand Rapids, p. 27.

<sup>430</sup> Byron J. (2003), *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity: A Traditional-Historical and Exegetical Examination*, Tübingen.

<sup>431</sup> Byron J. (2003), *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity: A Traditional-Historical and Exegetical Examination*, Tübingen, p. 217.



Pharaon, les Israélites ont quitté l’Égypte afin qu’ils puissent devenir esclaves de Dieu [...] Paul crée la même image pour ces lecteurs. L’avènement du Christ, tel l’Exode, transfère le croyant d’un maître à l’autre. Avec l’avènement du Christ, les croyants étaient libérés de leur obligation de servir le péché afin qu’ils puissent servir Dieu. Par conséquent, Romains 6 n’est pas une déclaration de libération, mais une déclaration d’asservissement »<sup>432</sup>.

Cependant, à l’inverse de Wright et de D. Martin<sup>433</sup>, Byron concède que Paul ne pensait pas spécifiquement à l’Exode en écrivant Romains 6, mais, avec R.A. Horsley<sup>434</sup>, il insiste sur le fait que sa compréhension de l’asservissement à Dieu était naturellement forgée à travers le prisme de l’Exode. Byron s’appuie par ailleurs sur le fait que la littérature juive contemporaine de Paul mentionne l’idée selon laquelle l’obéissance volontaire au péché a comme conséquence l’impossibilité d’obéir à Dieu. Il renvoie à la *Lettre d’Aristée* (256-257)<sup>435</sup> qui prétend que la seule manière de se prémunir des passions pécheresses est d’être asservi à Dieu. Il en appelle aussi à Philon<sup>436</sup> qui croyait que tous les êtres humains sont esclaves dans leur âme, qu’ils doivent finalement choisir de servir soit leurs passions soit Dieu et qu’un transfert de l’esclavage au péché à l’esclavage à Dieu est possible.

Avant même de s’interroger sur l’adéquation ou les correspondances dans le parallélisme entre l’esclavage tel que le décrit Paul et celui pratiqué dans le monde gréco-romain d’une part, ou celui présenté dans l’Exode d’autre part, il nous semble que les questions suivantes sont fondamentales et incontournables : l’usage de la terminologie de l’esclavage chez Paul peut-il être réduit à une image ou une

---

<sup>432</sup> Byron J. (2003), *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity: A Traditional-Historical and Exegetical Examination*, Tübingen, p. 217.

<sup>433</sup> Martin D.B. (1990), *Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*, London. Martin parle de l’esclavage en Romains 6-7 comme « une image salvatrice... rappelant les avantages que l’on pourrait attendre d’un bon maître, à l’opposé d’un mauvais maître » p. 62.

<sup>434</sup> Horsley R.A. (1998), « Paul and Slavery: A Critical Alternative to Recent Readings », in *Slavery Text and Interpretation*, 83-84, Atlanta, p. 153-200. A ce propos, Horsley écrit : « Il (Paul) se tient dans la tradition israélite qui comprend sa libération des liens de l’esclavage aux gouverneurs humains (Égypte, etc.) comme impliquant un engagement continu au service de Dieu, qui demande obéissance aux principes fondamentaux de coopération sociale et de solidarité », p. 176.

<sup>435</sup> *Letter of Aristeeas*, traduit par Shutt R.J.H. (1985), pp. 7-34, in vol. 2 du *The Old Testament Pseudepigrapha*, Garden City.

<sup>436</sup> *Philo of Alexandria*, traduit par Colson F.H. (1962), London.

métaphore ? Ou bien Paul croit-il que l'esclavage au péché ou à Dieu est une réalité ? Dans quelle mesure peut-on voir un certain degré de réalité dans l'affirmation paulinienne selon laquelle l'être humain est esclave du péché ou esclave de Dieu ? Ou faut-il se limiter à y voir une simple image ou une métaphore empruntée soit à l'esclavage dans le monde gréco-romain soit à l'Exode d'Israël ?

En effet, supposer que Paul pourrait être en train de se référer soit à l'esclavage dans le monde gréco-romain soit à l'Exode conduirait à penser qu'il utilise la terminologie de l'esclavage en tant que simple image ou métaphore pour décrire la réalité humaine en relation avec le péché et la réalité du croyant dans ses relations avec Dieu. Certains commentateurs<sup>437</sup> s'appuient sur Romains 6 :19 – où Paul précise qu'il utilise un langage humain à cause de la faiblesse de la chair (« ἀνθρώπινον λέγω διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν ») – pour dire que l'usage paulinien de la terminologie de l'esclavage n'est qu'une métaphore. Ces commentateurs voient dans cette précision de Romains 6 :19 la formulation d'une excuse par laquelle Paul chercherait à éviter d'offenser ses lecteurs, pour qui l'esclavage pourrait représenter une réalité douloureuse. D'autres, comme Byron<sup>438</sup>, tout en affirmant la portée métaphorique de l'usage paulinien de la terminologie de l'esclavage, suggèrent que, comme en Romains 6 :13, Paul se sert des images empruntées au domaine de l'esclavage et utilise un langage militaire (les membres comme armes « τὰ μέλη ὑμῶν ὄπλα » v. 13) pour décrire la façon dont le péché peut se servir du corps de l'être humain. Et Byron de conclure : « Paul n'est pas en train de s'excuser pour son usage de la terminologie de l'esclavage ou même pour l'image empruntée au domaine militaire. Il est en train d'expliquer l'image crue sur la façon dont les membres du corps de quelqu'un sont sous contrôle, comme s'ils devaient être manipulés soit par le péché, soit par la justice »<sup>439</sup>.

A l'instar de Byron, il nous semble que la précision de Romains 6 :19 ne

<sup>437</sup> Daube D. (1956), *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London, pp. 154, 283, 294; Dodd C.H. (1932), *The Epistle to the Romans*, London, p. 98.

<sup>438</sup> Byron J. (2003), *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity: A Traditional-Historical and Exegetical Examination*, Tübingen, pp. 210-211.

<sup>439</sup> Byron J. (2003), *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity: A Traditional-Historical and Exegetical Examination*, Tübingen, p. 211.

saurait être la formulation d'une excuse car Paul justifie l'usage de son langage humain en raison de la faiblesse de la chair de ses lecteurs (« διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν »). Mais pourquoi Paul qualifie-t-il son langage d'humain (« ἀνθρώπινον λέγω ») ? Existerait-il un langage, autre qu'humain, que Paul pourrait utiliser ? En se sentant obligé de fournir cette précision « ἀνθρώπινον λέγω διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν », Paul ne serait-il pas en train de dire que son langage humain est inadapté à la réalité qu'il est en train de décrire, mais qu'il l'utilise néanmoins parce qu'il est conforme à la chair (en raison de la faiblesse charnelle de ses lecteurs) ?<sup>440</sup> Et ce langage inadapté utilisé par Paul ne serait-il pas qualifié d'humain par opposition à la nature de la réalité qu'il est en train de décrire, laquelle serait spirituelle ?<sup>441</sup>

Loin d'être une formulation d'excuse auprès de ses lecteurs, la précision au début du verset 19 (« ἀνθρώπινον λέγω διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν ») apparaît comme une justification du langage utilisé, car Paul se trouve, pour se faire comprendre, obligé d'avoir recours à un langage adapté aux choses charnelles (ou à la faiblesse de la chair de ses lecteurs « διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν ») mais inadapté à la réalité à laquelle il est en train d'appliquer ce langage. Paul ne serait-il pas en train de dire que l'explication de la réalité de l'esclavage du péché sur l'être humain devrait normalement s'expliquer dans un langage spirituel mais qu'il ne fait qu'adapter son langage à la faiblesse de la chair de ses lecteurs ? Toutes ces questions nous amènent à la conclusion selon laquelle l'esclavage du péché, dans le langage paulinien, est plus qu'une simple image ou métaphore mais correspond à une réalité, laquelle exige l'utilisation du langage humain pour être expliquée mais qui est bien au-delà de la sphère humaine. Par conséquent, quand Paul affirme que l'être humain,

<sup>440</sup> A ce propos, Baret affirme que Paul vise « la faiblesse de la nature humaine, laquelle ne peut saisir la vérité profonde à moins que cela soit présenté dans des analogies humaines » (*Romans*, p.132). Dans le même sens, Morris L. écrit : « La nature humaine manque de discernement spirituel, et Paul craint évidemment que certains de ses lecteurs ne soient pas disposés à comprendre les vérités spirituelles » (*The Epistle to the Romans*, Grand Rapids, 1988, p. 264).

<sup>441</sup> On pourrait d'ailleurs comparer cette précision (apportée par Paul sur l'inadaptation du langage utilisé pour décrire la relation entre le péché et l'être humain) avec certaines affirmations d'auteurs anciens qui considéraient que les tropes, à moins qu'ils soient utilisés soigneusement, sont dangereux dans la mesure où cela peut susciter des confusions au lieu d'aider à la clarification (voir Platon, *Le Phèdre*, 256d1sq ; Cicéron, *De Oratore* 3.53.205. Chrysostome, *The Olympic Discourse* XII.1-6).

sans Christ, est esclave du péché, il ne s'agit pas d'une simple image, mais d'un esclavage réel, dans toutes ses dimensions.

En effet, une première dimension de l'esclavage qu'exerce le péché est la non-appartenance de l'individu à lui-même mais son appartenance au règne du péché. C'est en ce sens que Paul affirme en Romains 7 :14 que l'individu est « vendu au péché » (« πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν »). On peut noter par ailleurs que Paul précise que la libération du pouvoir de la Loi, laquelle s'est opérée en conséquence de la libération du pouvoir du péché (par la mort dans le baptême), implique que le croyant appartient maintenant à un autre, à celui qui est ressuscité des morts (« εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι » 7 :4). Ce qui veut donc dire que, avant d'être morts au péché, les croyants appartenait au péché. On peut aussi noter le langage d'appartenance en 8 : 9b où il est dit que « si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, il ne lui appartient pas ». Cela sous-entend donc que celui qui n'a pas l'Esprit du Christ appartient à quelqu'un d'autre. Or Paul avait déjà affirmé en 8 : 2 que l'Esprit du Christ est celui qui a libéré l'individu du péché (« ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου »). Si donc c'est l'Esprit du Christ qui a arraché l'individu à l'esclavage du péché et si c'est par ce même Esprit du Christ que l'individu tient son appartenance à Christ, on peut conclure que sans l'Esprit du Christ l'individu est toujours esclave du péché et qu'il appartient au péché.

Une autre dimension de la réalité de l'esclavage du péché sur l'individu est l'absence d'autocontrôle ou d'auto-détermination. Cela veut dire que l'individu n'agit pas sous son propre contrôle mais sous le contrôle du péché. Il ne fait que ce que son maître, le péché, veut qu'il fasse. D'où l'insistance de Paul en Romains 7 :13-25, et notamment aux 17 et 20 (εἰ δὲ ὁ οὐ θέλω [ἐγὼ] τοῦτο ποιῶ, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία »), sur le fait que l'individu fait le contraire de ce qu'il veut et que c'est le péché qui détermine ses actions. On peut donc conclure que, par l'affirmation que l'être humain est esclave du péché, Paul entend que l'individu, ou tout au moins sa chair, ses membres ou son corps mortel, appartient au péché et est placé sous le contrôle du péché. Par conséquent l'on retrouve dans

l'esclavage du péché les deux principales caractéristiques de tout esclavage : *la non-appartenance à soi* (ou l'appartenance à un maître) et *l'absence d'auto-détermination*. Nous voyons donc que l'esclavage du péché décrit par Paul est plus qu'une image mais comprend aussi les réalités de l'esclavage<sup>442</sup>.

Par ailleurs, la réalité de l'esclavage du péché dans la conception paulinienne réside dans le fait que Paul définit clairement un principe général de l'esclavage : l'on est esclave de celui à qui l'on obéit » (« δοῦλοί ἐστε ᾧ ὑπακούετε » 6 :16b). Partant de ce principe, obéissance au péché implique asservissement au péché, et obéissance à Dieu ou à la justice implique asservissement à Dieu ou à la justice. Et, pour Paul, l'on ne saurait avoir deux maîtres : ou bien quelqu'un obéit au péché et il est esclave du péché, ou bien il obéit à Dieu (ou à la justice) et il est esclave de Dieu (ou de la justice). On peut noter que, ici aussi, Paul ne semble pas définir un principe particulier de l'esclavage, lequel serait valable uniquement dans la situation du croyant dans ses relations au péché ou à Dieu. Il s'agit bien d'un principe général, valable pour toutes sortes d'esclavages. Ce qui veut donc dire que l'esclavage de l'être humain au péché ou à Dieu impliquerait les mêmes réalités que n'importe quel esclavage : obéissance totale, soumission et aussi non appartenance à soi-même. L'universalité de ce principe d'esclavage apparaît aussi par le fait que Paul le présente comme une connaissance commune, évidente ou ordinaire (« οὐκ οἶδατε ὅτι ᾧ παριστάνετε ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοήν, δοῦλοί ἐστε ᾧ ὑπακούετε »). On peut en déduire que Paul applique un principe valable pour tout esclavage (celui pratiqué dans l'empire romain que ses lecteurs connaissent bien, ou tout autre) à l'asservissement au péché et à l'asservissement à Dieu (ou à la justice), et donc que les mêmes réalités que ce principe implique dans tout autre esclavage sont aussi valables pour l'asservissement au péché ou l'asservissement à Dieu. Nous en concluons que l'esclavage que Paul est

---

<sup>442</sup> Nous prenons ici le contre-pied des affirmations de Stephen Westerholm qui écrit : « Bien que Paul aie pu sans aucun doute croire à l'existence de forces démoniaques et qu'il ait pu penser que l'humanité sans Christ est, dans un certain sens, sujet à leur pouvoir, il n'attribue pas spécifiquement le fait que l'homme pèche à des pouvoirs démoniaques, ou ne décrit pas la rédemption comme étant une délivrance de ces pouvoirs » (« Paul's Anthropological 'Pessimism' in its Jewish Context », in *Divine and Human Agency in Paul and its Cultural Environment*, ed. J.M.G. Barclay et S.J. Gathercole, London, 2006, p. 79).

en train de décrire est plus qu'une métaphore mais comprend toutes les dimensions réelles qu'implique la notion d'esclavage<sup>443</sup>.

Il convient maintenant de revenir sur l'exactitude des parallélismes dont nous avons parlé précédemment et que beaucoup de commentateurs établissent entre la conception paulinienne de l'esclavage et la pratique de l'esclavage dans le monde gréco-romain ou l'esclavage des Israélites tel que conçu dans l'Exode. Une première remarque qu'il convient de faire d'emblée est que, comme nous l'avons montré dans les quatre paragraphes précédents, l'esclavage décrit par Paul est plus qu'une image et ne saurait être assimilé à une simple métaphore soit de l'esclavage dans l'Exode soit de l'esclavage dans le monde gréco-romain. Maintenant, s'agissant des comparaisons avec l'esclavage pratiqué dans le monde gréco-romain, l'on ne saurait nier le fait que, comme tous ses contemporains, Paul était très familier de la réalité des pratiques esclavagistes qui sévissaient partout dans l'Empire romain. D'ailleurs, il ne cesse d'y revenir dans ses lettres, et souvent non pas en tant qu'image par laquelle il applique le statut d'esclave au croyant, mais directement, pour traiter certains cas de croyants qui étaient réellement esclaves.

A ce titre, l'on peut considérer l'épître à Philémon où Paul intervient auprès de celui-ci pour lui demander la libération de son esclave Onésime. La lettre à Philémon constitue par ailleurs une illustration de la conception paulinienne de la libération du croyant de l'esclavage du péché. Tout d'abord, l'on peut noter que Paul suggère la possibilité d'une rançon pour la libération d'Onésime et qu'il va même jusqu'à certifier (« ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρὶ, ἐγὼ ἀποτίσω· ἵνα μὴ λέγω σοι ὅτι καὶ σεαυτὸν μοι προσοφείλεις » v. 19) qu'il paierait même les éventuelles dettes d'Onésime envers son maître. Ici, l'on ne peut s'empêcher de penser au fait que, dans

---

<sup>443</sup> A ce propos, Dodson (*The "Powers" of Personification: Rhetorical Purpose in the Book of Wisdom and the Letter to the Romans*, p. 125), analysant les personnifications chez Paul, précise qu'il ne saurait définir si oui ou non Paul conçoit ces personnifications (et notamment le péché) comme de vrais pouvoirs, mais que, comme le soutient Bultmann (*Theology of the New Testament*, pp. 244-245, 251), l'on doit au moins reconnaître que Paul présente bien ces personnifications en tant que des pouvoirs. En effet, Dodson admet que le fait que Paul présente « le péché et la mort comme des figures externes ('external figures') suggère qu'il y a une certaine pression qui s'exerce de l'extérieur sur l'humanité, même si le péché humain n'est pas attribué uniquement à ces influences externes » (*The "Powers" of Personification: Rhetorical Purpose in the Book of Wisdom and the Letter to the Romans*, p. 127).

l'épître aux Romains, Paul affirme que Dieu a donné son Fils, Jésus-Christ, comme rançon et qu'il a payé au prix du sang la rédemption et la justification des croyants (« δικαιούμενοι δωρεὰν τῆ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρόσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ... » Rom 3 : 24-25a). Une autre remarque qu'il convient de faire est que la libération d'Onésime de l'esclavage de Philémon ne suppose pas la liberté au sens absolu du terme, car Paul suggère, au moins implicitement, que ce qu'il voudrait, en réalité, c'est qu'Onésime soit attaché à ses services : « ὃν ἐγὼ ἐβουλόμην πρὸς ἑμαυτὸν κατέχειν, ἵνα ὑπὲρ σοῦ μοι διακονῆ ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου » v. 13.

En fait, plus qu'une demande de libération, il s'agit d'une demande de transfert et, éventuellement, de rédemption que Paul formule dans sa lettre. Il précise d'ailleurs que, s'il n'a pas retenu Onésime à son service et l'a renvoyé à Philémon en dépit de son souhait de le garder, c'est juste parce qu'il n'a rien voulu faire sans l'avis de Philémon (autrement dit que le transfert soit fait en bonne et due forme) et que le bienfait de celui-ci ne soit pas forcé, mais volontaire (« χωρὶς δὲ τῆς σῆς γνώμης οὐδὲν ἠθέλησα ποιῆσαι, ἵνα μὴ ὡς κατὰ ἀνάγκην τὸ ἀγαθὸν σου ἦ ἄλλὰ κατὰ ἐκούσιον » v. 14). L'on voit donc clairement ici que la libération que Paul réclame pour Onésime ne signifie pas que celui-ci deviendrait complètement indépendant mais que Paul formule une demande implicite de le prendre à son service.

Mais ce n'est pas tout : avant même de renvoyer Onésime à Philémon, Paul l'a déjà déclaré libre. En fait, Philémon n'aura pas à libérer son esclave quand celui-ci lui sera parvenu, mais il l'accueillera, selon les recommandations que Paul formule avec autorité, « non plus comme un esclave, mais comme supérieur à un esclave, comme un frère bien-aimé... » (« οὐκέτι ὡς δοῦλον ἀλλὰ ὑπὲρ δοῦλον, ἀδελφὸν ἀγαπητόν » v. 16a). L'on peut en effet considérer que Paul libère Onésime de l'esclavage de Philémon par le fait même qu'il demande à celui-ci de le recevoir comme un frère. Il s'agit là d'une déclaration performative, laquelle devient acte par le fait même qu'elle a été prononcée. Il s'agit aussi d'une déclaration contraignante, conditionnelle, qui ne laisse presque pas le choix à Philémon puisque Paul conditionne sa demande à son

amitié pour lui (« Εἰ οὖν με ἔχεις κοινωνόν, προσλαβοῦ αὐτόν ὡς ἐμέ » v. 17). Qui plus est, prétendant que Philémon se doit lui-même à lui (« ἵνα μὴ λέγω σοι ὅτι καὶ σεαυτὸν μοι προσοφείλεις » v. 19b), Paul semble estimer qu'il a l'autorité nécessaire pour formuler une telle demande.

On peut en déduire que, pour Paul, contrairement à ce qui se passe dans la pratique de la manumission, le maître ne libère pas son esclave de gaieté de cœur ou de son plein gré, mais qu'il le fait uniquement s'il y est contraint d'une manière ou d'une autre. De même, nous avons vu que c'est par la force, dans un conflit victorieux, et tels des héros, que Dieu, son Fils et l'Esprit ont libéré les croyants de l'esclavage du péché dans la chair. Mieux encore, avant même de renvoyer Onésime à Philémon, non seulement Paul le déclare libre et le considère comme un frère, mais il suggère aussi l'idée de la filiation d'Onésime : celui-ci est son « enfant », qu'il a « engendré » (« περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου, ὃν ἐγέννησα... » v. 10). On voit donc, comme dans le cas des croyants qui passent non seulement d'un service à l'autre mais aussi du statut d'esclave à celui de fils, Paul affirme qu'Onésime, qu'il souhaite prendre à son service, est son fils qu'il a engendré (spirituellement) dans les chaînes. Donc, ici aussi le passage à un second maître suppose la filiation ou l'adoption.

Par ailleurs, l'on ne peut s'empêcher de noter toutes les précautions de langage prises par Paul pour s'adresser à Philémon en vue de la libération d'Onésime, alors qu'il prétend lui-même qu'il pourrait s'en passer et prescrire directement à Philémon ce qu'il lui convient de faire (« πολλὴν ἐν Χριστῷ παρρησίαν ἔχων ἐπιτάσσειν σοι τὸ ἀνῆκον, διὰ τὴν ἀγάπην μᾶλλον παρακαλῶ... » vv. 8-9a). L'on peut penser que toutes ces précautions de langage supposent notamment le fait que l'esclavage dans l'Empire romain était accepté par tous comme un fait courant, presque normal, sans aucune remise en question. Cette hypothèse se trouve aussi renforcée par le fait que Paul ne demande la libération d'Onésime ni pour des raisons morales ou légales, ni même pour des raisons religieuses (ni même au nom de Jésus-Christ comme on pourrait s'y attendre), mais qu'il adresse sa demande uniquement au nom de son amitié avec Philémon et de l'autorité qu'il a sur lui. On pourrait penser que, selon Paul, Onésime mérite son nouveau statut d'homme libre en raison du fait qu'il est devenu croyant ou



qu'il a été spirituellement engendré par Paul. Mais Paul pensait-il que tous les esclaves devenus croyants devaient recouvrer leur liberté ? Si l'on se réfère à 1 Corinthiens 7 : 20-24 (« ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ἣ ἐκλήθη ἐν ταύτῃ μενέτω. δοῦλος ἐκλήθη; μὴ σοι μελέτω... » vv. 20-21a), l'on se rend compte que Paul, bien que conscient des difficultés que pose ce problème, semblait se conformer à la pensée générale de son époque, à savoir qu'un esclave, bien que devenu croyant, se devait de continuer à obéir à son maître.

Tout cela nous montre que non seulement Paul n'était pas ignorant des pratiques esclavagistes de son temps, mais aussi qu'il en était familier. Si l'on ne peut, sans risque de se tromper, s'aventurer à penser que Paul, dans l'épître aux Romains, applique les principes et pratiques de l'esclavage en vigueur dans le monde gréco-romain à la vie du croyant dans ses relations au péché et à Dieu, l'on ne saurait nier également le fait que Paul était imprégné de la conception de l'esclavage qui existait à son époque, qu'il en était même parfois préoccupé quand il s'agissait de croyants esclaves, et que, éventuellement, l'un ou l'autre aspect de cet esclavage a pu influencer sa propre conception de l'asservissement au péché ou à Dieu, telle qu'elle apparaît dans les chapitres 6-8 de l'épître aux Romains. D'ailleurs, il serait intéressant de rapprocher la conception paulinienne de l'esclavage de celle des philosophes stoïciens de son époque, comme Epictète<sup>444</sup> (lui-même esclave, comme son nom l'indique). En effet, celui-ci considérait que l'esclavage exercé par son maître n'était que sur son corps, et que, spirituellement (de par son esprit), il était pleinement libre. Epictète réalisait que, là où son maître pouvait dominer son corps et en faire tout ce

---

<sup>444</sup> La tradition rapporte qu'Epictète a passé son enfance comme esclave au service d'Epaphrodite, un maître cruel, lui-même un affranchi de l'empereur Néron. Comme Epaphrodite le battait au point de casser sa jambe, Epictète aurait, comme seule remarque, prévenu son maître en disant : "la jambe va casser". Comme s'il ne s'agissait pas de sa propre jambe. Et, sa jambe étant cassée, avec une indifférence magistrale, l'esclave aurait déclaré à son maître : "je t'avais prévenu". Pour cette anecdote de « la jambe cassée », voir par exemple : Origène, *Contre Celse*, livre VII, trad. Elie Bouhéreau, pp. 308-309. Si Epictète n'a laissé aucun écrit, un de ses disciples, Arrien, a regroupé ses propos en deux ouvrages connus comme *Les Entretiens* et *Le Manuel*. Au sujet du corps et de l'esclavage, Epictète aurait dit notamment : « si tu regardes comme libre ce qui de sa nature est esclave, et comme étant à toi ce qui est à autrui, tu seras contrarié, tu seras dans le deuil, tu seras troublé, tu t'en prendras et aux dieux et aux hommes ; mais si tu ne regardes comme étant à toi que ce qui est à toi, et si tu regardes comme étant à autrui ce qui, en effet, est à autrui, *personne ne te contraindra jamais, personne ne t'empêchera ... , tu ne feras absolument rien contre ton gré* » (*Manuel d'Epictète*, Chapitre I, trad. Jean-François Thurot, p. 1).

qu'il voulait, il ne pouvait rien contre son esprit. Considérant ce qui ne dépendait pas de lui comme lui étant étranger, Epictète voyait dans son propre corps un élément étranger. L'on ne peut donc s'empêcher de penser au fait que, comme nous l'avons déjà montré, pour Paul, le péché exerce son escavage sur l'individu par son corps mortel, ses membres et surtout par sa chair. C'est ce que laisse apparaître Romains 7 où l'individu (qui veut faire le bien) se trouve livré à une lutte acharnée contre la chair ou la loi du péché dans ses membres qui le fait faire le mal qu'il ne veut pas. Et, à l'instar d'Epictète, l'individu en Romains 7, en voulant être délivré de son corps de mort, semble considérer celui-ci comme lui étant étranger. Ces similarités entre la conception paulinienne de l'esclavage et celle d'Epictète nous amènent à penser que Paul pouvait avoir été imprégné par les pratiques de l'esclavage de son époque, mais en aucun cas nous ne serions autorisé à réduire sa pensée à une simple image ou métaphore des pratiques de l'esclavage dans le monde gréco-romain.

S'agissant maintenant du parallélisme établi entre la conception paulinienne de l'esclavage et l'Exode des Israélites, et aussi de l'idée soutenue par certains commentateurs que Romains 5-8 (ou 3-8) serait une métaphore de l'Exode, la première remarque qui s'impose, une fois de plus, est que la conception paulinienne de l'esclavage ne saurait être réduite à une simple métaphore. Comme nous l'avons déjà montré, l'esclavage de l'être humain par le péché, tel que le décrit Paul, renvoie à une réalité qui comprend toutes les dimensions que suppose le concept de l'esclavage<sup>445</sup>. Ceci étant dit, nous pouvons observer que, dans une certaine mesure, des correspondances peuvent être établies entre Romains 5-8 et l'Exode : en effet, comme dans l'Exode, on assiste, en Romains 5-8, à un transfert ou un passage d'un empire à un autre, ou d'un esclavage à un autre. De plus, si l'on admet que le baptême

---

<sup>445</sup> Nous voulons dire ici que l'esclavage qu'exerce le péché sur l'être humain n'est pas une simple image. Il est à prendre au sens propre, et non pas au sens métaphorique. En effet, si la métaphore permet d'exprimer une certaine réalité, elle n'exprime pas la réalité telle qu'elle est, mais une forme de la réalité. Par exemple, quand on dit qu'une personne est une tortue, on entend par là que cette personne est lente. Mais l'on voit bien que, aussi lente qu'elle puisse être, cette personne ne se réduit pas à une tortue et que, même en termes de rapidité, elle dépasse de loin la tortue. Ceci nous permet de comprendre que l'esclavage de l'être humain au péché, tel que Paul le conçoit, ne peut être réduit à une métaphore, car il s'agit bien d'un esclavage qui suppose la réalité même de l'esclavage, dans toutes ses dimensions.

suppose la présence d'eau, celle-ci pourrait être assimilée à la mer Rouge dans la mesure où, dans un cas comme dans l'autre, l'eau constitue le lieu de passage d'un empire à l'autre. Un autre argument avancé par ceux qui défendent l'hypothèse selon laquelle Romains 5-8 pourrait être une métaphore de l'Exode est l'ordre des thèmes abordés dans ce passage de Romains. En effet, après la formulation des affirmations sur la libération de l'esclavage du péché par le moyen du baptême dans le chapitre 6, le chapitre 7 serait<sup>446</sup> consacré à la question de la Loi, et l'objet principal du chapitre 8 serait la question de l'adoption. Comme nous l'avons déjà montré, certains commentateurs se fondent sur le fait que, dans l'Exode également, la libération de l'esclavage, après la traversée de la Mer Rouge, a été suivie du don de la Loi et de la déclaration divine sur l'adoption d'Israël. Si, dans une certaine mesure, ces rapprochements peuvent être justifiés, pourquoi serait-il réducteur de dire que, en Romains 5-8, Paul est en train de reproduire métaphoriquement l'Exode d'Israël ?

L'une des raisons fondamentales qui pourraient nous amener à aller au-delà d'une simple lecture métaphorique de Romains 5-8 est que l'élément fondamental dans ce texte, en l'occurrence l'intervention salvifique du Christ contre la tyrannie du péché, n'a aucun correspondant dans l'Exode, et que, de ce fait même, la place centrale de l'œuvre du Christ dans l'épître aux Romains se trouve minorée au travers de cette lecture métaphorique. L'on serait tenté, en effet, de trouver en Moïse un correspondant à Christ, mais nulle part Paul n'évoque l'idée que Moïse pourrait être une préfiguration du Christ. Bien au contraire, Paul affirme que c'est Adam, « la figure de celui qui devait venir », qui représente la préfiguration du Christ dans l'Ancien Testament. L'on peut par ailleurs remarquer que le fait central dans l'Exode est le don de la Loi, tandis que le fait central dans Romains est l'œuvre salvifique du Christ qui délivre du péché. Une fois de plus, il est important d'insister sur le fait que, en Romains 5-8, la place de la Loi est minorée et que l'accent est mis sur l'opposition entre l'œuvre asservissante du péché et l'œuvre salvifique du Christ. Par conséquent,

---

<sup>446</sup> Nous utilisons ici le conditionnel car notre hypothèse est que, en Romains 7, en dépit des apparences, la Loi n'est pas la première préoccupation de Paul, mais qu'il est toujours en train de traiter du péché : il s'agit pour Paul de démontrer son affirmation annoncée en 6 :14, à savoir que c'est par la Loi que le péché exerce son pouvoir sur l'individu.

il nous semble que toute interprétation de Romains 6-8 qui donnerait lieu à une minimisation de l'œuvre du Christ ou qui porterait ombrage au rôle central de la Croix, tel qu'il est souligné au chapitre 6 (l'assimilation du croyant, par le baptême, au Christ crucifié et ressuscité), pour braquer le projecteur ailleurs ne fait que nous éloigner de la signification profonde du texte paulinien.

Même la référence à l'ordre thématique des chapitres ne nous semble pas très pertinente car une étude attentive de Romains 5-8 montre que cet ordre ne suppose pas nécessairement une chronologie historique et n'indique pas un rapport de succession dans les faits dont il est question. Par exemple, pourquoi faudrait-il penser que l'adoption par l'Esprit en Romains 8 aurait lieu beaucoup plus tard que le transfert, par le baptême, de l'asservissement au péché à l'asservissement à la justice en Romains 6 ? Pourquoi la déclaration de filiation des croyants n'aurait-elle pas lieu en même temps que le baptême, comme cela se produit d'ailleurs dans l'histoire de Jésus dans les Evangiles ? Et, mieux encore, comment situer les affirmations du chapitre 7 sur le fait que l'individu est « vendu au péché », qu'il est toujours esclave du péché par sa chair (ou son corps de mort) si l'on considère que le chapitre 6 est l'endroit où la délivrance de l'asservissement au péché s'est produite ?

### **III.3.4. La place de la figure d'Abraham dans l'argumentation paulinienne sur la justification par la foi et un possible arrière-plan hébraïque dans la conception paulinienne de « δικαιοσύνη »**

#### III.3.4.1. Introduction

On peut aisément observer que, dans sa démonstration sur l'impossibilité de la justification par les œuvres de la Loi et sur la nécessité de la justification par la foi, Paul accorde un rôle central à la figure d'Abraham. Mais la question qui se pose ici est la suivante : Paul entend-il que les croyants devraient considérer Abraham comme un modèle, un prototype de justification par la foi qu'ils devraient imiter ou bien veut-il dire que les croyants héritent (en Christ) de la justification par la foi en tant que postérité d'Abraham (et cohéritiers de Christ) ? En effet, Paul consacre l'ensemble du chapitre 4 de l'épître aux Romains à développer ce que représente Abraham dans la signification de la justification par la foi. L'idée essentielle de ce passage est que la justice a été imputée à Abraham à cause de sa foi et que ses enfants (qui sont ceux qui ont la foi Christ, qu'ils soient Juifs ou païens) héritent de la justification par la foi d'Abraham. Il est donc capital de noter que, dans ce passage, Abraham n'est pas présenté comme un exemple ou une illustration de la justification par la foi que ceux qui veulent être justifiés devraient imiter. L'idée que Paul exprime dans ce passage est que la foi d'Abraham, la justice qui lui a été imputée et la promesse qui lui a été faite

constituent l'acte fondateur duquel découle la justification par la foi de tous les croyants.

Ce que nous sommes en train d'expliquer ici est que, selon Paul, les croyants (Juifs et Païens) ont la foi et donc aussi la justification en tant qu'*héritiers* ou *postérité* d'Abraham : *cette foi et cette justice sont un héritage que les croyants détiennent de leur père Abraham*. Et, pour Paul, les héritiers d'Abraham ne sont pas (seulement) ceux qui descendent charnellement de la lignée d'Abraham, mais ce sont surtout ceux qui ont la foi d'Abraham (« *διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν, εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι, οὐ τῷ ἐκ τοῦ νόμου μόνον ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ [ὅς ἐστὶν πατὴρ πάντων ἡμῶν]* » v. 16). La foi est donc ici, pour Paul, le signe d'appartenance à la descendance ou à la grande famille des héritiers d'Abraham. *Abraham est donc celui en qui la justification par la foi a été conçue, et donc celui qui a été établi père de tous les croyants, avant même que ceux-ci parviennent à l'existence* : « *Πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε] κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν θεοῦ τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* » (v. 17). Par conséquent, ce que Paul cherche à démontrer en Romains 4, c'est que *Dieu, en imputant justice à Abraham pour sa foi, avait déjà déclaré justes, en Abraham, tous les héritiers de celui-ci, c'est-à-dire ceux qui ont/auront la foi d'Abraham*. Et ceux-là, ce ne sont pas seulement les Juifs mais également tous les Païens qui auraient la foi d'Abraham. Répétons-le une fois de plus : *Paul ne présente pas – ou pas seulement – Abraham comme un prototype de l'homme justifié par la foi, mais Abraham est présenté chez Paul comme celui à travers qui la justice par la foi a été prononcée et duquel tous les croyants héritent la justice par la foi*. (« *Οὐκ ἐγράφη δὲ δι' αὐτὸν μόνον ὅτι ἐλογίσθη αὐτῷ, ἀλλὰ καὶ δι' ἡμᾶς οἷς μέλλει λογίζεσθαι, τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν* » v. 23-24).

On pourrait a priori penser que cette place primordiale accordée à Abraham diminue la valeur de l'œuvre du Christ dans la justification des croyants, mais bien au contraire. La référence à Abraham est pour Paul une manière de confirmer *le rôle du Christ comme celui en qui la promesse faite à Abraham s'accomplit pleinement*. En effet, dans le chapitre 3 de l'épître aux Galates, se référant, comme en Romains 4, à la

figure d'Abraham pour fonder sa démonstration sur la justification par la foi, Paul fait du Christ l'unique postérité d'Abraham à qui la promesse avait été faite : « τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐρρήθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ. οὐ λέγει, Καὶ τοῖς σπέρμασιν, ὡς ἐπὶ πολλῶν, ἀλλ' ὡς ἐφ' ἑνός, Καὶ τῷ σπέρματί σου, ὅς ἐστιν Χριστός » (Galates 3 :16). Les promesses qui ont été faites à Abraham et à sa postérité concernent donc directement Christ, en tant que seule postérité d'Abraham. En conséquence, Paul voit dans l'adoption des Païens en Christ l'accomplissement de la promesse faite à Abraham (« ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως » Galates 3 :14). Et les Païens, en raison de leur foi, deviennent donc maintenant les bénéficiaires de la bénédiction ou de la justice d'Abraham. Ce que nous voulons mettre en exergue ici est que, pour Paul, les Païens, parce qu'ils ont la foi en Jésus qui est l'unique postérité d'Abraham, deviennent fils d'Abraham. En effet, Paul formule ce principe sans aucune ambigüité : *il n'y a que ceux qui ont la foi en Jésus-Christ qui sont fils d'Abraham et qui peuvent, en raison de cette foi qu'ils partagent avec leur père Abraham, bénéficier de sa bénédiction ou de sa justice* (« καθὼς Ἀβραὰμ ἐπίστευσεν τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. Γινώσκετε ἄρα ὅτι οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοι υἱοὶ εἰσιν Ἀβραάμ » Galates 3 :6-7).

Au-delà de l'opposition entre justification par la foi et justification par les œuvres de la Loi, ce qu'il importe de noter ici, une fois de plus, c'est le rôle fondamental que joue la foi d'Abraham dans la démonstration paulinienne sur la justification par la foi. *Pour comprendre toute l'importance de la référence à la foi d'Abraham, il suffirait d'imaginer l'absence de cette référence dans la démonstration paulinienne et l'on se rendrait compte qu'il n'y reste presque plus rien, ou qu'il ne reste que des affirmations sans fondement.* Une deuxième remarque sur l'originalité de la démonstration paulinienne dans son usage de la foi d'Abraham est que celle-ci n'est pas, pour Paul, un simple modèle sur lequel il conviendrait de se calquer ; *mais la foi d'Abraham est exactement celle que ceux qui croient en Christ héritent d'Abraham.* Pour Paul, les croyants (et notamment les Païens) ne sont pas seulement fils d'Abraham parce qu'ils ont la foi, mais *ils ont la foi parce qu'ils sont fils*

*d'Abraham. Mieux encore, les croyants étaient déjà en Abraham quand celui-ci faisait preuve de foi et a reçu la justice et la promesse de bénédiction. Il est donc capital de noter que, pour Paul, les croyants étaient déjà justifiés et bénis en Abraham, par le moyen de la foi (« προῖδοῦσα δὲ ἡ γραφή ὅτι ἐκ πίστεως δικαιοῖ τὰ ἔθνη ὁ θεὸς προευηγγελίσατο τῷ Ἀβραάμ ὅτι Ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη » Galates 3 :8). De ce qui précède découle la nécessaire hypothèse selon laquelle une compréhension exacte de la signification de la justification par la foi nous oblige aussi à considérer la signification de la justice qui a été imputée à Abraham, à analyser le contexte dans lequel cette justice lui a été imputée et, plus largement, à comprendre le sens hébraïque du concept de justice<sup>447</sup>.*

### III.3.4.2. Le récit de Genèse 14-15 et la justice imputée à Abraham comme délivrance

Une première remarque qu'il conviendrait de faire d'emblée est que, à la lecture du texte de la Genèse que Paul reprend à son compte, l'on peut aisément réaliser que, en dehors de la citation de Genèse 15 :6 reprise assez fidèlement en Romains 4 :3 et en Galates 3 :6, Paul ne se sert de la référence à Abraham que pour le besoin de son argumentation. En effet, il paraît même étonnant que Paul ait majoré à ce point la foi d'Abraham alors que le texte de la Genèse insiste clairement sur le doute qui habitait Abraham lors de l'annonce de la promesse selon laquelle il aurait une postérité<sup>448</sup>. Par cette remarque, notre objectif n'est pas tant d'analyser le degré de fidélité avec lequel Paul cite le texte de la Genèse sur lequel il appuie sa démonstration que d'insister, une fois de plus, sur la dimension argumentative de la

<sup>447</sup> Pour une étude détaillée sur la foi d'Abraham, voir: Käsemann E. (1971), « The Faith of Abraham in Romans 4 », in *Perspectives on Paul*, pp. 79-101, Philadelphia; Hays R.B., (1985), « 'Have we found Abraham to be our Forefather according to the Flesh?' A Reconsideration of Romans 4:1 », *NovT* 27, 76-98.

<sup>448</sup> Voir le chapitre 17 du livre de la Genèse, notamment les versets 17-18. Non seulement ces versets s'avèrent troublants quant à l'extraordinaire foi imputée à Abraham, l'on se demanderait aussi, après la première intervention divine et la promesse au chapitre 15, pourquoi, au chapitre 16, il est dit qu'Abraham s'est laissé convaincre par sa femme d'avoir des enfants avec sa servante.



référence à Abraham dans le texte paulinien. Il apparaît donc que Paul se soucie moins de l'exactitude de ses citations que du rôle qu'elles sont censées jouer dans son argumentation.

Cette remarque étant faite rapidement, nous pouvons maintenant nous consacrer à notre premier objectif qui est de comprendre le sens et le contexte de la justice imputée à Abraham. En effet, en analysant le contexte dans lequel la justice a été imputée à Abraham, on peut observer, tout d'abord à la lecture de Genèse 14, qu'Abraham s'est trouvé dans une situation où il devait affronter l'hostilité de certains rois cupides qui voulaient s'accaparer les richesses de son frère ainsi que sa personne et sa famille. Ayant affronté et défait ses ennemis, Abraham reçoit la bénédiction de la part d'un certain Melchisédek, « sacrificateur du Dieu très haut ». Ce même Melchisédek bénit Dieu qui a livré les ennemis d'Abraham entre ses mains. Puis, le chapitre 15 commence de la manière suivante : « *Après ces événements*, la parole de l'Éternel fut adressée à Abram dans une vision, et il dit: Abram, *ne crains point; je suis ton bouclier*, et ta récompense sera très grande ». On voit bien ici que cette intervention divine se fait dans un contexte où Abraham affronte l'hostilité et qu'elle vise à le conforter.

Mais ce n'est pas tout : Abraham n'est pas seulement troublé par le fait qu'il doit faire face à des ennemis cupides, mais il apparaît que sa plus profonde préoccupation, voire sa tristesse, réside dans le fait qu'il se voit à la fin de ses jours sans aucune postérité. Il est important de noter ici que ce désarroi d'Abraham n'est pas sans lien avec la guerre dont il vient pourtant de sortir victorieux. Cette guerre a été occasionnée par des questions de richesses, de propriétés de biens ou d'esclaves, et il semble même qu'elle a une dimension familiale. Notons aussi qu'Abraham devait être relativement riche, tant en matière de possession d'esclaves (« il arma trois cent dix-huit de ses plus braves serviteurs, nés dans sa maison, et il poursuivit les rois jusqu'à Dan » Genèse 14 :14) que de richesses matérielles (« je ne prendrai rien de tout ce qui est à toi, pas même un fil, ni un cordon de soulier, afin que tu ne dises pas: J'ai enrichi Abram » Genèse 14 :23). L'on est en droit de supposer que, dans le contexte de ce conflit motivé par l'appât de richesses, Abraham devait être préoccupé

et attristé par le fait que, avec toutes ses richesses, il se voyait s'en aller sans laisser d'héritiers légitimes. C'est donc dans un contexte d'affliction et d'hostilité que se produit l'intervention divine qui donne lieu à la promesse de bénédiction et à l'imputation de justice à Abraham pour sa foi.

Rien dans ce contexte, en effet, ne nous autorise à voir une signification morale ou éthique à la mention de la justice attribuée ici à Abraham. Le seul endroit, dans ce contexte d'intervention divine et de bénédiction d'Abraham, qui pourrait donner lieu à l'idée selon laquelle le personnage d'Abraham a un certain sens de moralité est Genèse 14 :21-24 où, après sa victoire sur le roi de Sodome, ce dernier tente une négociation avec Abraham et lui suggère de prendre ses biens et de le laisser partir avec ses hommes (ses esclaves). Cependant, il est aisé de se rendre compte que, si Abraham refuse catégoriquement de se saisir des biens du roi de Sodome après l'avoir vaincu, ce n'est pas tant pour des raisons de moralité ou de justice que pour des raisons de fierté personnelle. Certes Abraham fait preuve de désintéressement, de grandeur d'âme ou de magnanimité, car la logique de la guerre voudrait qu'il se montre cupide ; et, d'ailleurs, le roi de Sodome ne s'attend pas à autre chose mais ne fait que tenter une négociation pour sauver les personnes qui l'accompagnent. Mais, selon ce récit, si Abraham refuse de prendre les biens du roi de Sodome c'est uniquement afin que celui-ci ne dise pas qu'il l'a enrichi (« *afin que tu ne dises pas: J'ai enrichi Abram* » Genèse 14 :23). On perçoit bien ici la possibilité qu'il existe entre ces seigneurs de guerre des rivalités de richesses et que le personnage d'Abraham, tel qu'il est présenté ici, refuse de s'accaparer des biens de son ennemi uniquement par fierté, et non pas pour des raisons de moralité.

D'ailleurs, cette interprétation se trouve appuyée par le fait que, dans sa négociation avec le roi de Sodome, Abraham avertit ce dernier qu'il devra uniquement consentir à ce que ses propres hommes, qui ont fait la guerre avec lui, puissent avoir leur part du butin et donc se partager une partie des richesses du roi de Sodome. L'exigence d'Abraham en faveur de ses propres hommes laisse donc entendre non seulement que ces derniers ne sont pas riches mais aussi que lui, qui

peut se permettre de se passer d'exercer un droit légitime dans la guerre (en tant que vainqueur, se saisir des biens du vaincu), est très riche. C'est d'ailleurs ce que confirme Genèse 13 :2. Mais plus important encore pour nous ici est le fait que, en se refusant de se saisir personnellement des biens du roi de Sodome et en autorisant ses hommes à en profiter, Abraham révèle clairement que son comportement désintéressé n'est pas motivé par des considérations de moralité ou de justice (légale) mais par sa fierté personnelle, afin d'empêcher le roi de Sodome d'avoir à dire : « j'ai enrichi Abram ».

Une fois donc écartée la possibilité d'interpréter la justice imputée à Abraham comme reliée à sa moralité, il convient d'insister une fois de plus sur le fait que cette justice est imputée à Abraham dans un contexte où celui-ci doit faire face à l'hostilité et est surtout affligé par le fait qu'il n'a pas de postérité. Il ne serait pas absurde de penser par ailleurs que l'intervention de Dieu qui, au chapitre 15, donne lieu à la consolation d'Abraham, à la promesse d'une postérité et à l'imputation de justice pour sa foi est le couronnement de l'intervention soudaine au chapitre 14 de Melchisédek, sacrificateur du Dieu très Haut, qui se prononce en ces termes : « Béni soit Abram par le Dieu Très Haut, maître du ciel et de la terre! Béni soit le Dieu Très Haut, *qui a livré tes ennemis entre tes mains!* » (vv. 19-20). De cette affirmation de Melchisédek, l'on peut déduire que la promesse de postérité et l'imputation de justice à Abraham au chapitre 15 constituent le couronnement d'une délivrance qui a commencé au chapitre 14 avec le fait que Dieu a livré les ennemis d'Abraham entre ses mains.

L'intervention divine au chapitre 15 apparaît donc comme une sorte de confirmation de la bénédiction prononcée par Melchisédek sur Abraham au chapitre 14. D'ailleurs, comme on peut le constater, au début du chapitre 15, Abraham, même après sa victoire triomphale sur ses ennemis, semble toujours affligé et dans la crainte. Comme si sa plus profonde préoccupation ne résidait pas dans le fait qu'il doit faire face à ses ennemis mais surtout dans le fait que, à son âge avancé, il n'a toujours pas de postérité. Comme si son vrai ennemi n'était pas le roi de Sodome qu'il vient de vaincre, mais surtout la stérilité de sa femme.

De ce point de vue, il est intéressant de noter que, dans ce passage, Abraham n'attend pas que Dieu lui fasse la promesse d'une postérité, mais qu'il en formule lui-même la demande (« Abram répondit: Seigneur Éternel, que me donneras-tu? Je m'en vais sans enfants; et l'héritier de ma maison, c'est Éliézer de Damas. Et Abram dit: Voici, tu ne m'as pas donné de postérité, et celui qui est né dans ma maison sera mon héritier »). Par conséquent, l'intervention divine au chapitre 15 a pour finalité non seulement de parachever la délivrance d'Abraham commencée au chapitre 14 mais aussi de lui apporter sa vraie délivrance, celle qui consiste en sa victoire sur la stérilité de sa femme et l'obtention d'une postérité.

#### III.3.4.3. Un possible arrière-plan hébraïque de l'usage paulinien de « δικαιοσύνη »

Si nous admettons la déduction selon laquelle la justice par la foi qui est attribuée à Abraham renvoie à sa délivrance non seulement de ses ennemis, mais surtout de la stérilité de sa femme et de sa crainte de devoir mourir sans aucune postérité à laquelle léguer son héritage, il convient de s'interroger sur la plausibilité d'une telle interprétation de la justice d'un point de vue lexical. Cette question consiste par ailleurs à s'interroger sur la possibilité que Paul puisse, au-delà de la référence à Abraham sur laquelle il appuie sa thèse de la justification par la foi, faire usage du terme « δικαιοσύνη », non pas selon son acception dans le grec classique, mais selon une certaine compréhension hébraïque de la notion de justice. L'hypothèse que nous envisageons ici consiste à dire qu'il pouvait arriver à Paul de faire usage de certains termes grecs provenant de la Septante pour exprimer des réalités qui, de par sa culture hébraïque, comportent un arrière-plan vétérotestamentaire et dont la signification fondamentale dans l'esprit hébraïque se trouve ainsi trahie par le fait que ces termes grecs étaient utilisés différemment dans la culture grecque classique<sup>449</sup>. Tel

---

<sup>449</sup> Sur cette question, voir: Hill D. (1967), *Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms*, Cambridge.

pourrait donc être le sort du concept de la justice, exprimé par le terme « δικαιοσύνη », lequel, dans le grec classique, comme chez Aristote, se réfère à la vertu morale ou à la justice distributive et impartiale, mais qui, retrouvé dans la Septante comme la traduction de l'hébreu « *sedeq* » ou « *s<sup>e</sup>daqâ* », renvoyait à une toute autre réalité.

C'est ainsi que, insistant sur les glissements de sens et les interprétations erronées auxquels donne lieu la traduction de la Bible hébraïque en grec dans la Septante, Alister McGrath souligne que, même si la signification précise du graphème hébraïque « *sdq* » est assez obscure, il apparaît que le sens fondamental renvoie à la « conformité à une norme » ou à un ordre juste des choses<sup>450</sup>. Un acte de justice consisterait donc à maintenir ou à rétablir cet ordre juste. D'où le fait que, si certaines occurrences de « *s<sup>e</sup>daqâ* » renvoient à la justice distributive ou impartiale (traiter chacun selon son mérite), de nombreuses autres expriment le fait que l'ordre juste des choses a été rétabli, et notamment le fait que les pauvres, les faibles ou les persécutés ont été secourus et délivrés. C'est en ce sens que, se référant au cantique de Débora en Juges 5 :1-31, McGrath attire l'attention sur le fait que la signification la plus ancienne de « *s<sup>e</sup>daqâ* » apparaît être « victoire »<sup>451</sup>. On voit, en effet, dans ce passage qu'il s'agit d'une célébration de l'action divine en faveur d'Israël, et que cette action divine consiste en ce que Dieu rend justice ou accomplit un bienfait en faveur de son peuple. On peut observer que, en Juges 5 :11, il est question des « actes justes du Seigneur » (ce qui peut être aussi traduit par « justification »), c'est-à-dire de l'action divine en vue de défendre et de délivrer son peuple, en lui donnant victoire sur ses ennemis. *La justification peut donc être perçue dans ce passage comme l'action divine délivrant Israël de la menace d'un ennemi.* Et la victoire triomphante d'Israël sur ses ennemis était considérée comme une action juste de la part de Dieu ou comme

---

<sup>450</sup> McGrath A.E. (1986), *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification, vol. I, From the Beginnings to 1500*, London, p. 6. Pour la critique de l'approche étymologique voir: Barr J. (1961), *The Semantic of Biblical Language*, Oxford; Moravcsik J.M.E. (1981), « How Words get their Meanings? », *Journal of Philosophy* 78, pp. 5-24.

<sup>451</sup> McGrath renvoie ici en note à Wildeboer G. (1902), « Die älteste Bedeutung des Stammes *sdq* », *ZAW* 22, pp. 167-169.

*une manifestation de la justice divine, celle-ci étant comprise comme une marque de la fidélité de Dieu à son alliance de délivrer son peuple.*

Il est important de comprendre ici que la manifestation de la justice divine se fait dans le cadre d'une alliance avec Israël où Dieu s'engage à le délivrer de son sort. C'est en ce sens que McGrath souligne que « *s<sup>e</sup>daqâ* » se réfère, dans son sens fondamental, à une relation réelle entre deux personnes, et que la relation que suppose le terme « *s<sup>e</sup>daqâ* » dans l'Ancien Testament représente l'alliance de Dieu avec Israël.<sup>452</sup> Si, d'un côté, cette alliance suppose qu'Israël se montre fidèle à l'égard de Dieu, elle suppose aussi, d'un autre côté, *l'engagement de Dieu à délivrer Israël de ses ennemis*. Dans le même sens, en s'appuyant sur Gremer<sup>453</sup>, McGrath souligne *la dimension sotériologique du concept « s<sup>e</sup>daqâ »*. Il illustre cette idée avec Deutéro-Esaïe 46 :13 et 56 :1 où les termes « justice » et « salut » se succèdent comme s'ils étaient équivalents : « *Mon salut* ne tardera pas à venir, et *ma justice* à se manifester ». Si l'on ne peut pas déduire de ce passage que les concepts « justice » et « salut » sont synonymes, on peut au moins observer qu'ils sont étroitement associés. *La manifestation de la justice divine envers Israël consiste donc en ce que Dieu intervient pour apporter son salut à son peuple*<sup>454</sup>.

De même, McGrath souligne que le verbe hébreu « *hasdîq* », lequel a été rendu dans la Septante par « *dikaioun* », ne signifie pas « justifier » dans le sens de punir ou de condamner, mais dans le sens de « défendre », « acquitter » ou encore « déclarer juste ». Si donc, dans le grec classique, « *dikaioun* » signifie le plus souvent faire justice dans le sens de punir le coupable, son équivalent hébraïque renvoie fondamentalement à l'idée d'acquiescement ou au fait de ne pas tenir compte de la

<sup>452</sup> McGrath A.E. (1986), *Iustitia Dei : A History of the Christian Doctrine of Justification, vol. I, From the Beginnings to 1500*, London, p. 8. Sur cette question, McGrath s'appuie sur Gremer H. (1899), *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen*, Gütersloh.

<sup>453</sup> Gremer H. (1899), *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen*, Gütersloh.

<sup>454</sup> Voir aussi Whitley S.F. (1972), « Deutero-Esaiah's Interpretation of *Sedeq* », *Vetus Testamentum* 22, pp. 460-475. Whitley conclut que le concept *sedeq* est utilisé dans Deutéro-Esaïe pour exprimer les nombreux aspects de la puissance et de l'influence de Yahvé. p. 475.

culpabilité d'un individu. Dans le même sens, Dodd<sup>455</sup>, indiquant qu'il pouvait arriver à Paul d'utiliser un terme grec provenant de la Septante avec son arrière-plan vétérotestamentaire et sa connotation hébraïque, suggère que la signification première du verbe « *hasdîq* » ou « *tsadhaq* » semble être « être dans le juste » plutôt qu'« être juste ». De plus, Dodd attire l'attention sur le fait que la forme causative de ce verbe, « *hitsdiq* », que l'on traduit généralement par « justifier » ou « rendre juste », signifie littéralement « mettre dans le juste », dans le sens de donner réparation à une personne qui a souffert injustement<sup>456</sup>. C'est ainsi qu'un juge pouvait être qualifié de juste (« *dikaios* »), non pas parce qu'il respectait des principes moraux, mais parce qu'il défendait la cause de victimes. Sa justice se révélait en ce qu'il rendait justice ou accordait réparation à ceux qui étaient victimes d'un méfait. Dodd appuie aussi cette suggestion sur le fait que, dans le judaïsme, Dieu était perçu comme celui qui rendait justice et auprès de qui son peuple opprimé recherchait la délivrance. Il se réfère ainsi à Daniel 4 :17 pour appuyer l'idée selon laquelle la pensée dominante dans le judaïsme était que, si, dans le temps présent, la cause du juste est piétinée, il se produira, par le bras du Seigneur, l'anéantissement du mal et l'établissement du bien dans le temps à venir<sup>457</sup>.

Dans le même sens, Dodd voit un possible rapprochement entre cette conception de la justice et celle exprimée dans les béatitudes, où il est question d'espérance pour « ceux qui ont faim et soif de la justice » (Mt 5 : 6). En effet, alors que ce verset pourrait être compris par un Grec comme comportant une dimension morale, c'est-à-dire le fait d'avoir un désir ardent d'être juste, de faire le bien, le même verset, dans la tradition juïque, serait compris comme le fait d'attendre impatiemment le rétablissement de la justice, le triomphe de ceux qui sont injustement opprimés. De même, Dodd voit dans Luc 18 :7, où il est dit que Dieu rendra justice à ceux qui l'implorant jour et nuit, une possible référence à *cette conception de la justice dans la tradition juïve, c'est-à-dire secourir et délivrer le malheureux*<sup>458</sup>.

<sup>455</sup> Dodd C.H. (1932), *The Epistle of Paul to the Romans*, London.

<sup>456</sup> Dodd C.H. (1932), *The Epistle of Paul to the Romans*, London, p. 10.

<sup>457</sup> Dodd C.H. (1932), *The Epistle of Paul to the Romans*, London, p. 12.

<sup>458</sup> Dodd C.H. (1932), *The Epistle of Paul to the Romans*, London, p. 12.

Mettant cette interprétation de la justice de Dieu en relation avec l'épître aux Romains, Dodd suggère que, par l'affirmation selon laquelle « la justice de Dieu est révélée (ou est en train d'être révélée) » (1 :17), *Paul entend que, avec l'avènement du Christ, nous sommes entrés dans un processus où ceux qui étaient opprimés sous l'empire du mal sont maintenant défendus et délivrés*. Dodd déduit ainsi que, selon Paul, la révélation de la justice divine dans l'Évangile par la mort et la résurrection de Jésus-Christ est la réponse de Dieu à l'aspiration des prophètes à la défense du juste contre le mal. L'affirmation selon laquelle « la justice de Dieu est révélée » signifierait que Dieu est en train d'agir dans l'histoire humaine. Ainsi, « δικαιοσύνη », chez Paul, revêt non seulement un caractère moral mais relève aussi et surtout de l'usage de ce terme dans son arrière-plan hébraïque en tant qu'acte ou activité. *La révélation de la justice divine serait donc l'acte divin par lequel justice et délivrance sont données à l'homme contre l'empire du mal*<sup>459</sup>.

Il s'ensuit, selon Dodd, que *Paul ne conçoit pas « δικαιοσύνη » en tant qu'attribut de Dieu ou de son peuple, mais comme un acte par lequel Dieu intervient dans l'histoire pour délivrer l'homme de l'empire du mal*. Et Dodd de conclure que « δικαιοσύνη » renvoie à un acte de réparation, et signifie non seulement *le fait que Dieu délivre son peuple de toutes sortes de mauvaises oppressions, mais aussi et surtout du péché*. Par ailleurs, tout en faisant des rapprochements avec le livre d'Ésaïe, Dodd suggère que Paul, après avoir montré la nécessité de la délivrance divine en décrivant le genre humain (voire le monde ou toute la création) comme étant placé sous l'empire du péché (1 :18 – 3 :20), présente la révélation de la justice de Dieu en trois étapes<sup>460</sup> : tout d'abord, Dieu justifie les croyants en les plaçant dans « le juste » (Rom 3 :21-4 :25 // Es 45 :25) ; ensuite, il les délivre/sauve de la puissance et de la domination du péché (Rom 5-8 // Es 46 :13, 51 :5) ; enfin, il leur révèle pleinement sa justice dans la vie bonne (Rom 12-15 // Es 51 :7, 55 :7)<sup>461</sup>.

<sup>459</sup> Dodd C.H. (1932), *The Epistle of Paul to the Romans*, London, p. 13.

<sup>460</sup> Dodd C.H. (1932), *The Epistle of Paul to the Romans*, London, p. 13.

<sup>461</sup> Notons que d'autres commentateurs, analysant l'enracinement du concept « δικαιοσύνη » chez Paul dans l'Ancien Testament et reconnaissant la dimension de salut et de délivrance que ce terme suppose dans la tradition hébraïque, n'ont pourtant pas privilégié cette dimension, l'estimant insuffisant pour rendre compte de la signification de « δικαιοσύνη » chez Paul. C'est le cas de Ziesler J.A. (1972), *The*



#### III.3.4.4. Une possible influence du corpus psalmodique dans la conception paulinienne de la justice divine

Tout en nous inscrivant dans cette interprétation de la justice divine comme délivrance du croyant de l'empire du péché, nous suggérons d'explorer l'hypothèse selon laquelle Paul s'est inspiré particulièrement du corpus psalmodique dans l'élaboration de sa thèse sur la justice par la foi. Ce détour par le corpus psalmodique pour comprendre la conception paulinienne de la justice divine s'avère d'autant plus nécessaire que Paul lui-même, dans l'épître aux Romains, a recours à un psaume de David pour expliquer ce qu'il entend par la justice par la foi et sans les œuvres. En effet, il est important d'observer que Paul, dans son explication sur la justice par la foi en Romains 4, outre l'utilisation de la figure d'Abraham, se réfère à David pour définir la justice par la foi comme *le bonheur* de « ceux dont *les iniquités sont pardonnées, et dont les péchés sont couverts* », et comme *le bonheur* de « l'homme à qui *le Seigneur n'impute pas son péché* » (« καθάπερ καὶ Δαυὶδ λέγει τὸν μακαρισμὸν τοῦ ἀνθρώπου ὃ ὁ θεὸς λογίζεται δικαιοσύνην χωρὶς ἔργων, Μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι· μακάριος ἀνὴρ ὃς οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν. » vv. 6-8). Une première remarque à faire sur cette citation de la Septante du Psaume 32 :1-2a<sup>462</sup> est que, alors qu'il n'est pas directement fait mention de la justice dans ce psaume, Paul met la justice par la foi directement en lien avec le péché. On pourrait s'attendre aussi à ce qu'il caractérise la justice par le fait qu'un homme ne pèche pas ou fait le bien, et donc par l'absence de péché, mais, en choisissant cette citation, il la définit par le fait que le péché est pardonné, est couvert

---

*Meaning of Righteousness in Paul : A Linguistic and Theological Investigation*, Cambridge.

<sup>462</sup> Il est très important de noter que, en Romains 4 :7-8, Paul cite littéralement le texte de la Septante, à la fois dans les termes utilisés et dans leur ordre.

ou n'est pas imputé. Il ne s'agit donc pas d'absence de péché, mais de non-imputation du péché. On peut déjà noter que le passage du Psaume 32, utilisé par Paul en Romains 4 pour décrire la justification par la foi, nous parle de l'homme qui commet des iniquités ou des péchés, mais dont les iniquités sont couvertes et à qui le péché n'est pas imputé. Par conséquent, il nous semble qu'on est autorisé à penser que, *pour Paul, l'homme justifié par la foi reste un homme pécheur (qui n'est pas à l'abri du péché), mais que le péché ne lui est pas imputé.*

Il est intéressant d'observer que, dans cette affirmation davidique que Paul puise dans la Septante de façon littérale et sans la moindre modification ni dans les termes utilisés ni dans leur ordre, il est question des iniquités qui sont pardonnées et des péchés qui sont couverts (« Μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι » v. 7). Si le concept de péché, chez Paul, comporte un aspect générique, il est permis de penser ici que, dans cette affirmation davidique que Paul fait sienne, il y a une relation d'équivalence ou de synonymie entre les péchés qui sont couverts (« ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι » au pluriel) et les iniquités pardonnées (« ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι »). Une des interprétations possible est que le pardon des péchés ne signifie pas que ceux-ci sont annihilés, mais qu'ils sont « couverts », c'est-à-dire que le péché subsiste mais que Dieu a décidé de ne pas le voir (de le couvrir). D'où l'ajout ou la précision au verset 8 : ce bonheur est celui de « l'homme à qui le Seigneur n'impute pas son péché (« μακάριος ἄνθρωπος οὗ οὐ μὴ λογίσῃται κύριος ἁμαρτίαν »). S'il y a une relation d'équivalence ou de synonymie entre les trois affirmations, pourquoi donc cette répétition ? Est-ce l'effet de l'expression de l'exultation de l'homme à qui le péché n'est pas imputé ? Et pourquoi tant d'exultation, tant de bonheur du fait que le péché n'est pas imputé ?

Pour comprendre la relation entre la non-imputation du péché et l'exultation ou le bonheur qui en résulte, il est nécessaire de considérer le contexte dans lequel David tient ces affirmations et, notamment, la perception davidique du péché. Si on se limite au Psaume 32 où David exprime, sous forme de cantique, le bonheur qu'il trouve (ou espère trouver) dans le pardon, on peut observer que, après avoir formulé dans les deux premiers versets le bonheur résultant de la non-imputation des péchés,

le psalmiste exprime, à partir du verset 7, ses sentiments avec d'autres termes, lesquels laissent entendre qu'il conçoit la non-imputation du péché comme *une délivrance qui résulte de sa confiance en Dieu* : « Tu es un *asile* pour moi, tu me *garantis de la détresse*, tu m'entoures de *chants de délivrance* [...] celui qui se confie en l'Éternel est environné de sa *grâce* ». Il apparaît donc que David conçoit le péché comme un oppresseur qui le plonge dans la détresse et duquel il trouve la délivrance de par sa confiance en Dieu. Cette conception davidique du péché apparaît encore plus clairement quand on considère le Psaume 51 où, réclamant la grâce divine pour avoir pris la femme d'Urie et provoqué la mort de celui-ci, le roi formule sa prière en ces termes : « Je reconnais mes transgressions, et *mon péché est constamment devant moi...* (51:5) O Dieu, *Dieu de mon salut! Délivre-moi du sang versé...* (51:16). On peut donc comprendre ici que le psalmiste, en insistant sur le fait que son péché est *constamment devant lui, entend que ce péché n'est pas couvert* ou n'est pas encore pardonné, qu'il se sent donc *accablé, opprimé par la vue du péché (qui est devant lui)*, et qu'il veut trouver la délivrance auprès du Dieu de son salut.

Par ailleurs, il est intéressant de noter que, dans ce même Psaume 51, David demande à Dieu de ne pas le punir dans sa colère (v. 1) et, en même temps, reconnaissant son péché, espère le jugement et la sentence de Dieu : « J'ai péché contre toi seul, Et j'ai fait ce qui est mal à tes yeux, en sorte que tu seras *juste dans ta sentence, sans reproche dans ton jugement...* ». De manière apparemment paradoxale, David espère et réclame le jugement de Dieu sur son péché. On pourrait s'attendre, en effet, à ce qu'il redoute le jugement divin, car, compte tenu de son péché, le jugement, logiquement, ne saurait être en sa faveur, et la sentence ne devrait que le condamner. Mais, contre cette logique, on voit que David espère le jugement et réclame la sentence divine comme si sa délivrance devrait en découler. Comme si, une fois qu'il a réclamé le secours divin dans son accablement par le péché, Dieu ne saurait, dans sa justice, que prononcer un jugement en sa faveur, *c'est-à-dire le délivrer du poids de son péché*. Comme si, comme Paul le laisse entendre en Romains 3 : 3-8, l'injustice (morale) de David était l'occasion de *la manifestation de la justice de Dieu, laquelle consiste dans le rétablissement, la délivrance et le salut du pécheur*.

Au-delà de la relation entre la justice de Dieu et la délivrance du péché, on trouve aussi dans les Psaumes, de façon omniprésente, *une conception de la justice de Dieu comme délivrance du malheureux, du pauvre, de l'homme opprimé ou persécuté*. Il apparaît que *l'essence même de la justice de Dieu consiste à secourir, délivrer et sauver le malheureux*. Ainsi, le Psaume 22 : « <sup>5</sup>En toi se confiaient nos pères; Ils se confiaient, et *tu les délivrais*. <sup>6</sup>Ils criaient à toi, et *ils étaient sauvés*...<sup>31</sup> ...On parlera du Seigneur à la génération future. Quand elle viendra, elle annoncera *sa justice*, elle annoncera son œuvre au peuple nouveau-né » ; le Psaume 35 : « <sup>1</sup>Éternel! Défends-moi contre mes adversaires,... <sup>3</sup>Dis à mon âme: Je suis ton *salut*!... <sup>10</sup>Tous mes os diront: Éternel! Qui peut, comme toi, *délivrer le malheureux* d'un plus fort que lui, Le malheureux et le pauvre de celui qui le dépouille?...<sup>23</sup>Réveille-toi, réveille-toi pour *me faire justice*! Mon Dieu et mon Seigneur, défends ma cause! <sup>24</sup>*Juge-moi selon ta justice*...<sup>28</sup>*Et ma langue célébrera ta justice*... » ; le Psaume 40 : « <sup>10</sup>J'annonce *la justice* dans la grande assemblée... <sup>11</sup>Je ne retiens pas dans mon cœur *ta justice*, je publie *ta vérité et ton salut*; *Je ne cache pas ta bonté et ta fidélité*... <sup>18</sup>Moi, je suis *pauvre et indigent*; Mais le Seigneur pense à moi. Tu es *mon aide et mon libérateur*... » ; le Psaume 50 : « <sup>6</sup>Et les cieux publieront *sa justice*, car *c'est Dieu qui est juge*.... <sup>15</sup>Et *invoque-moi au jour de la détresse*; *Je te délivrerai*... » ; le Psaume 71 : « <sup>1</sup>Éternel! Je cherche en toi mon refuge: Que jamais je ne sois confondu! <sup>2</sup>*Dans ta justice, sauve-moi et délivre-moi!* Incline vers moi ton oreille, et secours-moi! [...] <sup>4</sup>Mon Dieu, *délivre-moi* de la main du méchant...! » ; le Psaume 72 : « <sup>1</sup>O Dieu, donne *tes jugements* au roi, et *ta justice* au fils du roi! <sup>2</sup>*Il jugera* ton peuple avec *justice*, Et *tes malheureux avec équité*... <sup>12</sup>Car *il délivrera le pauvre qui crie, et le malheureux qui n'a point d'aide*. <sup>13</sup>*Il aura pitié du misérable et de l'indigent, et il sauvera la vie des pauvres*; <sup>14</sup>*Il les affranchira de l'oppression et de la violence* » ; le Psaume 82 : « <sup>3</sup>*Rendez justice au faible et à l'orphelin, faites droit au malheureux et au pauvre*, <sup>4</sup>*Sauvez le misérable et l'indigent, Délivrez-les de la main des méchants* » ; le Psaume 111 : « <sup>7</sup>Les œuvres de ses mains sont *fidélité et justice*...<sup>9</sup>Il a envoyé *la délivrance à son peuple*... » ; le Psaume 112 : « <sup>9</sup>Il fait des largesses, il donne aux *indigents*; *Sa justice* subsiste à jamais... » ; le Psaume 140 : « <sup>13</sup>Je sais que l'Éternel *fait droit au*

*misérable, justice aux indigents* ».

Mais plus important encore pour nous est l'idée selon laquelle la justice divine s'exerce en faveur du pauvre, du misérable ou du persécuté non pas parce que celui-ci est juste ou le mérite, mais parce que *Dieu, dans sa justice, sa grâce, sa fidélité ou sa bonté, a pitié de lui, ne tient pas compte de ses péchés, le délivre et le sauve*. Ainsi le Psaume 4 : « <sup>2</sup>Quand je crie, réponds-moi, *Dieu de ma justice!* Quand je suis dans la détresse, sauve-moi! *Aie pitié de moi, écoute ma prière!* » ; le Psaume 25 : « <sup>2</sup>Mon Dieu! En toi je me confie: que je ne sois pas couvert de honte! Que mes ennemis ne se réjouissent pas à mon sujet!...<sup>7</sup>*Ne te souviens pas des fautes de ma jeunesse ni de mes transgressions; Souviens-toi de moi selon ta miséricorde, A cause de ta bonté, ô Éternel!*...<sup>16</sup>*Regarde-moi et aie pitié de moi, Car je suis abandonné et malheureux.*<sup>17</sup>Les angoisses de mon cœur augmentent; Tire-moi de ma détresse. <sup>18</sup>*Vois ma misère et ma peine, Et pardonne tous mes péchés...*<sup>22</sup>*O Dieu! Délivre Israël de toutes ses détresses!* » ; le Psaume 31 : « <sup>2</sup>Éternel! Je cherche en toi mon refuge: Que jamais je ne sois confondu! *Délivre-moi dans ta justice!*... (31:17) Fais luire ta face sur ton serviteur, *sauve-moi par ta grâce!* » ; le Psaume 79 : « <sup>9</sup>*Secours-nous, Dieu de notre salut, pour la gloire de ton nom! Délivre-nous, et pardonne nos péchés, à cause de ton nom!*... » ; le Psaume 143 où l'on retrouve l'affirmation paulinienne de Romains 3 selon laquelle personne n'est juste, mais que Dieu, dans sa fidélité, sa justice, exauce et délivre : « <sup>1</sup>Éternel, écoute ma prière, prête l'oreille à mes supplications! *Exauce-moi dans ta fidélité, dans ta justice!* <sup>2</sup>*N'entre pas en jugement avec ton serviteur! Car aucun vivant n'est juste devant toi.*<sup>11</sup>*A cause de ton nom, Éternel, rends-moi la vie! Dans ta justice, retire mon âme de la détresse!*... ».

La dernière série de textes psalmodiques montre que, même quand la justice divine se manifeste pour la délivrance du malheureux, de l'homme en détresse ou persécuté, celui-ci n'est pas délivré parce qu'il est essentiellement juste (moralement ou juridiquement), mais il obtient cette délivrance par grâce, en raison de la fidélité et de la justice de Dieu. Il obtient cette délivrance, non pas par mérite, mais parce que Dieu ne tient pas compte de ses transgressions, parce que Dieu n'impute pas à l'homme le péché. Et Paul ne dit pas autre chose quand il affirme en Romains 5 :6-8

que « Dieu prouve son amour envers nous quand nous étions encore des pécheurs » et que Christ est mort, non pas pour des justes ou des hommes de bien, mais pour des impies. Si l'on revient maintenant à l'affirmation davidique que Paul reprend à son compte en Romains 4, l'on comprend mieux le sens de ce bonheur, de cette exultation de « l'homme à qui Dieu n'impute pas le péché ». Le bonheur de cet homme est si intense notamment en raison du fait qu'il *bénéficie d'une délivrance imméritée, mais accordée par grâce*. Mais cela nous permet de comprendre également *l'expression de l'exultation, de la réjouissance, de la victoire, du triomphe, de la gloire ou de l'autoglorification présentée par Paul en Romains 5 :1-11, et, parallèlement, en Romains 8 : 28-39*.

Comme nous avons eu l'occasion de le souligner, Paul présente en Romains 5 : 1-11 les conséquences ou les avantages de la justification des croyants. Parmi ces avantages, outre le passage d'une situation d'inimitié à une situation pacifique dans leur relation avec Dieu (vv. 1, 10a), les croyants ont obtenu, par la mort du Christ, la réconciliation avec Dieu (vv. 10b et 11), et, bien plus, ils ont aussi obtenu, par sa vie (sa résurrection), le salut (v. 10c). Dans ce contexte de réjouissance, ce salut est à prendre au sens de délivrance, de « victoire dans l'épreuve » (v. 4). On peut, en effet, observer que Paul porte l'expression de cette exultation à son climax, son summum, en insistant sur le fait qu'il s'agit d'une faveur, d'une grâce, et aussi sur le fait que l'action divine en notre faveur semble même déraisonnable, dépassant toute logique humaine<sup>463</sup>. En effet, soulignant l'aspect extraordinaire de l'œuvre divine, Paul précise que Christ est mort pour nous, non pas parce que nous sommes des justes ou des gens de bien, mais en dépit du fait que nous étions encore pécheurs ou des impies (vv. 6-8). *En justifiant l'homme impie, Dieu a donc renversé l'ordre des valeurs et confondu la sagesse humaine, car le salut et la délivrance résultant de l'action divine s'avèrent d'autant plus extraordinaires que cela relève de l'inconcevable pour la logique humaine, à la limite du scandale et de la folie (pour l'incroyant juif et grec)*.

---

<sup>463</sup> L'on peut comparer l'inconcevabilité de l'action divine par la logique humaine avec les affirmations pauliniennes en 1 Corinthiens 1 : 18-25 selon lesquelles « il a plu à Dieu de sauver les Païens par la folie de la prédication », que la prédication de Christ crucifié est puissance de Dieu pour les appelés (tant Juifs que Grecs), mais qu'elle est aussi scandale pour le Juif et folie pour le Grec.

Cette action divine produit une exultation surhumaine qui transporte les croyants justifiés ou délivrés dans une dimension de ferveur, de persévérance, de confiance dans la victoire, et qui les amène à ne plus être abattus par les afflictions, mais, bien au contraire, à s'en réjouir ou s'en glorifier dans l'espérance de la gloire de Dieu (vv. 2, 3), et aussi à se glorifier dans le fait qu'ils trouvent maintenant en Jésus-Christ leur Sauveur (v. 11).

De même, l'on retrouve également en Romains 8 : 28-39 *cette dimension surhumaine de triomphe, de « super-victoire » et de l'assurance de l'invincibilité qui résulte d'un seul fait : nous avons reçu notre justification du « Dieu qui justifie »* (v. 33), qui a livré son Fils pour nous et qui, certainement, nous donnera « toutes choses avec Lui » (v. 32). Mais mieux encore, ici aussi l'action divine de justification s'accompagne de la glorification. En effet, après avoir exposé le fait que la filiation ou l'adoption résulte de la réception de l'Esprit, et aussi le fait que, de cette adoption, résulte la glorification des croyants avec Christ (Romains 8 : 14-17), Paul affirme, en Romains 8 : 30, que la justification ne se fait pas sans la glorification. Nous avons déjà insisté par ailleurs sur la relation de succession et de simultanéité entre la justification et la glorification, et aussi sur le fait que la glorification apparaît comme le couronnement dans le processus de la justification. La question qui nous intéresse maintenant est la suivante : s'il est possible que, comme nous l'avons montré, Paul s'inspire du corpus psalmodique pour élaborer sa conception de la justice divine, est-il aussi possible que le corpus psalmodique soit à l'origine de l'idée paulinienne selon laquelle la justification accompagne nécessairement la gloire ou la glorification ?

De ce point de vue, il est intéressant de retrouver dans le Psaume 149 la même idée de triomphe et d'exultation résultant du fait que Dieu a prononcé son jugement en faveur du malheureux. En effet, au verset 4 par exemple, le psalmiste affirme très précisément que le Seigneur « *exaltera le pauvre dans la salut* » (« ὑψώσει πρᾶξις ἐν σωτηρίᾳ »). Le malheureux qui sera *sauvé* ou *délivré* sera aussi *exalté*. Mieux encore, le psalmiste enchaîne par une série d'exclamations qui expriment la même idée de triomphe, d'autoglorification que l'on retrouve en Romains 5 :1-11, ou l'idée de super-victoire formulée en 8 :31-39 : « <sup>5</sup>Que les fidèles triomphent dans la gloire,

*qu'ils poussent des cris de joie sur leur couche!* <sup>6</sup>*Que les louanges de Dieu soient dans leur bouche...* <sup>9</sup>*Pour exécuter ... le jugement qui est écrit! C'est une gloire pour tous ses fidèles* ». On peut observer que, dans le psaume 149 :5a, le triomphe dans l'auto-glorification s'exprime par un lexique similaire (« *καυχήσονται ὅσοι ἐν δόξῃ* ») à celui de Romains 5 :2 (« *καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* »). De plus, il est capital de noter que, dans le Psaume 149 comme en Romains 5 :1-11 et 8:31-39, en dépit de l'atmosphère de triomphe, d'exultation et d'auto-glorification, l'on est toujours dans un contexte d'hostilité où les bénéficiaires de la justice ou de la délivrance divine doivent persévérer, espérer et prendre possession de la victoire qui leur est déjà acquise. C'est en ce sens que, en Romains 5 :1-11, les croyants, ayant été justifiés, délivrés (v. 1), et ayant l'assurance du salut (v. 10), exultent et se glorifient dans les afflictions, lesquelles produisent la persévérance qui donne la victoire dans l'épreuve, et cette victoire l'espérance. De même, dans le Psaume 149, le triomphe et l'exultation se produisent dans un contexte d'hostilité, d'afflictions, d'épreuves.

S'agissant de l'autoglorification dans les afflictions, il est intéressant de noter que cette idée se retrouve également dans le corpus psalmodique. Dans le Psaume 56 (qui renvoie à la capture de David par les Philistins), le psalmiste s'exprime en ces termes : « <sup>2</sup>Aie pitié de moi, ô Dieu! Car des hommes me harcèlent; Tout le jour ils me font la guerre, ils me tourmentent... <sup>4</sup>*Je me glorifierai* en Dieu, en sa parole; Je me confie en Dieu, je ne crains rien: Que peuvent me faire des hommes?... <sup>10</sup>*Je me glorifierai* en Dieu, en sa parole, *je me glorifierai* en l'Éternel, en sa parole ». Même si le lexique utilisé ici dans la Septante pour exprimer l'autoglorification ou le triomphe est différent de celui qui est utilisé en Romains 5, il s'agit dans les deux cas de l'expression de la même idée de triomphe ou d'autoglorification, malgré l'adversité. Enfin, toutes ces similarités (et notamment le fait que Paul ait littéralement repris l'affirmation davidique du Psaume 32 en Romains 4 dans les mêmes termes et dans le même ordre) constituent un indice fort pour nous amener à conclure que l'apôtre était non seulement très familier du corpus psalmodique, mais aussi qu'il l'avait probablement à l'esprit dans l'élaboration de sa conception de la manifestation de la justice divine.



### III.3.5. Conclusion : La justification comme délivrance et glorification des croyants

Au terme de cette analyse sur la conception paulinienne de la justification, nous avons pu vérifier les trois hypothèses que nous avons formulées au départ, à savoir : qu'il est capital (1) de placer le concept de « δικαιοσύνη » dans le contexte de la dimension historico-logique de l'argumentation paulinienne, (2) de considérer « δικαιοσύνη » en tant qu'un pouvoir personnifié qui se présente comme à la fois l'antithèse et le suppléant du pouvoir asservissant qu'est le péché, et (3) de rendre raison de la place de la figure d'Abraham dans l'argumentation paulinienne sur la justification par la foi, tout en prenant en compte l'arrière-plan vétérotestamentaire de l'usage paulinien du terme « δικαιοσύνη ». Il importe maintenant de préciser en quoi la vérification de ces trois hypothèses contribue à forger notre vision sur la conception paulinienne de la justification.

L'intérêt de la première hypothèse est de montrer que, même si le discours paulinien est essentiellement argumentatif et se construit selon une certaine logique conduisant à la nécessité de la justification par la foi, *la pensée paulinienne suppose l'inscription de la justification dans une histoire*, dans le temps, et aussi dans la succession d'une série d'événements qui, à la fois, s'appellent et s'opposent mutuellement. C'est ainsi que nous avons montré que, selon Paul, la Loi mosaïque, au moins dans sa *fonction intentionnelle*, était censée contrer l'empire du péché et de la mort sévissant depuis Adam ; mais, il s'est avéré que sa *fonction effective* était de

vivifier et de faire multiplier le péché. Par l'abondance du péché qu'elle a occasionnée, la Loi a rendu nécessaire l'avènement du Christ et la surabondance de la grâce. D'où l'association à la fois temporelle, logique et antithétique du péché, de la Loi et de la grâce.

La deuxième hypothèse est d'une importance cruciale dans notre vision de la conception paulinienne de la justification. L'on ne saurait saisir tout le sens du concept paulinien de « δικαιοσύνη » si l'on omet le fait que, d'une part, Paul conçoit « δικαιοσύνη » en tant que pouvoir<sup>464</sup> antithétique de la puissance du péché, et, d'autre part, conçoit le péché comme un empire qui, non seulement, est ennemi de Dieu, mais aussi, dès le premier homme, Adam, envahit l'humanité, et, avec son corollaire, la mort, domine et asservit l'être humain. *L'on ne mesurera jamais suffisamment à quel point, selon Paul, la puissance asservissante du péché a, depuis Adam, dominé l'être humain et est toujours déterminée à le garder sous son emprise.* Et ce, quoique ce dernier puisse aspirer de toutes ses forces à en sortir (Romains 7 :7-25). Même la Loi, aussi sainte et spirituelle qu'elle puisse être, s'est avérée impuissante pour contrer la puissance du péché, et s'est même trouvée asservie ou vassalisée par le péché. Dès lors, Paul présente « δικαιοσύνη », la justification ou la manifestation de la justice divine en Jésus-Christ, comme l'unique recours contre l'asservissement au péché.

La troisième hypothèse est déterminante en ce qu'elle apparaît à la fois comme un fondement et une confirmation de la pensée paulinienne sur la justification. En effet, à la lecture de Romains 5 à 8, il est difficile de ne pas se rendre compte de l'omniprésence (42 occurrences) de la notion du péché, de sa domination (de l'intérieur et de l'extérieur) sur l'humanité, et aussi le fait que la libération de l'asservissement au péché, qui suppose le passage à l'esclavage de Dieu ou de la justice, est associée, de manière paradoxale, aux notions de souffrances, d'afflictions, de persévérance, d'espérance, de triomphe, de victoire et de gloire. *L'idée dominante qui se dégage du discours paulinien sur la justification dans Romains 5 à 8 est celle*

---

<sup>464</sup> Dodson J.R. (2008), *The "Powers" of Personification : rhetorical purpose in the book of Wisdom and the Letter to the Romans*, p. 155).

*de soulagement, de délivrance et de victoire dans l'affliction.* C'est en partant de cette idée que nous avons jugé nécessaire d'explorer la signification de la justice imputée à Abraham, laquelle joue un rôle déterminant dans l'argumentation paulinienne sur la justification par la foi.

C'est ainsi que nous avons montré que la justice qu'Abraham s'est vu imputer en raison de sa foi apparaît comme une délivrance de ses afflictions, lesquelles étaient notamment dues à l'absence d'héritiers face à des ennemis désireux de s'accaparer de ses biens. De là, nous avons procédé à une analyse lexicale et comparative entre le grec et l'hébreu pour montrer que Paul pouvait bien se servir du terme grec « δικαιοσύνη » avec sa connotation vétérotestamentaire retrouvée dans la Septante<sup>465</sup>, et que *l'une des significations dominantes de la notion de justice dans la tradition judaïque renvoie à l'intervention divine en faveur du malheureux pour lui apporter la délivrance*<sup>466</sup>, à l'instar d'Abraham. En outre, s'appuyant sur la citation du Psaume 32 :1-2a en Romains 4 :7-8, nous avons exploré la conception de la justice dans le corpus psalmodique. Cette démarche nous a permis non seulement de confirmer la signification de la justice divine comme délivrance du malheureux (et ce, malgré son injustice morale), mais aussi de comprendre la dimension de glorification ou d'auto-glorification, de triomphe et d'exultation associée à la justification dans l'épître aux Romains.

Nous pouvons maintenant observer que cette conception vétérotestamentaire de *la justice divine comme délivrance et glorification du malheureux*<sup>467</sup> se retrouve dans le texte paulinien, et notamment en Romains 5-8. En effet, nous avons montré que, pour Paul, l'humanité, depuis Adam, se trouve sous la domination du péché et de la mort, et que cette domination, loin d'être volontairement acceptée par l'être humain, lui a été imposée (il est esclave du péché du seul fait qu'il est fils d'Adam) et

---

<sup>465</sup> Hill D. (1967), *Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms*, Cambridge.

<sup>466</sup> Voir : Dodd C.H. (1932), *The Epistle of Paul to the Romans*, London, pp. 10-13; Barr J. (1961), *The Semantic of Biblical Language*, Oxford; Moravcsik J.M.E. (1981), « How Words get their Meanings? », *Journal of Philosophy* 78, 5-24.

<sup>467</sup> Voir notre analyse des psaumes ci-dessus, et notamment les psaumes 56 et surtout 149, dont nous rappelons ici le verset 4b : L'Éternel « *exalte le malheureux dans le salut* ».

est la cause de toutes sortes de souffrances. Notre interprétation est que *la manifestation de la justice divine en Jésus-Christ est le lieu de la libération de l'esclavage du péché* et que, selon Paul, *en Christ s'est produite la justification ou la délivrance de l'empire du péché*. Le corps du Christ crucifié constitue le lieu d'arrachement des croyants à l'empire du péché et leur transfert sous le pouvoir de Dieu et de la justice. Nous proposons de comprendre, dans ce contexte, « δικαιοσύνη » comme comportant une double dimension temporelle et locative : dimension temporelle parce qu'il s'agit du passage d'un ancien pouvoir à un nouveau pouvoir, le règne de la justice succédant dans le temps à l'empire du péché<sup>468</sup>; dimension locative parce qu'il est question de transfert, de passage d'un lieu à un autre, d'un empire à un autre, et, si bien que, pour Paul, ceux qui ont subi ce transfert, doivent se conformer aux principes du nouvel empire et se livrer entièrement et uniquement à l'obéissance de leur nouveau maître (Dieu ou la justice)<sup>469</sup>.

Par ailleurs, nous avons aussi insisté sur le fait que, pour Paul, dans sa conception de l'esclavage, la libération d'un esclave suppose le transfert d'un maître à l'autre, et n'est possible que sous le mode de rédemption. Or, en Romains 3 :24, Paul définit très clairement la justification comme étant « la rédemption (ou la délivrance) qui est en Jésus-Christ » (« δικαιοῦμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρόσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· »). Justifier pour Paul, c'est racheter ou délivrer de la domination de l'esclavage du péché. En effet, le concept de rédemption suppose qu'un esclave est racheté d'un ancien maître pour passer sous l'autorité d'un nouveau maître. Et cette rédemption suppose un prix, une rançon, car un esclave n'est pas libéré gratuitement et délibérément par son maître, sans aucune contrepartie. C'est

---

<sup>468</sup> On peut, en effet, observer que, même si certaines occurrences de « δικαιοσύνη » (au chapitre 6 notamment) comportent aussi une dimension morale et éthique, celle-ci semble secondaire ou du moins apparaît comme la conséquence du fait que les croyants ont été libérés de l'esclavage du péché pour passer sous le règne de la justice. Avant de référer à la moralité, « δικαιοσύνη » se présente ici comme étant un pouvoir qui a évincé l'empire du péché, un nouveau règne sous lequel vivent les croyants, et qui exige en conséquence qu'ils vivent conformément aux normes de ce nouveau règne. Par conséquent, il convient d'admettre que la délivrance que suppose que la justification peut secondairement comporter certaines implications éthiques.

<sup>469</sup> Voir : Feuillet A. (1970), « Les attaches bibliques des Antithèses pauliniennes dans la première partie de l'Épître aux Romains (1-8) », in *Mélanges bibliques en hommages au R.P. Bêda Rigaux*, éd. A. Descamps et A. de Halleux, pp. 323-349.

ainsi que Paul affirme que *l'œuvre divine de la justification a été réalisée au prix du sang de Jésus*, qui est « la victime propitiatoire » pour ceux qui ont la foi (« ὄν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων » Rom 4 :25). Cette même idée se retrouve en Romains 5 où Paul affirme que Christ est mort pour nous qui étions des pécheurs (« ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν » v. 8) et que nous sommes *justifiés par son sang* (« δικαιοθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ » v. 9). De même, en Romains 6, présentant la façon dont les croyants ont été libérés de l'esclavage du péché<sup>470</sup>, Paul insiste sur le fait que Christ (a payé une fois pour toutes) est « *mort au (pour le) péché une fois pour toutes* » (« ὁ γὰρ ἀπέθανεν, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ » v. 10).

Il convient aussi de relever que cette délivrance dans la justification revêt un aspect juridique, comme si elle résultait d'une sentence provenant d'un juge<sup>471</sup>. En effet, on peut observer que, en Romains 5 :18, opposant l'œuvre du Christ à l'œuvre d'Adam, Paul affirme que de l'offense d'Adam a résulté la condamnation (qui donne la mort) pour tous les hommes tandis que de l'acte de justice du Christ a résulté la justification qui donne la vie pour tous les hommes (« Ἄρα οὖν ὡς δι' ἑνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα, οὕτως καὶ δι' ἑνὸς δικαιώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς »). On voit donc que, dans ce texte, justification est opposée à condamnation, ce qui laisse entendre que celui qui bénéficie de la justification était déjà condamné. *La justification arrive donc comme une délivrance et comme un retour à la vie pour l'homme qui était déjà condamné à la mort dans l'esclavage du péché.*

Cette même notion de condamnation se retrouve au chapitre 8 où, après l'appel à la délivrance prononcé par l'homme malheureux en 7 :24 (« ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; »), l'apôtre enclenche

<sup>470</sup> Par participation à la mort du Christ : « ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ». Soulignons, une fois de plus, *l'usage du verbe « δικαίω » pour décrire la libération de l'esclavage du péché.*

<sup>471</sup> Nous rejoignons ici Luther et Bultmann dans leurs considérations sur l'aspect « forensique » de la justification chez Paul. Voir : Luther M. (1954), *Commentary on the Epistle to the Romans*, Grand Rapids, pp. 22-25. Bultmann R. (1951), *Theology of the New Testament*, New York, p. 272-279.

d'une manière solennelle par l'affirmation selon laquelle « il n'y a maintenant aucune condamnation pour ceux qui sont en Jésus-Christ » (« Οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ » 8 :1) en raison du fait que « la Loi de l'Esprit de vie en Jésus-Christ » les « a libérés de la Loi du péché et de la mort » (« ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἀμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου » 8 :2). On voit donc ici que *Paul lie directement la condamnation au péché et que la formulation solennelle de la délivrance de la condamnation au verset 1 est justifiée au verset 2 par la libération ou la délivrance du péché et de la mort*<sup>472</sup>.

De même, Paul reprend cette certitude de l'absence définitive de condamnation en 8 :34 (« τίς ὁ κατακρινῶν; » v. 34a), dans un contexte où l'on pourrait a priori penser que la condamnation pourrait venir de l'adversité humaine (de confrontations avec des adversaires humains). En effet, la condamnation est ici associée à la notion d'accusation (« τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν θεοῦ » v. 33a) et les versets 35 à 36 pourraient laisser entendre qu'il s'agit d'une adversité concrète,

---

<sup>472</sup> Cette note est ajoutée postérieurement à l'élaboration de notre interprétation de la justification comme délivrance, quand nous avons pris connaissance de l'existence de Campbell A.D. (2009), *The Deliverance of God: An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul*, Grand rapids. Dans cet ouvrage, l'auteur développe une thèse similaire à la nôtre à bien des égards, mais par une méthode complètement différente. En fait, paradoxalement, si Campbell consacre seulement une dizaine des 1200 pages de ce livre à Romains 5-8 et accorde une importance particulière à Romains 1-4, ce n'est pas parce qu'il voit dans ce dernier passage le cœur de la doctrine paulinienne de la justification, mais, bien au contraire, c'est pour mieux réfuter l'idée longtemps répandue selon laquelle l'épître aux Romains (et les chapitres 1-4 en particulier) traite de la justification. Il est d'ailleurs intéressant de noter que, lorsque Campbell consacre les pages 63 à 73 aux chapitres 5-8, qu'il décrit comme le cœur de la sotériologie paulinienne, c'est en vue de pouvoir expliquer le sens des chapitres 1-4, qui, selon lui, loin d'être une théorie paulinienne de la justification, comprennent une forme d'argumentation socratique où Paul réfute par l'ironie la position des judéo-chrétiens romains qu'il considère comme légalistes. A propos des chapitres 5-8, notons que Campbell souligne que Paul y présente la sotériologie en 4 phases : (1) « délivrance inconditionnelle », en 5 :1-11 ; (2) « une caractérisation rétrospective du problème », en 5 :12- 21 et 7 :7-25 ; (3) « le Père envoie le Fils » qui, par sa mort et sa résurrection, procure une nouvelle vie aux croyants, en 6 :1-7-6 et 8 :3 ; (4) « l'Esprit incorpore l'humanité en Christ », en 8 :2, 3-39. Voir aussi la conclusion de l'ouvrage où Campbell affirme clairement : « Par ceci (le slogan de Paul selon lequel 'Dieu justifie les impies'), il entend que Dieu délivre les impies de leur asservissement au péché, alors qu'ils ne sont pas capables de se délivrer eux-mêmes, et par là démontre sa grâce inconditionnelle et son amour » (p. 934). Pour un excellent résumé de l'argumentation dans cet ouvrage, voir : Campbell A.D. (2012), « An Apocalyptic Rereading of "Justification" in Paul: Or, an overview of the argument of Douglas Campbell's "The Deliverance of God" », *The Expository Times* 123/382.

matérielle. Mais ce qui est capital pour nous ici est que cette certitude d'absence définitive de condamnation est accompagnée et expliquée par le fait que « c'est Dieu qui justifie » (« θεὸς ὁ δικαιοῦν » v. 33b), et aussi par le fait que « Christ est mort » et qu' « il est ressuscité » et « intercède » pour les croyants (« Χριστὸς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ ἐγερθεὶς, ὃς καὶ ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν » v. 34b). Notre suggestion d'interprétation est que la condamnation et l'adversité dont il est question ici renvoient toujours à la puissance cosmique du péché<sup>473</sup> à laquelle les croyants, bien que justifiés ou délivrés, continuent de faire face. Le caractère abstrait des puissances opposantes énumérées par l'apôtre dans les versets 38-39 semble donc confirmer la dimension surhumaine ou surnaturelle de l'adversité mentionnée dans ce chapitre. Quoiqu'il en soit, *l'absence définitive de condamnation pour les croyants en raison du fait que Dieu les a justifiés traduit l'un des aspects de la délivrance du péché dans la justification.*

Par ailleurs, nous avons aussi souligné la portée eschatologique de la délivrance au travers de la justification. Nous avons montré que cette dimension eschatologique de la justification chez Paul suppose que les croyants, bien que principalement délivrés à la Croix de la condamnation, de la mort et du péché, restent toujours aux prises avec le péché<sup>474</sup> notamment en raison du fait que, pour Paul, leur corps mortel est toujours sous l'emprise du péché. *Les croyants sont donc toujours en lutte contre le péché dans l'attente et l'espérance de la délivrance finale et complète, laquelle se fera avec la rédemption du corps (8 :23).* C'est en ce sens que Paul peut aussi parler d'« espérance de justification » pour les croyants (« ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα » Galates 5 :5). En outre, un autre aspect de la dimension eschatologique de la justification consiste en ce que, chez

<sup>473</sup> Voir : Gaventa B.R. (2004), « The Cosmic Power of Sin in Paul's Letter to the Romans: Toward a Widescreen Edition », *Interpretation* 58, pp. 22-40.

<sup>474</sup> Nous nous associons ici à la position de A.B.R. Clark (*Delight for a Wretched Man*, 1993, Darlington, p. 32) qui affirme que, à travers le baptême, l'individu est libéré de l'esclavage du péché, non pas pour mener une vie tranquille, mais pour face à de nouveaux conflits. C'est ainsi qu'il écrit : « Si la victoire décisive a été assurée, des poches locales de résistance provenant du reste de l'armée vaincue subsistent et doivent être éradiquées. Si la note dominante de ce chapitre (Romains 6) est celle de la victoire à travers Christ, il y a des références claires à un conflit spirituel, lequel s'ensuit nécessairement. La personne qui a été coupée du péché doit en conséquence livrer bataille contre lui (le péché). Ici il n'y a pas de place pour le quiétisme ou le pacifisme ».

Paul, justification suppose non seulement délivrance mais aussi glorification. Nous avons en effet montré que, pour Paul, la glorification est associée à la justification, et aussi qu'il y a même une relation de concomitance entre justification et glorification.

A la manière du psalmiste qui affirme que l'Éternel « exalte le malheureux en le sauvant » (Psaume 149 :4), Paul semble dire que Dieu glorifie le croyant en le justifiant (en le délivrant) : « ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés » (« οὐς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν » 8 :30c). Nous avons aussi montré que, chez Paul, l'acte de glorification de Dieu en faveur du croyant semble à la fois passé, présent et surtout futur. S'il est question, en effet, de la justification au passé (avec des conséquences sur le présent) en 8 :30, la justification apparaît comme une implication de l'adoption par l'Esprit et comme résultant du fait que les croyants sont cohéritiers de Christ, et donc pouvant et devant partager à la fois ses souffrances et sa gloire. *La glorification, comme la justification, se veut à la fois présente et future, et apparaît à la fois comme une réalité présente et aussi comme une espérance devant se réaliser dans un temps eschatologique*<sup>475</sup>. Et Paul va même jusqu'à considérer que cette espérance de glorification eschatologique concerne non seulement les croyants, mais aussi toute la création, laquelle, ayant été aussi soumise involontairement à l'esclavage de la corruption (la mort ?), espère, aspire à l'affranchissement, à la délivrance et à la gloire (Romains 8 :20-22)<sup>476</sup>.

---

<sup>475</sup> Voir: Loane M. (1968), *The Hope of Glory: An Exposition of the Eighth Chapter in the Epistle to the Romans*, London; Giblin C.H. (1970), *In Hope of God's Glory: Pauline Theological Perspectives*, New York.

<sup>476</sup> Sur le rapport entre la justification et la glorification, il est important de noter que Paul considère que le péché suppose la privation de la gloire de Dieu. C'est ainsi que, en Romains 3 :23, à l'affirmation selon laquelle « tous ont péché » l'apôtre ajoute, comme une conséquence de la première affirmation, que tous « sont privés de la gloire de Dieu » (« πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ »). En ce sens, l'on peut donc comprendre que l'acte divin de justification de l'être humain qui consiste en la délivrance du péché est aussi un acte de glorification. Si la domination du péché a fait perdre à l'homme la gloire de Dieu (voir aussi Rom 1 :23), en délivrant l'homme de la domination du péché, Dieu lui permet à nouveau de retrouver et de partager sa gloire.



## **Troisième partie**

# **Les dimensions charnelle, somatique et spirituelle dans la conception paulinienne de la nouvelle naissance en Romains 5-8**

## **Chapitre VII**

### **La conception paulinienne de la chair dans le cadre de la vie nouvelle en Christ**

#### **I.1. Introduction**

Le terme « σάρξ », un des concepts centraux de l'anthropologie paulinienne, apparaît dans l'épître aux Romains plus de fois que partout ailleurs dans le corpus néotestamentaire. Outre les 26 occurrences de « σάρξ » dans cette lettre paulinienne, on y trouve également la présence de termes dérivés, comme « σαρκικός » (une occurrence) ou « σαρκινός » (une occurrence). Une des particularités de l'usage paulinien de « σάρξ » dans l'épître aux Romains est que, même si les occurrences de

« σάρξ »<sup>477</sup> et de ses dérivés sont relativement abondantes dans d'autres lettres, notamment dans l'épître aux Galates et les épîtres aux Corinthiens, l'usage de ce terme dans ces dernières lettres semble souvent relever de la polémique ou de la parénèse, alors que, dans l'épître aux Romains, il comporte globalement une dimension que l'on pourrait qualifier de doctrinale.

C'est ainsi que, sur les 28 occurrences de « σάρξ » (et de ses dérivés) dans l'épître aux Romains, 18 se trouvent dans le corps doctrinal de la lettre – que constituent les chapitres 5-8, et plus précisément dans les chapitres 6-8. Par ailleurs, loin d'être une simple description physiologique du corps humain, de manière générale l'usage paulinien de « σάρξ », notamment dans l'épître aux Romains, renvoie à une réalité personnifiée, et parfois même à une puissance aspirant à dominer ou à maintenir l'être humain dans sa sphère d'influence.

Le concept paulinien de « σάρξ » apparaît en ce sens comme l'un des deux modes sous lesquels l'être humain peut vivre : ou bien il vit sous le mode charnel (ou selon la chair), ou bien il vit sous le mode spirituel (ou selon l'Esprit). En effet, s'il existe une caractéristique dominante de l'usage paulinien du terme « σάρξ », c'est que celui-ci suppose, de manière générale, directement ou indirectement, l'opposition de deux sphères, l'une charnelle, physique ou terrestre, et l'autre spirituelle ou céleste. Cette deuxième sphère est donc considérée comme relevant du divin et comme étant plus élevée que la sphère purement humaine qui est essentiellement caractérisée par l'influence de « σάρξ ».

C'est ainsi que le terme « σάρξ » est utilisé tantôt en opposition directe à « πνεῦμα », tantôt comme une réalité relevant d'un ordre inférieur, humain, naturel ou terrestre, faisant ainsi indirectement référence à l'existence d'un ordre supérieur, spirituel ou céleste. De plus, de manière générale, que la « σάρξ » paulinienne soit directement ou indirectement opposée à « πνεῦμα », elle est jugée péjorativement comme étant incapable de faire le bien ou de plaire à Dieu, et elle est associée à la faiblesse, au péché et à toutes sortes de dépravations. De plus, elle est considérée

---

<sup>477</sup> Notons que, au-delà de la chair (la matière qui couvre les os), « σάρξ » peut aussi renvoyer à l'être humain tout entier dans son existence corporelle et en tant que pécheur (Rom 3 :20 ; 1 Cor 1 :29 ; Gal 2 :16). Voir : Liddell H.G., Scott R. (1883), *Greek English Lexicon*, 7<sup>th</sup> ed. New York, p. 1375.

comme étant corruptible et conduisant l'individu à la mort, contrairement au « πνεῦμα » qui conduit à la vie.

Au-delà de l'analyse des différentes caractéristiques de « σάρξ », cette étude vise à comprendre la fonction ou l'importance que peut comporter ce concept dans le cadre de l'anthropologie paulinienne. Il importera aussi de s'interroger sur les relations entre les concepts pauliniens de « σάρξ » et de « σῶμα » et de se demander s'il s'agit d'un rapport d'identité, d'inclusion ou d'interdépendance physiologique, ou bien si « σάρξ » peut renvoyer à une réalité non-physiologique, indépendante du corps humain. Nous tâcherons de faire le point sur les questions suivantes : comment Paul conçoit-il la chair dans l'ensemble du corps ? Comment comprendre que la chair humaine puisse être considérée à part de l'ensemble du corps ? Pourquoi, de manière générale, Paul tend-il à disqualifier la chair (corruptible) alors qu'il considère que le corps sera aussi objet de la rédemption divine ? Comment comprendre que Paul puisse envisager la corruption de la chair alors qu'il parle de la rédemption du corps ?

Par ailleurs, d'où vient le fait que Paul considère que le bien n'habite pas dans la chair et que celle-ci est le siège de toutes sortes de mauvais désirs, de convoitises, de passions conduisant à toutes sortes de dépravations ? Quel rapport Paul établit-il entre la chair et le péché ? Pourquoi tout ce qui relève de la chair est-il nécessairement péché ? Et comment faut-il comprendre l'opposition radicale que Paul établit entre la chair et l'Esprit ? Quel est, selon Paul, le rapport que le croyant né de nouveau et au bénéfice de l'Esprit entretient avec la chair ?

Enfin, si l'on peut rapprocher la conception paulinienne de l'opposition entre la chair et l'Esprit avec la pensée gnostique, peut-on établir une différence entre la pensée paulinienne et le dualisme anthropologique tel que conçu par les gnostiques ? Dans quelle mesure peut-on parler de l'originalité de Paul dans l'élaboration de sa conception de la chair et de sa vision de l'opposition radicale entre la chair et l'Esprit ?

## I.2. La faiblesse de la chair

En Romains 6 :19, Paul évoque la faiblesse de la chair de ses interlocuteurs pour justifier le fait qu'il parle à la manière des hommes (« Ἀνθρώπινον λέγω διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν »). En fait, cette affirmation apparaît comme une parenthèse ou une précision où l'auteur présente la faiblesse de la chair comme la raison d'être de l'application de l'image de l'esclavage à la nouvelle vie en Christ. Comme nous l'avons déjà exposé, l'esclavage était un phénomène ordinaire dans l'empire romain à l'époque de l'écriture de la lettre. Paul y voyait donc tout naturellement une image tout à fait adaptée à la culture et au quotidien de ses lecteurs pour leur expliquer l'exercice de la domination du péché sur l'être humain ; même si, par ailleurs, cette précision suppose que le langage humain ou l'image de l'esclavage serait normalement imparfaite pour comprendre la réalité spirituelle qu'il cherche à expliquer.

S'agissant de la valeur de cette parenthèse, il nous semble que, contrairement à ce qu'ont laissé entendre certains commentateurs<sup>478</sup>, il ne s'agit nullement d'une excuse<sup>479</sup> de l'auteur auprès de ses interlocuteurs pour l'application de l'image de l'esclavage à la vie chrétienne, mais qu'il s'agit d'une justification du langage utilisé.

---

<sup>478</sup> Voir la discussion de Moo D. (1991), *Romans 1-8*, Chicago, pp. 419-420.

<sup>479</sup> Jewett y voit même une excuse en raison de l'idée de peine et de souffrance que comporte l'esclavage : « Parler de manière humaine, c'est prendre en compte la fragilité et la souffrance ». Jewett suppose donc que Paul voulait s'excuser auprès des croyants romains pour avoir utilisé un tel langage, car nombre d'entre eux étaient esclaves. Voir : Jewett R. (2007), *Romans: A Commentary*, Minneapolis, p. 419. Pour sa part, Leenhardt pense que Paul s'excuse pour avoir comparé l'asservissement au péché à l'asservissement à Dieu ou à la justice. Voir: Leenhardt F.J. (1995), *L'épître de saint Paul aux Romains*, Genève, p. 99.

Et le fait que l'auteur impute l'usage du langage humain à la faiblesse de la chair de ses interlocuteurs montre qu'il n'entend nullement s'excuser de comparer la vie humaine (que ce soit sous le joug du péché ou sous celui du Christ) à un esclavage. Ce qui veut dire que l'auteur aurait utilisé un autre langage si ses interlocuteurs n'étaient pas affectés par la faiblesse de la chair<sup>480</sup>.

Notons aussi que même si Paul n'utilise l'expression « Ἀνθρώπινον<sup>481</sup> λέγω » qu'en Romains 6 :19, il se sert ailleurs d'une expression similaire (« κατὰ ἄνθρωπον λέγω » Romains 3 :5 ; 1 Cor 9 :8 ; Galates 3 :15) mais qu'il ne justifie jamais pourquoi il parle à la manière des hommes comme il le fait en Romains 6 :19. Cela renforce l'importance de l'imputation de l'usage du langage humain à la faiblesse de la chair. Il nous semble d'ailleurs que cette formulation paulinienne est à rapprocher de la façon dont Paul s'adresse aux Corinthiens (3 :1-3), leur faisant savoir qu'il ne leur parle pas comme à des hommes spirituels, mais comme à des hommes charnels, des « enfants en Christ », à qui il ne convient pas de donner des aliments solides.

Mais quelle que soit la valeur de la précision paulinienne en Romains 6 :19a, ce qui importe ici est de retenir que Paul explique la nécessité de l'usage de son langage humain en raison de la faiblesse de la chair<sup>482</sup> de ses interlocuteurs. En outre, il est important de souligner que, de manière générale, lorsqu'un écrivain utilise un langage qu'il estime plus adapté à ses lecteurs, il le fait pour s'adapter à leur culture ou pour rendre une réalité accessible à leur niveau d'intelligence ou à leur capacité de compréhension (intellectuelle). Mais tel ne semble pas être le cas pour Paul. Ce dernier précise que le choix de son langage s'explique non pas à cause de la faiblesse intellectuelle ou du bas niveau d'intelligence de ses interlocuteurs, mais en raison de la faiblesse de leur chair.

<sup>480</sup> Notons que la conception de la chair comme étant faible est également attestée dans l'Ancien Testament (Gen 8 :21; Ésa 40 :6, 8; 2 Chr 32 :8; Ps 78 :39; Jér 17 :5) et à Qumran (1QS 11 :11-12; 1QH 4 :29-30; 1QH 10 :23; 1QH 18 :21).

<sup>481</sup> Ce terme désigne généralement ce qui est relatif à l'être humain, qui relève de l'être humain, qui est adapté ou convenable à la nature humaine. Voir : Liddell H.G., Scott R. (1883), *Greek English Lexicon*, 7<sup>th</sup> ed. New York, p. 129.

<sup>482</sup> Sans même prendre en compte la notion de faiblesse qui détermine la chair, Jewett considère que « σάρξ » renvoie ici à une « compréhension 'purement mondaine' de la réalité ». Voir : Jewett R. (2007), *Romans: A Commentary*, Minneapolis, p. 419.

En effet, a priori, il pourrait paraître déroutant de lire que la faiblesse de la chair justifie tel ou tel niveau de langage. Faut-il en déduire, comme Barrett<sup>483</sup>, que Paul insiste sur les difficultés ou les limites de tout être humain à comprendre les choses, ou, comme Cranfield<sup>484</sup>, que Paul souligne l'inaptitude des êtres humains à comprendre les choses spirituelles, ou encore, comme Käsemann<sup>485</sup>, que Paul insiste sur le penchant inhérent à la nature humaine de mener une vie indépendante ? De plus, doit-on rapprocher la faiblesse de la chair, telle qu'indiquée ici, des mentions de la faiblesse en Romains 5 :6 et 8 :26 ? C'est la suggestion de Douglas Moo qui, harmonisant les mentions de faiblesse en Romains 6 :19 dans ces deux autres passages, conclut que l'idée de Paul en Romains 6 :19 serait que « la nature humaine produit une faiblesse d'intelligence qui ne peut être surmontée dans cette vie que par l'usage d'analogies imparfaites »<sup>486</sup>. Selon ces commentateurs, la faiblesse de la chair relèverait ainsi d'une faiblesse caractérisant l'être humain dans la globalité de son existence.

Pourtant, s'il est possible d'assimiler la faiblesse de la chair à celle de la nature humaine en général, il nous semble qu'il est plus exact et plus cohérent avec la pensée de Paul de dire que la faiblesse de la chair rend l'être humain faible, et non pas que « la nature humaine produit une faiblesse ». La faiblesse en question ici est bien la faiblesse de la chair et non pas une faiblesse consubstantielle à la nature humaine en général. En effet, quand on considère le fait que Paul impute l'usage du langage humain à la faiblesse de la chair, l'on peut tout au plus voir une relation de compatibilité entre le langage humain et la faiblesse de la chair.

En fait, l'affirmation paulinienne fait plus de sens quand on se rend compte que le « langage humain » utilisé se veut être adéquat et compatible avec la faiblesse de la chair. L'adéquation ou la correspondance entre le langage humain et la faiblesse de la chair semble ainsi supposer que la nature humaine, étant affectée par la faiblesse (consubstantielle à la chair), devient inapte à comprendre des réalités qui ne sont pas

<sup>483</sup> Barrett C.K. (1957), *A Commentary on the Epistle to the Romans*, San Francisco.

<sup>484</sup> Cranfield C.E.B. (1975), *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Edinburgh.

<sup>485</sup> Käsemann E. (1980), *Commentary on Romans*, Grand Rapids.

<sup>486</sup> Moo D. (1991), *Romans 1-8*, Chicago, p. 420.

humaines. Il est donc capital de souligner cette nuance : si, comme nous aurons à le développer plus loin, Paul ne cesse de dénigrer la chair, il ne met jamais en cause la nature humaine en tant que telle.

Par ailleurs, il est intéressant d'observer que le terme « ἀσθένεια », que nous traduisons par « faiblesse », signifie aussi « absence de force », « infirmité »<sup>487</sup> ou même « maladie »<sup>488</sup>. Pris en ce sens, il apparaît plus clairement que la faiblesse de la chair évoquée par Paul est considérée comme une infirmité, un handicap pour tous les autres composants de l'être humain. La faiblesse est donc localisée, non pas dans tout l'être humain, mais dans sa chair. Elle est une propriété (caractéristique) de la chair, et non pas de la globalité de l'être humain. Et s'il arrive à l'être humain tout entier d'être affecté par la faiblesse, c'est sous l'influence de la chair. Par conséquent, au lieu de dire que « la nature humaine produit la faiblesse », il nous semble qu'on rendrait justice à la pensée paulinienne en disant que *la chair ou la faiblesse de la chair rend faible ou affaiblit l'être humain*. Il s'agit donc d'une faiblesse qui affaiblit, qui rend sans force.

On peut ainsi observer la même idée en Romains 8 :3a où Paul affirme qu'il a été « impossible à la Loi » (« Τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου »)<sup>489</sup> de combattre le péché parce que la chair la rendait faible ou parce qu'elle est devenue faible à cause de la chair (« ἐν ᾧ ἡσθένει διὰ τῆς σαρκός »). On voit que, une fois de plus, en établissant une relation de causalité entre la chair et la faiblesse (ou l'affaiblissement) de la Loi,

---

<sup>487</sup> L'expression « ἀσθένεια τῆς σαρκός » en Galates 4 :13 où Paul affirme avoir annoncé l'évangile pour la première fois aux Galates « à cause d'une infirmité de la chair » (« δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκός ») montre bien que le même mot, même accompagné de « σάρξ », est parfois à prendre au sens d'infirmité, et que ce qui est tenu pour de la faiblesse peut être aussi comprise comme une maladie ou un handicap. D'ailleurs, certains commentateurs, s'appuyant notamment sur Galates 4 :15 où Paul rappelle aux Galates qu'ils se seraient arraché les yeux pour les lui donner si cela était possible (« εἰ δυνατόν, τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν ἐξορύξαντες ἂν ἐδώκατέ μοι »), prétendent que Paul avait probablement un handicap visuel lors de ce séjour chez les Galates. Pour notre part, ce qui importe ici est que l'expression « ἀσθένεια τῆς σαρκός » en Galates 4 :13 n'est pas à prendre au sens de faiblesse morale, mais au sens d'une infirmité physique, quelle qu'ait pu être cette maladie.

<sup>488</sup> Pour les différents sens du mot « ἀσθένεια », voir : Liddell H.G., Scott R. (1883), *Greek English Lexicon*, 7<sup>th</sup> ed. New York, p. 231.

<sup>489</sup> Sur cette impuissance de la Loi : Jewett écrit : cette « expression, unique dans le Nouveau Testament, résume l'argumentation du chapitre précédent au sujet de l'arrogance humaine..., laquelle corrompt la Loi et détruit sa capacité d'atteindre le bien. Par conséquent, l'impuissance de la Loi n'est pas inhérente à la Loi elle-même mais est la conséquence de son implication dans l'héritage du péché venant de la chute d'Adam ». Voir : Jewett R. (2007), *Romans: A Commentary*, Minneapolis, p. 483.

Paul met indirectement celle-ci hors de cause en rendant la chair responsable<sup>490</sup>. L'idée formulée ici est que la chair, affaiblissant la Loi, la rendait incapable de neutraliser le péché. Mais comment et pourquoi la chair a-t-elle pu affaiblir la Loi ? Paul veut-il dire que la chair est tellement faible qu'elle a pu même affaiblir également la force de la Loi, créant ainsi un effet de déséquilibre en sa faveur et contre la Loi ?<sup>491</sup> Ne faut-il pas comprendre que la chair dispose d'une *puissance affaiblissante* telle (ou d'une faiblesse si puissante) que la force de la Loi en a pâti ?<sup>492</sup> Dans le même ordre d'idée, il semble tout à fait cohérent avec la pensée paulinienne de dire que *la faiblesse de la chair affaiblit l'homme dans son être tout entier*.

Cette idée de *puissance affaiblissante de la chair* apparaît également en 2 Corinthiens 12 :5-10. Dans ce texte, Paul explique que s'il ne peut pas se glorifier de l'homme qu'il est (l'homme qui a été « ravi jusqu'au troisième ciel pour écouter des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à un homme d'exprimer » 2 Cor 12 :1-4) mais plutôt de sa faiblesse, c'est parce qu'il a été mis une écharde (ou un ange de Satan) dans sa chair pour l'empêcher de s'enorgueillir (vv. 5-7). Dans ce texte, la chair, ou plutôt « l'écharde dans la chair », apparaît comme une source d'infirmité ou de faiblesse pour l'apôtre. Quoi qu'il ait pu représenter réellement cette écharde ou cet ange de Satan dans la chair<sup>493</sup>, il convient d'admettre que c'est bien de là, c'est-à-dire de la chair, qu'est venue sa faiblesse. *Son être entier s'est trouvé infirme, affaibli par*

<sup>490</sup> Samuel Bénétreau écrit très justement : « Paul continue à sauvegarder l'excellence de la Loi prise en elle-même en attribuant son échec à la chair ». Voir : Bénétreau S. (1996), *L'épître de Paul aux Romains*, Vaux-sur-Seine, p. 215.

<sup>491</sup> Il est très étonnant que des commentateurs généralement très précis comme Moo ou Cranfield passent sous silence le contraste qui se trouve dans la *puissance affaiblissante de la chair*. Commentant l'expression « ἐν ᾧ ἡσθένει διὰ τῆς σαρκός », Cranfield s'est limité à dire que cette dernière « était ajoutée pour rendre claire que la faute n'était pas dans la Loi mais dans la nature faillible (pécheresse) des hommes » [Cranfield C.E.B. (1975), *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Edinburgh, p. 379]. Moo, quant à lui, s'est contenté de dire que, ici, « ἡ σάρξ » n'est pas la chair de nos corps, mais cette orientation « mondaine » que, par nature, toute personne partage, et que c'est ce pouvoir que la Loi ne pouvait pas briser » [Moo D. (1991), *Romans 1-8*, Chicago, p. 510].

<sup>492</sup> Notons que Leenhardt, pour sa part, dans son commentaire de Romains 8:3, ne mentionne pas du tout l'influence de la chair sur la Loi, ou, plus précisément, la relation de causalité entre la chair et la faiblesse (ou l'affaiblissement) de la Loi. Voir: Leenhardt F.J. (1995), *L'épître de saint Paul aux Romains*, Genève, pp. 116-117.

<sup>493</sup> Nombreuses sont les interprétations qui ont été faites de cette écharde ou de cet ange de Satan dans la chair. On peut, par exemple, lire un certain nombre d'entre elles dans le commentaire de Linda L. Belleville (1996), *2 Corinthians*, Leicester, pp. 305-306.



*la présence de l'écharde dans sa chair*. Celle-ci apparaissait donc pour lui comme un handicap, même s'il se consolait du fait que Dieu le fortifiait dans cette faiblesse.

Dans le même sens, il nous semble que la faiblesse des croyants évoquée en Romains 8 :26 est à lire non pas comme une faiblesse consubstantielle aux croyants (inhérente à leur nature), mais comme une faiblesse provenant de la chair. En fait, dans la même tonalité lyrique de 2 Corinthiens 12, en Romains 8 :26 Paul se rassure et rassure les croyants du fait que « l'Esprit nous aide dans nos faiblesses » (« τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν »). Bien qu'il ne soit pas clairement indiqué ici que ces faiblesses trouvent leur origine dans la chair, le fait que l'Esprit soit présenté comme un antidote à cette faiblesse pourrait autoriser à penser que nous sommes aussi en présence ici de l'opposition chair/Esprit (que nous développerons plus loin).

Comprise en ce sens, la faiblesse des croyants évoquée dans ce verset ne serait pas à considérer comme une faiblesse inhérente à leur nature mais comme une faiblesse provenant du fait qu'ils sont toujours aux prises avec la chair<sup>494</sup>. Les croyants trouveraient donc ainsi une consolation dans l'aide de l'Esprit grâce à quoi leur faiblesse (provenant de la chair) serait neutralisée. On pourrait enfin opérer un rapprochement entre Paul et les Evangiles synoptiques (Matthieu 26 :41 ou Marc 14 :38) où l'on voit Jésus, mettant en garde les disciples contre la possibilité de succomber à la tentation, leur dire : « L'Esprit est bien disposé mais la chair est faible » (« Τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής »). Cette formulation nous paraît tout à fait conforme à la pensée paulinienne, à savoir que le croyant est affecté par la faiblesse de la chair en dépit du fait (ou dans le même temps) qu'il dispose de la force de l'Esprit.

Finalement, revenant à l'affirmation de la faiblesse de la chair en Romains 6 :19, on peut s'autoriser à conclure que la faiblesse de la chair – qui exige l'usage d'un langage humain – est indirectement opposée à la nature spirituelle du sujet dont

---

<sup>494</sup> Là aussi, Moo opte pour la possibilité que cela puisse être une faiblesse générale inhérente à la nature humaine, une faiblesse qui affecte « la totalité de la condition humaine » [Moo D. (1991), *Romans 1-8*, Chicago, p. 560]. Moo renvoie spécialement à : Niederwimmer K. (1964), « Das Gebet des Geistes », Röm. 8, 26 f. », ThZ 20, pp. 257-259.

Paul est en train de traiter. En effet, pourquoi l'apôtre juge-t-il nécessaire de s'adapter à la faiblesse de la chair de ses interlocuteurs en utilisant un langage humain ? Y aurait-il un langage autre qu'humain que Paul aurait pu utiliser pour parler d'un tel sujet ? Ces questions laissent apparaître que le langage humain utilisé par l'apôtre se justifie uniquement par la faiblesse de la chair, mais que, en réalité, le sujet traité nécessiterait que l'on s'exprime dans un langage approprié. Les questions posées précédemment supposent aussi que la faiblesse de la chair est indirectement opposée à la nature du sujet en question, lequel ne relève pas des choses humaines, et surtout qu'un langage plus qu'humain, surhumain et non-charnel (donc un langage spirituel), serait plus approprié pour parler du sujet dont traite l'apôtre.

Par conséquent, si le langage humain que Paul utilise est adapté ou accessible à la faiblesse de la chair de ses interlocuteurs, *il est inapproprié pour décrire la réalité spirituelle que Paul veut expliquer : ce langage est donc un pis-aller, un ersatz imposé par la faiblesse de la chair*. D'une manière péjorative, la chair, qualifiée de faible, est indirectement opposée aux réalités spirituelles qu'elle ne peut comprendre<sup>495</sup>. Ce n'est pas que l'être humain (ou le croyant en 6 :19) soit, de par sa nature, incapable de saisir les choses spirituelles, mais c'est que ces dernières ne lui sont pas accessibles quand il est dominé par *la puissance affaiblissante de la chair*. La nature humaine, en tant que telle, n'apparaît pas comme devant être dénigrée, mais c'est bien la chair (ou la faiblesse de la chair) qui constitue un handicap<sup>496</sup>. Mettre la faiblesse de la chair sur le compte de la nature humaine en général reviendrait à ignorer le fait que, pour Paul, un individu peut être *au service du péché par sa chair* alors qu'il reste, *par son entendement, au service de Dieu*<sup>497</sup>.

<sup>495</sup> On pourrait ici faire un rapprochement avec Matthieu 16 :15-17 où Jésus, à la confession de Pierre sur son identité et origine divine, répond : « Ce ne sont pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est dans les cieux ».

<sup>496</sup> Nous prenons donc le contrepied de l'interprétation selon laquelle la faiblesse de la chair reflète ou renvoie à la faiblesse de la nature humaine en général. En plus des auteurs susmentionnés, c'est également l'idée de Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms : A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, pp. 50, 127-130.

<sup>497</sup> Nous renvoyons notamment ici au conflit tragique de Romains 7 entre l'« ἐγώ » et le péché : paradoxalement, l'« ἐγώ » charnel et vendu au péché (« ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν » v. 14) se conçoit doublement esclave : *par l'entendement* il est « esclave de la Loi de Dieu », mais, *par la chair*, il est « esclave de la loi du péché » (« Ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῦ

Une dernière remarque conclusive serait que l'expression « ἀσθένεια τῆς σαρκός » en Galates 4 :13, de même que la faiblesse causée chez Paul par l'écharde dans sa chair en 2 Corinthiens 12, confirment l'idée selon laquelle la chair représente pour Paul un handicap et que ce dernier a conçu sa propre chair comme un lieu d'infirmité ou de faiblesse. Nous avons déjà souligné dans une note précédente que « ἀσθένεια τῆς σαρκός » en Galates 4 :13 renvoie très probablement à une infirmité physique ; de même, il est probable que l'écharde dans la chair de Paul renvoie aussi à une infirmité physique. Dans les deux cas, l'apôtre présente la chair en maillon faible pour tout le reste de son être. La chair serait pour Paul le lieu de son être qui peut être affecté par la maladie, l'infirmité ou la faiblesse. Toutefois, il a pu non seulement surmonter cette dernière, mais il l'a aussi transformée en alliée.

---

δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας » v. 25b). Bien que ne faisant pas ce qu'il veut ou faisant ce qu'il ne veut pas et haïssant ce qu'il fait, il convient néanmoins de noter que l'« ἐγώ » charnel dispose d'une très grande force de volonté (intérieure). L'« ἐγώ » charnel est d'ailleurs conscient de sa très grande force de volonté, alors même qu'il se sent aussi dépourvu de la capacité d'agir (7 :18b). Nous aurons à développer dans la partie suivante l'idée de l'asservissement de la chair par le péché.

### I.3. L'asservissement de la chair par le péché

En Romains 7 :5, Paul affirme que « lorsque nous étions dans la chair, les passions des péchés activées par le moyen de la Loi agissaient dans nos membres, de sorte que nous portions des fruits pour la mort » (« Ὅτε γὰρ ἡμεν ἐν τῇ σαρκί, τὰ παθήματα τῶν ἀμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ »). L'« être dans la chair » est ainsi présenté comme étant dominé et mu par les passions des péchés. Pour éviter toute confusion sur la pensée paulinienne dans ce verset, il convient de se demander tout d'abord ce que Paul entend ici par cet « avoir été dans la chair ».

Ecartons d'emblée l'explication qui consisterait à dire que Paul conçoit les croyants comme n'étant plus dans la chair, comme étant des êtres désincarnés. Douglas Moo<sup>498</sup> souligne à juste titre que le terme « σὰρξ » ici n'est pas à prendre dans un sens physique. Mais il y voit un sens théologique où « σὰρξ » signifierait ce qui relève de l'humain ou ce qui est de ce monde. Même si, parfois, « σὰρξ » peut prendre une telle signification<sup>499</sup>, il nous semble que, pour comprendre l'idée exprimée dans ce verset et le sens de l'« avoir été dans la chair », il est nécessaire de tenir compte du contexte dans lequel Paul explique comment et pourquoi les croyants peuvent se considérer libérés de la Loi. Tel était notamment l'objet des versets 1-4 où, à l'aide de l'analogie du mariage, Paul a démontré le principe selon lequel la Loi exerce son pouvoir sur l'homme aussi longtemps qu'il vit. Les croyants, ayant été mis à mort par le corps du Christ, échappent ainsi au pouvoir de la Loi.

<sup>498</sup> Moo D. (1991), *Romans 1-8*, p. 442.

<sup>499</sup> Nous y reviendrons plus loin.

L'on peut alors comprendre que l'« avoir été dans la chair » du verset 5 renvoie à l'« avoir été sous la Loi » dont il était question dans les quatre précédents versets. Dans ce verset, l'« avoir été dans la chair » correspond à la vie sous la Loi où, d'ailleurs, celle-ci excitait les passions des péchés qui agissaient dans les membres de l'individu (vivant sous la Loi)<sup>500</sup>. La vie dans la chair correspond à cette vanité de la chair, ce vain orgueil qui amène l'individu à se glorifier dans une illusoire justification par les œuvres de la Loi, et à ne pas s'inscrire dans la continuité d'Abraham qui, justifié par sa foi, n'a rien obtenu selon la chair (Romains 4 :1-3). C'est là l'une des subtilités que comporte la signification du concept « σάρξ » chez Paul (l'assimilation de la vie sous la Loi à la vie dans la chair), que nous aurons à développer plus longuement dans la prochaine partie<sup>501</sup>.

Ce possible malentendu sur la signification de l'« avoir été dans la chair » étant dissipé, revenons à présent à ce qui nous importe ici, en l'occurrence l'asservissement de la chair par les passions des péchés. En effet, pour Paul, la vie dans la chair représente la vie sous la Loi interprétée charnellement ; c'est la vie sous la domination de la chair. Comme Jewett<sup>502</sup> l'exprime fort bien, en Romains 7 :5, Paul « identifie la vie sous la Loi avec la vie ἐν τῇ σαρκί ; vivre sous la Loi de l'ancien règne, c'est vivre dans la sphère et sous le pouvoir de la chair ».

Nous parlons d'asservissement de l'individu charnel par le péché pour la simple raison que l'« être dans la chair » est mu par les passions des péchés (ceux-ci

<sup>500</sup> Nous nous écartons ici de la lecture qui consiste à voir dans la vie dans la chair une vie selon les œuvres de la chair, telles qu'elles sont décrites en Galates 5 par exemple. Une telle lecture est notamment soutenue par Leenhardt qui écrit : « 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 ancien ont disparu ». Voir : Leenhardt F.J. (1995), *L'épître de saint Paul aux Romains*, Genève, p. 103.

<sup>501</sup> Nous aurons à montrer que l'être "dans la chair" évoqué dans ce verset correspond à la vie sous la Loi, et surtout la Loi interprétée dans sa lettre, notamment la Loi réduite à la pratique de rituels liés à la chair (comme la circoncision, les aliments etc). En ce sens, la vie dans la chair évoquée par Paul renvoie à la vanité ou l'orgueil de certains qui se vantent ou se glorifient des observances visibles, charnelles de la Loi. Une telle interprétation se rapproche de celle de Jewett qui assimile « la vie dans la chair » à la vie « sous la puissance des systèmes pervers de l'honneur et de la honte, dans lequel la volonté de dépasser les autres détruit le bien que l'on veut obtenir ». Voir : Jewett R. (2007), *Romans: A Commentary*, Minneapolis, pp. 461 et 436.

<sup>502</sup> Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, p. 145.

agissaient dans ses membres). L'idée d'asservissement au péché de l'être charnel (ou dans la chair) se retrouvera d'ailleurs de manière plus explicite en 7 :14 où l'« ἐγώ » charnel est présenté comme étant « vendu au péché » (« ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν »)<sup>503</sup>. On voit ici que l'« ἐγώ » se définit par son « être charnel » qu'il considère comme vendu, placé sous la domination du péché. Et cet « ἐγώ » qui se définit comme « charnel, vendu au péché » en 7 :14 va, dans les versets 15-25, décrire plus longuement, sous forme d'une plainte, sa situation d'esclave du péché.

En effet, comme esclave du péché, l'« ἐγώ » charnel ne sait pas ce qu'il fait, fait ce qu'il ne veut pas, se plaint de se voir agir contre sa volonté, puisqu'en réalité ce n'est pas lui qui agit, mais qu'il se voit agir, mu par le péché qui habite en lui (vv. 15-17 ou 19-20). Et constatant que c'est le péché qui règne en lui, l'« ἐγώ » charnel est obligé de reconnaître que ce qui est bien n'habite pas en lui, non pas en lui en tant que tel, précise-t-il, mais *dans sa chair* (« Οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν » v.18a)<sup>504</sup>.

Ainsi, malgré son attachement à la Loi de Dieu, il constate qu'il reste *prisonnier de la loi du péché* qui est dans ses membres (« αἰχμαλωτίζοντά με τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου » v. 23b). Et, même après un soupir exprimant

<sup>503</sup> Soulignons que « πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν » peut être compris non seulement comme un deuxième attribut mais aussi comme une explication synonymique de « σάρκινός εἰμι ». « Être charnel » pourrait aussi vouloir dire « être vendu, asservi au péché ». Cette explication synonymique de l'« être charnel » par le fait d'être vendu au péché suppose aussi l'appartenance au péché et, en conséquence, la non-appartenance et l'opposition à Dieu. C'est en ce sens que Jewett écrit très justement : « Pour Paul, être 'charnel' ne renvoie pas en tout premier lieu à la nature matérielle des humains mais à l'opposition contre Dieu, car c'était précisément dans sa propre plaidoirie zélée en faveur de la Loi que Paul s'est lui-même trouvé dans une telle opposition. Dans son effort de démontrer sa justice sous la Loi, il s'est lui-même découvert (accablé) dans l'affliction du péché ». Voir : Jewett R. (2007), *Romans: A Commentary*, Minneapolis, p. 461.

<sup>504</sup> Leenhardt souligne que « le rapprochement de ces deux expressions (ἐν ἐμοί et ἐν τῇ σαρκί μου) doit prévenir le malentendu qui consisterait à tenir la 'chair' pour une partie extérieure, périphérique qui ne serait pas tout à fait moi-même ». Voir : Leenhardt F.J. (1995), *L'épître de saint Paul aux Romains*, Genève, p. 110. S'il est vrai que Paul n'a jamais prétendu que sa chair est extérieure ou étrangère à lui, il nous semble qu'il l'a toutefois considérée comme le terrain d'action privilégié du péché et que, dans ce verset en l'occurrence, si Paul n'établit pas une distinction entre son « moi » et sa « chair », il n'établit pas non plus une relation d'identité entre le « moi » et la chair. Il s'agit pour lui de nommer précisément l'endroit *en lui* où le bien n'habite pas, c'est-à-dire dans sa chair. Comme il le précisera dans les versets suivants, alors qu'il se délecte de la Loi de Dieu *dans son homme intérieur* ou *de par son entendement*, il reste prisonnier de la loi du péché (qui est *dans ses membres*) *de par sa chair*. La précision du verset 18 annonçait déjà cette opposition entre l'entendement et la chair.

(l'espérance de) la délivrance, l'« ἐγώ » achève sa plainte sur le douloureux aveu selon lequel, en dépit du fait qu'il soit esclave de la Loi de Dieu par l'entendement, il demeure, « par la chair, esclave de la Loi du péché» (« Ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῖ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας » v. 7 :25b).

On voit donc que la chair apparaît comme étant asservie au péché, ou comme le moyen de l'asservissement de l'individu par le péché. En outre, comme « l'être dans la chair » en 7 :5, l'« ἐγώ » charnel et esclave du péché en 7 :14-25 est présenté comme le lieu où agit le péché. Et comme Paul le laisse entendre dans les versets 5-7, le péché qui agit dans la chair (avec la Loi comme aiguillon) se manifeste notamment sous forme de passions, de désirs ou de convoitises. En fait, Paul assimile le péché dans la chair aux passions et aux convoitises, comme si ces dernières étaient les seules formes de la manifestation du péché.

Aussi peut-on observer, dans les versets 7-11, que Paul reprend et développe l'idée du verset 5 selon laquelle, « lorsque nous étions dans la chair, les passions des péchés activées par le moyen de la Loi agissaient dans nos membres ». Même si le terme « σὰρξ » n'apparaît pas dans ce nouveau développement sur les relations entre la Loi et le péché, la présence de la notion de désir et la référence au commandement sur l'interdiction de la convoitise laissent clairement entendre qu'il s'agit toujours du péché dans la chair. Alors, s'agit-il ici d'une sorte de simplification par laquelle Paul réduit la manifestation du péché aux désirs (de la chair), ou faut-il en déduire que Paul concevait la manifestation du péché uniquement par les désirs de la chair ?

S'il paraît difficile de donner une réponse tranchée à cette question, on peut néanmoins noter que Paul personnifie la chair en lui attribuant des désirs<sup>505</sup> que les croyants pourraient être tentés de satisfaire. C'est ainsi que, en Romains 13 :14, il les exhorte à ne pas prendre soin de la chair pour en satisfaire les désirs (« τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιῆσθε, εἰς ἐπιθυμίας »)<sup>506</sup>. On rencontre le même type de formulation

<sup>505</sup> Notons que le terme « ἐπιθυμία » que nous traduisons ici par « désir » comporte aussi l'idée de « convoitise » (ce qui peut aussi donner lieu à l'envie et à la jalousie). Voir : Liddell H.G., Scott R., *Greek English Lexicon*, 7<sup>th</sup> ed. New York, p. 535.

<sup>506</sup> Jewett voit dans les désirs de la chair évoqués par Paul ici les relations de compétition entre groupe (sectaires) ou communautés, lesquelles rivalisaient pour l'honneur, le prestige et la performance. Une telle idée peut être justifiée par le fait que, parmi les œuvres de la chair énumérées en Galates 5 :19-

parénétiq̄ue au chapitre 5 de l' p tre aux Galates où Paul recommande aux croyants de marcher selon l'Esprit pour ne pas accomplir les désirs de la chair («  πιθυμίαν σαρκός ο  μ  τελέσητε » v. 16) et en précisant que la chair a des désirs contraires à ceux de l'Esprit, et l'Esprit a également des désirs contraires à ceux de la chair («   γάρ σὰρξ  πιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δ  πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός » v. 17)<sup>507</sup>.

La chair se présente ainsi comme ayant ses propres désirs, qui la caractérisent. Et Paul d'énumérer toute une liste de comportements humains dans lesquels peuvent se manifester les désirs de la chair : il s'agit de l'impudicité, l'impureté, la dissolution, l'idolâtrie, la magie, les inimitiés, les querelles, les jalousies, les animosités, les disputes, les divisions, les sectes, l'envie, l'ivrognerie, les excès de table, et les choses semblables (« Φανερὰ δ   στιν τὰ  ργα τῆς σαρκός,  τινά  στιν μοιχεία, πορνεία,  καθαρσία,  σέλγεια, εἰδωλολατρεία, φαρμακεία,  χθραι,  ρεις, ζῆλοι, θυμοί,  ριθεῖαι, διχοστασίαι, αἱρέσεις, φθόνοι, φόνοι, μέθαι, κῶμοι, καὶ τὰ ὅμοια τούτοις » vv. 19-21a)<sup>508</sup>.

Une remarque qui s'impose ici est que Paul nomme toutes ces manifestations des désirs de la chair « des œuvres de la chair » («  ργα τῆς σαρκός »), comme si la chair (  l'instar des « passions des péchés qui *agissaient* dans nos membres » Romains 7 :5) agissait ou produisait des œuvres<sup>509</sup>. Alors, faut-il penser que la chair est elle-même productrice de ces passions et de ces désirs ? Ou bien, même si le péché n'est pas expressément mentionné ici, doit-on considérer que c'est parce que le péché prend possession de la chair que cette dernière devient le siège des passions et des désirs ? Quoi qu'il en soit, il convient de souligner que cette description des désirs de

---

21a, Paul désigne : les animosités, les disputes, les divisions, les sectes. Voir : Jewett R. (2007), *Romans: A Commentary*, Minneapolis, p. 828.

<sup>507</sup> Ici, nous entendons souligner uniquement le fait que la chair, personnalisée, comporte des désirs qui lui sont propres. Pour ce qui est de l'opposition entre la chair et l'Esprit, nous y reviendrons plus loin.

<sup>508</sup> Pour plus de détail sur l'opposition entre chair et Esprit en Galates 5 :16-23a, voir l'excellent excursus présenté par Simon Légasse (2000), *L' p tre de Paul aux Galates*, Paris, pp. 110-135.

<sup>509</sup> Notons que Paul oppose – volontairement, nous semble-t-il – les œuvres de la chair aux *fruits* de l'Esprit (Galates 5 :22). Ce qui marque bien le fait que les attitudes qualifiées de *fruits* de l'Esprit sont des résultats provenant du fait de la présence de l'Esprit dans le croyant (celui-ci ne fait que jouir de ces fruits), tandis que les attitudes qualifiées d'œuvres de la chair proviennent de l'individu lui-même qui prétend faire (les œuvres de la Loi). Voir aussi la distinction paulinienne entre faire (*poein*) la Loi et accomplir (*pl rosai*) la Loi analys e par : Westerholm S. (1988), *Israel's Law and the Church's Faith : Paul and his Recent Interpreters*, Grand Rapids, pp. 203-205.



la chair s'inscrit, comme en Romains 7 :5, dans le cadre d'une discussion sur l'absurdité ou le non-sens qui voudrait que les croyants continuent de vivre sous la Loi.

Par ailleurs, comme nous l'avons indiqué précédemment pour ce qui concerne Romains 7 :5, ici aussi en Galates 5 (le verset 13 notamment) l'expression « vivre selon la chair » renvoie indirectement à la vie sous la Loi<sup>510</sup>. De plus, il n'est pas déraisonnable de penser que la vie selon l'Esprit (qui s'oppose à la vie selon la chair en Galates 5) est une autre manière d'exprimer l'idée de Romains 7 :6 selon laquelle les croyants, libérés de la Loi, devraient « servir sous le régime nouveau de l'Esprit et non plus sous le régime périmé de la lettre » (« Νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος, καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος »). Ce rapprochement nous permet de comprendre que, pour Paul, vivre selon la chair consiste à se glorifier et à rivaliser dans la pratique de la lettre (périmée) de la Loi<sup>511</sup>. La vie selon la chair désignerait donc cette prétention et cette rivalité dans la pratique de la Loi telle qu'elle a été écrite par Moïse.

En définitive, l'on peut retenir que Paul associe l'action du péché à la chair, ou même localise le péché dans la chair<sup>512</sup>. En étant dans la chair, le péché se manifeste sous toutes formes de désirs, de convoitises et de passions. Il apparaîtrait donc que, pour Paul, le péché ne s'exprime que par le biais de la chair, laquelle n'est pas nécessairement une substance matérielle, mais une attitude ou une prétention à vouloir se justifier par ses propres œuvres. Tel l'« ἐγώ » en Romains 7, l'être humain est charnel et nécessairement esclave du péché toutes les fois qu'il ressent la nécessité de devoir faire le bien ou pratiquer la Loi pour être justifié.

<sup>510</sup> Voir Légasse S. (2000), *L'épître de Paul aux Galates*, Paris, pp. 404-405, 416-417, 420. A la page 416, Légasse écrit très justement : « Paul classe sans hésiter la pratique du judaïsme dans le domaine de la chair en l'opposant à l'action de l'Esprit ».

<sup>511</sup> En Galates 5 :26 notamment, Paul semble viser des groupes qui rivalisaient entre eux, et critique la vanité de ceux qui prétendent chercher la justification dans la pratique de la Loi, dans la circoncision en particulier.

<sup>512</sup> Voir aussi Romains 8 :3 où Paul affirme que Dieu « a condamné le péché dans la chair » (« κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί »).

#### I.4. La vanité de la chair

Nous appelons la vanité de la chair la tendance que Paul discerne chez l'être humain à s'enorgueillir des choses de la chair ou à chercher une vaine gloire dans la pratique des œuvres de la Loi. Nous avons souligné précédemment le fait que, pour Paul, être dans la chair ou vivre selon la chair correspond à la vie sous la Loi dans la mesure où celle-ci sert de moyen d'activation des passions des péchés (Romains 7 :5), plaçant ainsi l'individu sous la domination de la chair et du péché<sup>513</sup>. Il nous semble que Paul définit la vie selon la chair par cette attitude de fierté qui amène l'individu à se glorifier vainement dans la prétention de pouvoir plaire à Dieu par la pratique des œuvres de la Loi. C'est ainsi que, en Romains 8 :8, Paul précise que « ceux qui vivent selon la chair (ou qui sont dans la chair) sont incapables de plaire à Dieu » (« οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται »).

Pour comprendre cette incapacité de plaire à Dieu dans la vie dans (selon) la chair, il faut se rappeler que, pour Paul, *la Loi, affaiblie par la chair, a été rendue incapable* (« Τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἡσθένει διὰ τῆς σαρκός » Romains 8 :3a) de justifier. Par conséquent *ceux qui prétendent pouvoir se justifier par la Loi s'illusionnent dans la mesure où la Loi est incapable de justifier*. Et Paul d'affirmer que la justice de la Loi a été accomplie (en Christ) pour ceux qui marchent selon l'Esprit, et non pas selon la chair (« ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν, τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα » Romains 8 :4). Il apparaît clairement ici que cet accomplissement de la justice de la Loi « pour nous qui marchons selon l'Esprit » correspond à la situation de ceux qui vivent par la foi en

---

<sup>513</sup> C'est également l'avis de Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, p. 145. Voir aussi: Jewett R. (2007), *Romans: A Commentary*, Minneapolis, pp. 436 et 461.

Christ, et que l'inaccomplissement de la Loi pour ceux qui marchent selon la chair correspond à la vie sous la Loi ou à la situation de ceux qui cherchaient ou persistent encore à chercher la justification dans la Loi.

En fait, *loin de déclarer l'abolition de la Loi, Paul déclare son accomplissement en Christ* mais prend également le soin d'établir une distinction entre la Loi du péché et de la mort et la Loi de l'Esprit de vie en Jésus-Christ. On retrouve donc ici sous une autre forme la distinction de Romains 7 :6 entre la lettre de la Loi qui a vieilli et le régime nouveau de l'Esprit. Ainsi, Paul assimile la Loi, telle que pratiquée dans la tradition judaïque, à la lettre de la Loi ou à la Loi du péché et de la mort, tandis que cette même Loi, renouvelée ou accomplie en Christ dans le commandement de l'amour du prochain<sup>514</sup>, Paul l'appelle la Loi de Dieu, la Loi de l'Esprit de vie en Jésus-Christ.

Il apparaît ainsi que l'une des significations de l'opposition entre la chair et l'Esprit (que nous aurons à développer plus loin) se trouve dans l'opposition entre la lettre de la Loi qui a vieilli (laquelle est qualifiée de loi du péché et de la mort) et la Loi considérée sous le régime nouveau de l'Esprit (laquelle est qualifiée de Loi de l'Esprit de vie en Jésus-Christ). C'est en ce sens que Paul oppose aussi, d'un côté, l'affection de la chair qui est la mort, et, de l'autre, l'affection de l'Esprit qui est la vie et la paix (« Τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος; τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη » 8 :6). D'où aussi *l'insistance de Paul sur la vanité de toute entreprise charnelle visant à plaire à Dieu*, en raison du fait que « l'affection de la chair est inimitié contre Dieu, ne se soumet pas à la Loi de Dieu, et ne le peut même pas » (« διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν, τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται » 8 :7).

*L'incapacité de la chair à plaire à Dieu doit donc être comprise comme l'incapacité de la Loi*, telle que pratiquée dans sa lettre dans la tradition judaïque, à plaire à Dieu. Il s'ensuit, pour Paul, qu'il n'y a nullement lieu de chercher la justification dans la pratique des œuvres de la Loi. En effet, la prétendue justification recherchée dans la pratique des œuvres de la Loi est fondée sur des prétentions de la

---

<sup>514</sup> Voir aussi Galates 5:14

chair. Elle relève de l'orgueil de l'être humain qui voudrait se glorifier de sa capacité d'être justifié par ses propres œuvres. C'est en ce sens que, en Romains 3 :20-28, à ceux qui persistent à prétendre pouvoir trouver une quelconque justification par les œuvres de la Loi, Paul déclare avec vigueur que, face à l'universalité du péché, Dieu a prévu un seul moyen de justification (la grâce ou la rédemption en Jésus Christ) et que la fierté ou la gloire que certains croient tirer dans leur démarche d'autojustification est vaine et vide de sens<sup>515</sup>. Aussi, au chapitre 4, prend-il comme exemple Abraham, de qui, paradoxalement, se réclament les tenants de la justification par les œuvres, mais qui, pourtant, n'a pas été justifié par les œuvres et n'a rien obtenu selon la chair. Paul les met ainsi face à cette contradiction qui consiste à se proclamer héritiers d'Abraham (qui a tout obtenu par la foi et rien selon la chair) et en même temps à rechercher une vaine gloire dans les œuvres de la Loi, à se vanter de la chair<sup>516</sup>.

*La chair apparaît ainsi comme ce sur quoi l'individu fonde sa confiance, comme une source de l'illusion du pouvoir-faire de l'être humain.* La supposée justification obtenue par les œuvres de la Loi résulterait de la chair car elle serait obtenue par les propres moyens de l'individu, et, ainsi, elle serait l'objet d'une fierté humaine. Et cette fierté humaine est vaine, sans fondement, car l'individu, croyant obtenir la vie en se vouant à la pratique de la Loi, s'est pourtant livré à une entreprise charnelle qui conduit à la mort. C'est en ce sens que Bultmann<sup>517</sup> écrit que la Loi encourage l'individu à obéir aux Commandements en tant que moyen pour parvenir à la vie alors que, en réalité, elle le conduit à une vaine glorification et à la privation de

---

<sup>515</sup> Westerholm pense que, en Romains 3 :27, ce n'est pas la prétention des Juifs (ou des Judéo-chrétiens) de pouvoir observer la Loi que Paul critique mais plutôt le fait qu'ils s'enorgueillissent d'avoir été les dépositaires ou les détenteurs de la Loi. Voir le chapitre intitulé « The Exclusion of Boasting » de Westerholm S. (1988), *Israel's Law and the Church's Faith : Paul and his Recent Interpreters*, Grand Rapids, pp. 169-173. C'est également le point de vue de : Räisänen H. (1986), *Paul and the Law*, Philadelphia, pp. 170-171 ; Sanders E.P. (1983), *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia, pp. 33-35 ; Käsemann E. (1980), *Commentary on Romans*, Grand Rapids, p. 104 ; Becker J.C. (1980), *Paul the Apostle : The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia, p. 92.

<sup>516</sup> Westerholm reconnaît toutefois que, en Romains 4 :1-5, il s'agit bien de la prétention de pouvoir observer la Loi qui est visée, et non la fierté des Juifs d'avoir été les détenteurs de la Loi. Voir Westerholm S. (1988), *Israel's Law and the Church's Faith : Paul and his Recent Interpreters*, Grand Rapids, pp. 170-171. Mais ne faudrait-il pas considérer l'usage fait par Paul de la figure d'Abraham au chapitre 4 comme un exemple argumentatif venant à l'appui de ce qui a été dit au chapitre 3 ?

<sup>517</sup> Bultmann R. (1967), « Romans 7 and Paul's Anthropology », in *The Old and New Man in the Letters of Paul*, Richmond, pp. 154-155.

la grâce de Dieu.

Mais, à propos des passions des péchés ou des désirs activés par le moyen de la Loi dont il est question en Romains 7 :5-11, Bultmann considère qu'il s'agit de l'excitation ou du zèle à obéir aux Commandements<sup>518</sup>. Il nous semble qu'il s'agit plutôt d'une perversion de la Loi et que *c'est le péché qui, par le moyen de la chair, a affaibli la Loi*, la rendant ainsi incapable de justifier (Romains 8 :3). L'individu qui croit servir la Loi et prendre le chemin assuré de la vie entretient pourtant une illusion mortifère, car *la Loi, par l'entremise de la chair, a été elle-même asservie au péché et transformée en un instrument de mort*. D'où le sens de Romains 7 :10 : la Loi, ou le Commandement qui était censé conduire l'individu à la vie, s'est trouvée pour lui conduire à la mort (« καὶ εὐρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἢ εἰς ζωὴν, αὕτη εἰς θάνατον »).

On voit donc que, pour Paul, ce n'est pas la Loi qui est condamnable, mais *c'est une méprise de l'individu sur le sens et le rôle de la Loi qui est en jeu*. La démarche de l'apôtre consiste ici à inviter les croyants à vivre sous le régime nouveau de l'Esprit et à ne plus s'attacher à la pratique de la lettre périmée de la Loi. Car la perte de l'individu se trouve précisément dans son dévouement à la pratique de la lettre la Loi, qui, en Christ, est déjà dépassée. C'est le zèle et la prétention de l'individu dans sa croyance de pouvoir observer la lettre ancienne de la Loi qui l'empêchent de passer sous le régime nouveau de l'Esprit.

En ce sens, l'on peut penser que la délivrance de l'« ἐγώ » de Romains 7 tient au fait qu'il parvient à reconnaître son statut d'être charnel, vendu au péché, à l'opposé de la Loi qui relève de l'Esprit (« Οἶδαμεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστίν· ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν » 7 :14). Dès lors, on peut rapprocher ce dernier verset de Romains 8 :2 et comprendre que l'« ἐγώ », une fois qu'il a reconnu sa misère d'être charnel vendu au péché, a subi un transfert, un passage de la vie selon la chair à la vie selon l'Esprit, du régime du péché et de la mort au régime de l'Esprit de vie en Jésus Christ. Et quand Paul affirme que ceux qui vivent selon la chair se plaisent aux choses de la chair et que ceux qui vivent selon l'Esprit se plaisent aux choses de l'Esprit (« Οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς

---

<sup>518</sup> Voir aussi: Bultmann R. (1951), *Theology of the New Testament*, New York, vol. 1, p. 248.

φρονοῦσιν: οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος» 8 :5), il insiste à nouveau sur *l'impossibilité de passer sous le régime nouveau de l'Esprit en vivant selon la chair ou en appliquant la Loi dans sa lettre*<sup>519</sup>.

En effet, l'on peut penser que l'affection pour les choses de la chair qui caractérise ceux qui vivent selon la chair renvoie *notamment* au fait que l'interprétation littérale de la Loi conduisait à accorder une importance démesurée aux questions rituelles (relatives à la chair), telle que la question de la pureté des aliments en Romains 14. Aussi peut-on noter que, en Romains 14, Paul recommande à ses interlocuteurs de ne pas rivaliser quant aux choses qui concernent la nourriture, de s'abstenir de juger son frère sur des questions alimentaires et de marcher selon l'amour (« Εἰ δὲ διὰ βρῶμα ὁ ἀδελφός σου λυπεῖται, οὐκέτι κατὰ ἀγάπην περιπατεῖς. Μὴ τῷ βρώματί σου ἐκεῖνον ἀπόλλυε, ὑπὲρ οὗ χριστὸς ἀπέθανεν » v. 15).

Il en est de même de la question de la circoncision. Tout comme, en Romains 4, Paul insiste sur le fait que la justice a été imputée à Abraham pour sa foi *avant sa circoncision* (vv. 10-11)<sup>520</sup>, dans l'épître aux Galates, notamment au chapitre 5, Paul rappelle que *la circoncision ou l'incirconcision en Christ n'a aucune valeur* et que seul importe le commandement de l'amour du prochain (Lévitique 19 :18b)<sup>521</sup>, lequel est l'accomplissement de toute la Loi (« Ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἐνὶ λόγῳ πληροῦται, ἐν τῷ, Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς ἑαυτόν » v. 14).

En effet, Paul voit dans la question de la circoncision l'origine des divisions, querelles, jalousies, disputes et animosités, qu'il considère comme des œuvres de la chair. Aussi recommande-t-il aux Galates de marcher, non pas selon la chair, mais selon l'Esprit (qui se caractérise notamment par l'amour v. 22), et aussi de ne pas chercher une vaine gloire en se provoquant et en se portant envie les uns aux autres

<sup>519</sup> Samuel Bénétreau insiste sur cette idée paulinienne selon laquelle il est nécessaire de sortir du régime de la Loi, pour passer à un autre régime, celui de l'Esprit. Voir : Bénétreau S. (1996), *L'épître de Paul aux Romains*, Vaux-sur-Seine, p. 220.

<sup>520</sup> Nous pensons que cette insistance sur l'antériorité de l'imputation de la justice à Abraham (pour sa foi) par rapport à sa circoncision est à mettre en rapport avec l'affirmation selon laquelle le patriarche n'a rien « obtenu selon la chair » (4 :1).

<sup>521</sup> Légasse attire l'attention sur le fait que, par cette affirmation, Paul pouvait se mettre à dos ses interlocuteurs juifs car, dans la tradition rabbinique ancienne, le commandement de l'amour du prochain n'occupait pas « la place centrale qui est la sienne chez Paul et dans le christianisme primitif ». Voir : Légasse S. (2000), *L'épître de Paul aux Galates*, Paris, p. 407.

(« Μὴ γινώμεθα κενόδοξοι, ἀλλήλους προκαλούμενοι, ἀλλήλοις φθονοῦντες » v. 26). Il apparaît donc que *la vie selon la chair que Paul réprouve, aussi bien dans la lettre aux Romains que dans celle aux Galates, relève notamment de cette attitude voire de cette vaine obsession à vouloir se glorifier dans la pratique des œuvres de la Loi*, et particulièrement de celles se rapportant au corps ou à la chair.

Vivre dans la chair, c'est *notamment*, pour Paul, fonder sa confiance sur des questions rituelles relatives à la chair, et à la circoncision en particulier. De même qu'en Romains Paul souligne le fait qu'Abraham n'a pas eu matière à se glorifier puisqu'il n'a rien obtenu selon la chair (4 :1-2) – car Abraham a été circoncis seulement après avoir reçu la promesse (4 :10-11) –, en Galates Paul présente la circoncision comme l'objet d'une glorification de la chair. Il avance l'idée selon laquelle ceux qui promeuvent la circoncision visent à se glorifier<sup>522</sup> dans la chair des croyants qui se feraient circoncire (« ἀλλὰ θέλουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι, ἵνα ἐν τῇ ὑμετέρᾳ σαρκὶ καυχῶσονται » Galates 6 :13b)<sup>523</sup>.

Pour comprendre cette assimilation de la recherche de la justice par la circoncision à la vanité de la chair, il convient de se rappeler que, pour un Juif, la circoncision représentait la marque de sa descendance d'Abraham<sup>524</sup>. La circoncision de la chair était donc ce sur quoi un Juif pouvait se fonder pour se proclamer enfant d'Abraham et héritier de la promesse. Mais Paul considère que *s'attacher à la circoncision, c'est placer vainement sa confiance en la chair pour sa justification*. C'est en ce sens que, en Philippiens 3 :3-11, Paul affirme que ceux qui font valoir la circoncision comme moyen de justification mettent leur confiance *en la chair* (en opposition à « nous qui servons Dieu *par l'Esprit* et qui nous glorifions en Jésus

<sup>522</sup> Notons que le verbe « καυχᾶσθαι » que nous traduisons ici par « se glorifier » signifie plus précisément « se vanter » de quelque chose, d'être quelque chose ou d'avoir fait quelque chose. Voir : Liddell H.G., Scott R. (1883), *Greek English Lexicon*, 7<sup>th</sup> ed. New York, p. 790.

<sup>523</sup> Voir : Barrett C.K. (1986), « Boasting (καυχᾶσθαι, κτλ.) in the Pauline Epistles », in *L'apôtre Paul : personnalité, style et conception du ministère*, BETL 73, Leuven, pp. 363-368 ; Thompson R.W. (1986), « Paul's Double Critique of Jewish Boasting: A Study of Rom 3,27 in Its Context », *Bib* 67, pp. 520-531.

<sup>524</sup> Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, pp. 95-101, 139-144.

Christ » v. 3)<sup>525</sup>. Et, rappelant qu'il a été lui-même circoncis dès son huitième jour et qu'il a été un pharisien irréprochable en ce qui concerne la justice de la Loi, il avance qu'il aurait bien davantage motif que tout autre Juif à pouvoir prétendre à mettre sa confiance en la chair<sup>526</sup>, mais qu'il refuse cette vaine glorification pour se glorifier en Jésus-Christ<sup>527</sup>.

Dans le même sens, Jewett<sup>528</sup> soutient l'idée selon laquelle l'usage du terme « σάρξ » comme synonyme de circoncision remonte à une situation historique où, dans l'Église primitive, vers les années 50, certains judéo-chrétiens s'enorgueillissaient de la circoncision et voulaient que cette pratique s'impose également aux communautés pagano-chrétiennes. Parce que le terme « σάρξ » comportait une connotation péjorative dans le monde hellénistique, *Paul aurait, dans un esprit polémique, volontairement choisi ce terme pour désigner la circoncision, dévalorisant ainsi ce qui apparaissait être le fondement de la confiance de certains judéo-chrétiens*. Jewett souligne également que l'usage paulinien du terme « σάρξ » pourrait trouver son origine dans la Septante qui présente souvent la chair (« σάρξ ») comme ce qui a été circoncis. C'est notamment le cas dans Genèse 17 : 11, 13, 14, 24, 25, Genèse 34 :24, Exode 44 :9, Lévitique 12 :3, Jude 14 :10, Jérémie 9 :6.

De plus, s'agissant de l'affirmation du Psaume 143 :2, reprise en Galates 2 :16, selon laquelle « nulle chair ne saurait être justifiée par les œuvres de la Loi « διότι οὐ δικαιοθήσεται ἐξ ἔργων νόμου πᾶσα σάρξ »), Jewett<sup>529</sup> affirme que Paul a délibérément choisi l'expression « πᾶσα σάρξ » au lieu de « πᾶς ξῶν » pour insister sur le fait que *la circoncision de la chair ou tout ce qui relève de la chair en général*

<sup>525</sup> John Reumann souligne très justement le double contraste qu'il y a au verset 3 : le fait de « mettre sa confiance en la chair » s'oppose non seulement à « se glorifier en Jésus Christ » mais aussi à « servir Dieu par l'Esprit ». Ce qui est aussi une forme de l'opposition paulinienne entre le charnel et le spirituel. Voir Reumann J. (2008), *Philippians*, Yale, pp. 476-477.

<sup>526</sup> Reumann attire l'attention sur le fait que, par une telle affirmation, Paul a opéré une sorte de renversement des valeurs, car la chair et la circoncision dans la chair étaient vues positivement par les Juifs. Ce qui a probablement représenté une des plus grandes valeurs pour un Juif (c'était notamment le signe de son appartenance à Israël), Paul l'a déclaré vain. Voir Reumann J. (2008), *Philippians*, Yale, p. 478.

<sup>527</sup> On trouve la même logique en 2 Corinthiens 11 :18.

<sup>528</sup> Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, pp. 96-97.

<sup>529</sup> Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, pp. 97-98.



ne saurait conduire à la justification. Paul aurait préféré « σάρξ » à « ξῶν » pour contrer l'orgueil des judéo-chrétiens qui voulaient voir dans leur chair circoncise une source de justification acceptable devant Dieu.

En définitive, nous pouvons retenir que, chez Paul, la vanité de la chair consiste notamment en la croyance erronée selon laquelle les pratiques rituelles relatives à la chair, aux aliments et à la circoncision en particulier, peuvent contribuer à une quelconque justification. Et, de manière générale, pour Paul, *se glorifier d'une quelconque pratique de la Loi relève de la vie selon la chair. Il s'agit d'une vaine glorification, d'une confiance ou d'une fierté sans fondement* car Paul, à partir de la conviction qu'il a acquise que le salut réside en Christ et exclusivement en Christ, considère que la Loi, affaiblie<sup>530</sup> par la chair, ne peut être et n'a jamais pu être chemin de salut<sup>531</sup>.

En d'autres termes, pour Paul, *il n'y a pas lieu de se vanter de la Loi, de la circoncision ou de la chair car, en Christ, l'économie ancienne, placée sous l'égide de la Loi, est non seulement surpassée mais c'est aussi sa vanité ou son incapacité à conduire au salut qui a été révélée.* C'est en ce sens que Paul rappelle à ses interlocuteurs que la pratique de la Loi dans sa lettre correspondait à une vie dans (selon) la chair, et que, maintenant, libérés de la cette pratique de la lettre de la Loi, ils doivent servir sous le régime nouveau de l'Esprit, et non pas sous le régime la lettre de la Loi qui a vieilli (« Ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκί... 7 :5.. Νυνὶ δὲ κατηγορήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος, καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος. 7 :6).

---

<sup>530</sup> Sur l'incapacité et la faiblesse de la Loi, voir : Westerholm S. (1988), *Israel's Law and the Church's Faith : Paul and his Recent Interpreters*, Grand Rapids, pp. 155 et 172

<sup>531</sup> Comme Stephen Westerholm l'exprime fort bien : pour Paul, « la foi en Christ, non pas l'obéissance à la Loi, représente – et a toujours représenté – le plan prévu par Dieu pour le salut » des humains. Voir : Westerholm S. (1988), *Israel's Law and the Church's Faith : Paul and his Recent Interpreters*, Grand Rapids, p. 153.

### I.5. L'opposition entre le charnel et le spirituel

Nous avons déjà souligné le fait que l'usage du concept « σάρξ » chez Paul suppose une mise en opposition directe ou indirecte entre ce qui relève de la chair et ce qui relève de l'Esprit. Nous avons fait apparaître que les trois caractéristiques de la chair analysées précédemment (la faiblesse de la chair, l'asservissement de la chair, la vanité de la chair) supposent indirectement le contraste entre le charnel et le spirituel. Il convient maintenant de relever que Paul oppose également, de manière directe, le charnel au spirituel, et ce, en trois acceptions différentes. Il peut s'agir : soit d'un contraste entre ce qui est placé sous l'autorité divine et ce qui est sous l'emprise du péché ; soit d'une opposition dualiste entre le charnel (ou le matériel) et le spirituel caractéristique de la vision paulinienne en général, et notamment de l'être humain ; soit d'une opposition radicale, sous forme d'un affrontement (eschatologique) entre la chair et l'Esprit, ces derniers étant conçus sous forme de puissances ou de règnes.

#### I.5.1. Le charnel opposé au spirituel comme ce qui est sous l'emprise du péché s'oppose à ce qui est sous l'autorité divine

L'opposition charnel / spirituel en tant que contraste entre ce qui est placé sous l'emprise du péché et ce qui est sous l'autorité divine se retrouve notamment en Romains 7 :14. Dans ce texte, Paul explique l'incapacité de l'individu à pratiquer la Loi de Dieu en raison de l'opposition entre la nature spirituelle de la Loi et la nature charnelle de l'individu (« Οἴδαμεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικός<sup>532</sup> ἐστίν· ἐγὼ δὲ

---

<sup>532</sup> Le terme « πνευματικός » renvoie de manière générale à ce qui spirituel, qui est relatif à l'Esprit ou

σάρκινός<sup>533</sup> εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν »)<sup>534</sup>. En fait, que veut dire Paul par l'affirmation selon laquelle la Loi est spirituelle ? Il nous semble que Paul traite ici de la nature même de la Loi dans son origine divine et la définit en tant que spirituelle parce qu'elle vient de Dieu<sup>535</sup>, parce qu'elle est parole divine et parce qu'elle est sous l'autorité de Dieu, à l'exact opposé de l'« ἐγὼ » charnel qui est placé sous l'emprise du péché. C'est en ce sens que Douglas Moo<sup>536</sup> souligne que, dans l'Ancien Testament, même si le caractère saint de la Loi est souvent mentionné (en Psaumes 19 :7-11 par exemple), elle n'est jamais qualifiée de « πνευματικός », et que Paul aurait volontairement choisi ce terme pour mettre en exergue de la façon la plus forte possible le contraste existant entre le « νόμος πνευματικός » et l'« ἐγὼ σαρκινός ».

En effet, on peut tout d'abord noter que le contraste entre les natures opposées du « νόμος πνευματικός » et de l'« ἐγὼ σαρκινός » se trouve renforcé par la présence de la conjonction de coordination « δέ » (« ὁ νόμος πνευματικός ἐστίν· ἐγὼ δὲ σαρκινός εἰμι »). De plus, le sens du terme « σαρκινός » ici, qui pourrait a priori être considéré comme neutre (ce qui est fait de chair<sup>537</sup>), doit pourtant être recherché dans le fait que l'« ἐγὼ », se disant charnel, se voit aussi comme étant « vendu au péché ». En fait, l'expression « πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν », mise en apposition à l'« ἐγὼ σαρκινός », semble expliquer que l'individu est charnel en ce sens qu'il est vendu au péché, placé sous l'autorité ou sous la domination du péché. En sus du participe adjectif « πεπραμένος » qui fait référence à l'esclavage, l'assujettissement de l'« ἐγὼ » charnel au péché est marqué par la préposition « ὑπό », laquelle montre bien

---

qui relève de l'Esprit. Voir : Liddell H.G., Scott R. (1883), *Greek English Lexicon*, 7<sup>th</sup> ed. New York, p. 1231.

<sup>533</sup> Les termes « σαρκινός » et « σαρκικός » renvoient, de manière générale, à tout ce qui est charnel ou sensuel. Voir : Liddell H.G., Scott R. (1883), *Greek English Lexicon*, 7<sup>th</sup> ed. New York, p. 1375.

<sup>534</sup> Sur la nature spirituelle de la Loi (en raison de son origine divine) et son opposition à la nature charnelle de l'être humain (en raison de son asservissement au péché), voir : Leenhardt F.J. (1995), *L'épître de saint Paul aux Romains*, Genève, p. 109 ; Bénétreau S. (1996), *L'épître de Paul aux Romains*, Vaux-sur-Seine, p. 202.

<sup>535</sup> Erik Sjöberg souligne que, dans la littérature prophétique et intertestamentaire, la Loi était considérée comme l'expression de l'Esprit divin, mais que c'était seulement au début de la période rabbinique qu'on attribuait une origine spirituelle à toute les Ecritures juives. Voir : Sjöberg E. (1968), « πνεῦμα, πνευματικός ... in Palestinian Judaism », *TDNT* 6, pp. 381-382.

<sup>536</sup> Moo D. (1991), *Romans 1-8*, pp. 480-481.

<sup>537</sup> On trouve ce sens en 2 Corinthiens 3 :3 par exemple, où ce qui est fait de chair est opposé à ce qui est fait de pierre.

que l'être charnel est dominé et placé *sous* l'influence du péché.

Mais si être charnel, c'est être vendu au péché, assujetti au péché, pourquoi Paul n'a-t-il pas opposé la nature spirituelle de la Loi à la nature pécheresse de l'individu ? Pourquoi se servir du concept « σάρξ » pour finalement ne désigner que ce qui relève du péché ou ce qui est placé sous l'influence du péché ? Par ailleurs, pourquoi Paul, après avoir qualifié la Loi de « sainte » et le Commandement de « juste et bon » (« ὁ μὲν νόμος ἅγιος, καὶ ἡ ἐντολὴ ἀγία καὶ δίκαια καὶ ἀγαθή » 7 :12) a-t-il eu besoin de surenchérir pour qualifier la Loi de « spirituelle » ? De même, comment comprendre le fait que, ici, Paul qualifie de « spirituelle » la Loi qui relève pourtant de l'ordre ancien, alors qu'il attribue généralement une telle qualification à ce qui relève de l'ordre nouveau en Jésus Christ ?<sup>538</sup> Il nous semble que les usages de « σαρκινός » et de « πνευματικός » ici sont à situer dans le cadre général de l'opposition structurelle entre le charnel et le spirituel, caractéristique de la pensée paulinienne.

I.5.2. Le charnel opposé au spirituel comme ce qui relève du terrestre (de la sphère humaine) s'oppose à ce qui relève du céleste (de l'ordre du divin)

L'opposition entre le charnel (« σαρκινός ») et le spirituel (« πνευματικός ») apparaît aussi chez Paul comme une forme de contraste entre ce qui relève de la *sphère terrestre (humaine)* et ce qui relève de la *sphère céleste (divine)*<sup>539</sup>. Par

<sup>538</sup> C'est le cas par exemple en Romains 7 :6 où Paul oppose la lettre ancienne de la Loi et le régime nouveau de l'Esprit ; c'est aussi le cas en Romains 8 :2 avec l'opposition entre la Loi du péché et de la mort et la Loi de l'Esprit de vie en Jésus Christ. Sur cette opposition, voir : Jewett R. (2007), *Romans: A Commentary*, Minneapolis, p. 460.

<sup>539</sup> Engberg-Pedersen comprend cette opposition dans le cadre de ce qu'il appelle la « cosmologie » paulinienne. Voir : Engberg-Pedersen T. (2010), *Cosmology and Self in the Apostle Paul: The Material Spirit*, Oxford, pp. 44-45. Il interprète dans le même sens les affirmations pauliniennes en Philippiens 1 :20-24, où « vivre dans la chair » (v. 22) et « rester dans la chair » (v. 24) correspondraient à la vie terrestre de l'apôtre, et « s'en aller pour être avec Christ » (v. 23) correspondrait à sa vie céleste (pp. 41-42). De même, Engberg-Pedersen affirme : « Nous devrions conclure que l'anthropologie paulinienne était essentiellement cosmologique et aussi qu'il était en fait assez simple : le corps (soma) et l'âme (y compris l'entendement) appartiennent à la *sphère terrestre* et sont *essentiellement charnels* ». Il ajoute : « chez les croyants, le corps et l'âme ont reçu *une infusion du pneuma divin et céleste*, lequel a alors commencé son travail de transformation ; finalement, cela peut rendre à la fois le corps et l'âme spirituels, et ainsi les déplacer complètement de la *sphère*

exemple, en Romains 15 :27, Paul prétend qu'il est tout à fait légitime que les Païens assistent, *dans les choses charnelles (temporelles)*, les pauvres parmi les Saints de Jérusalem car ils ont aussi profité des avantages spirituels de ces derniers (« Εὐδόκησαν γὰρ Μακεδονία καὶ Ἀχαΐα κοινωνίαν τινὰ ποιήσασθαι εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ. Εὐδόκησαν γάρ, καὶ ὀφείλεται αὐτῶν εἶσιν. Εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινώνησαν τὰ ἔθνη, ὀφείλουσιν καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς » vv. 26-27). Les choses spirituelles dont les Païens auraient profité pourraient représenter l'héritage spirituel (la Loi comprise) dont les Juifs ont été le vecteur, tandis que les choses charnelles renvoient aux choses de ce monde, aux choses temporelles (comme des biens matériels ou de l'argent)<sup>540</sup>.

Par ailleurs, comme l'affirme Jewett<sup>541</sup>, ici, les choses spirituelles pourraient aussi être comprises « comme un écho de 1 :11, en référence à l'Évangile, et de 8 :2-27, en référence au travail de l'Esprit dans la communauté chrétienne ». Une telle interprétation peut être valable uniquement si l'on se situe dans la logique selon laquelle l'Évangile était premièrement destiné aux Juifs, et secondairement aux Païens. En effet, dans l'opposition qui se trouve en 1 Corinthiens 9 :11, on peut observer que Paul qualifie de « τὰ πνευματικά » l'Évangile qu'il prêche parmi les Païens. Dans ce verset, Paul prétend que les choses charnelles ou temporelles (l'argent) qu'il moissonne parmi les Corinthiens sont incomparablement inférieures aux choses spirituelles qu'il sème parmi eux (« Εἰ ἡμεῖς ὑμῖν τὰ πνευματικὰ ἐσπείραμεν, μέγα εἰ ἡμεῖς ὑμῶν τὰ σαρκικά θερίσομεν; »). On voit donc que, dans ce contexte, l'opposition « σαρκικός » / « πνευματικός » suppose l'opposition entre ce qui relève de la sphère temporelle ou humaine et ce qui relève du divin.

Une telle interprétation peut être renforcée par 1 Corinthiens 3 :1-3 où, dans un autre contexte, Paul oppose aussi « πνευματικός » à « σαρκικός »<sup>542</sup>. En fait, dans ce

---

*terrestre de la chair »* p. 105 (c'est nous qui soulignons).

<sup>540</sup> Jewett voit dans les choses charnelles ou, plus précisément, l'argent avec lequel les Païens auraient assisté les Saints de Jérusalem comme une contrepartie plus que légitime pour l'héritage spirituel qu'ils ont reçu des Juifs. Pour Jewett, Paul entend qu'il s'agit même d'une dette que les pagano-chrétiens auraient à l'égard des judéo-chrétiens (pauvres) [Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, p. 166].

<sup>541</sup> Jewett R. (2007), *Romans: A Commentary*, Minneapolis, p. 930.

<sup>542</sup> Notons que, aussi bien en Romains 7 :14 qu'en 1 Corinthiens 3 :1-3, « σαρκικός » et « σάρκινός »

passage, Paul qualifie ses interlocuteurs de Corinthe d'hommes non-spirituels, charnels, en raison du fait qu'ils cherchent à se placer sous l'autorité de tel ou tel apôtre et non pas du Christ. En effet, dans ce passage, Paul assimile l'attitude des Corinthiens à celle d'« enfants en Christ » à qui il ne convient pas de donner de la nourriture solide parce qu'ils ne peuvent pas la supporter. Faut-il donc comprendre que l'état d'être charnel est assimilable à l'enfance ? Ou bien Paul veut-il dire que l'attitude charnelle des Corinthiens relève d'une inaptitude à comprendre les choses spirituelles ? Il nous semble que Paul laisse entendre que les Corinthiens se comportent en hommes charnels et non-spirituels parce qu'ils conçoivent les choses spirituelles d'une manière purement humaine, ou à la manière des choses de ce monde.

En fait, la tendance qu'auraient eue les Corinthiens à se constituer en factions sous l'autorité de tel ou tel apôtre s'apparente au fonctionnement des écoles philosophiques grecques où des disciples se réclamaient de l'obédience de tel ou tel maître, ou de l'appartenance à tel ou tel courant. Quoi qu'il en soit, l'idée qui se dégage de ce passage est que Paul se serait adressé aux Corinthiens, non pas comme à des hommes spirituels, mais comme à des hommes charnels en raison du fait que ces derniers n'auraient pas compris (et seraient incapables de comprendre) les choses spirituelles ; ils se seraient montrés charnels parce qu'ils auraient traité les choses spirituelles comme s'il s'agissait des choses de ce monde. A leur tendance à se constituer en factions, Paul aurait réagi pour faire comprendre aux Corinthiens que les apôtres de qui ils se réclament ne sont que des serviteurs au service d'un seul maître, Jésus-Christ (« Τίς οὖν ἐστὶν Παῦλος, τίς δὲ Ἀπολλῶς, ἀλλ' ἡ διάκονοι δι' ὧν ἐπιστεύσατε, καὶ ἑκάστῳ ὡς ὁ κύριος ἔδωκεν; » 3 :5)<sup>543</sup>.

---

sont présentés comme des lectures alternatives. Dans les deux cas, quelles que soient les raisons qui pourraient expliquer la préférence pour l'un ou l'autre terme, l'idée exprimée ne se modifie pas pour autant, même si « σάρκινός » semble renvoyer à ce qui relève de la chair elle-même alors que « σαρκικός » semble désigner les choses humaines en général. Un tel usage de « σαρκικός » se retrouve également en Romains 15 :27 où Paul met en contraste les choses spirituelles (« πνευματικός ») aux choses charnelles (« σαρκικός »), dans le sens de choses matérielles ou temporelles.

<sup>543</sup> On peut aussi imaginer que Paul ait pu qualifier les Corinthiens d'hommes charnels en raison même de leur attitude propre à la division : rappelons que, pour Paul, les divisions, les querelles, les

Paul aurait donc voulu dissiper chez les Corinthiens ce malentendu qui consiste à croire que l'on peut juger des choses spirituelles d'une manière charnelle, ou selon le modèle de ce monde<sup>544</sup>. Il apparaît ainsi que, pour Paul, le contraste entre le charnel et le spirituel oppose ce qui est d'en haut, céleste (ou qui relève du divin) à ce qui est d'en bas, terrestre (qui relève de ce monde)<sup>545</sup>. C'est dans cette même optique que Paul oppose aussi (parfois indirectement) l'origine divine des choses à leur origine humaine, qu'il qualifie de charnelle : aussi parle-t-il en Romains 1 :3 de la naissance selon la chair de Jésus de la postérité de David, ce qui laisse entendre l'existence d'une filiation spirituelle (ou selon l'Esprit), dont il est question d'ailleurs en Romains 1 :4. La généalogie humaine ou terrestre de Jésus est donc mise en tension avec sa filiation spirituelle. Paul reprendra en Romains 9 :5 la question de la descendance « selon la chair » du Christ du peuple d'Israël. De même, en Romains 9 :3 et 11 :14, l'apôtre parle de sa propre appartenance à Israël comme étant selon la chair. On voit donc que Paul oppose une généalogie humaine – qui est charnelle – à une filiation divine – qui est spirituelle<sup>546</sup>.

---

animosités, les inimitiés, la jalousie, les sectes (ou factions) font partie des principales caractéristiques des œuvres de la chair (Galates 5 :20).

<sup>544</sup> Cette interprétation est aussi en accord avec le chapitre précédent où Paul oppose l'homme spirituel (« πνευματικός άνθρωπος ») à l'homme animal (« ψυχικός άνθρωπος »). Nous aurons à revenir sur la possible équivalence chez Paul entre les adjectifs « ψυχικός » et « σαρκικός ». Soulignons juste ici que Paul affirme que « l'homme animal ne reçoit pas les choses de l'Esprit de Dieu, car elles sont une folie pour lui, et qu'il ne peut pas les connaître parce que c'est spirituellement qu'on en juge » (Ψυχικός δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ: μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν, καὶ οὐ δύναται γινῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται » 1 Cor 2 :14). En fait, Paul considère que l'homme animal ne comprend pas les choses spirituelles en raison du fait que ces dernières sont exprimées non pas avec des discours enseignés par la sagesse humaine, mais dans un langage spirituel, dans des termes enseignés par l'Esprit (« Ἄ καὶ λαλοῦμεν, οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος ἁγίου, πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες » 1 Cor 2 :13).

<sup>545</sup> Pour l'assimilation de la chair à ce qui est terrestre (en opposition à ce qui est céleste ou spirituel), voir 1 Corinthiens 15 :50 où Paul affirme que la chair et le sang ne peuvent hériter le royaume de Dieu.

<sup>546</sup> Dans le même sens, Paul considère que ce qui s'accomplit selon la volonté humaine (en opposition à ce qui s'accomplit selon la volonté divine) relève de la chair. Une telle idée se rencontre en Galates 1 :16 où, pour préciser qu'il ne s'est pas rendu à Jérusalem selon une volonté humaine, Paul dit qu'il n'a consulté ni la chair ni le sang avant de s'y rendre; ou encore Galates 4 :23 où Paul qualifie la naissance du fils d'Agar de naissance selon la chair, ce qu'il oppose à la naissance du fils de Sarah qui a été l'accomplissement d'une promesse divine. Ce passage est à rapprocher avec Romains 9 :8 où Paul oppose les enfants de la chair aux enfants de la promesse.

### I.5.3. Le charnel opposé au spirituel comme le corruptible s'oppose à l'incorruptible

Un autre aspect du contraste entre la chair et l'Esprit qu'il convient de souligner ici est la question de la corruptibilité ou de la mortalité des choses qui relèvent de la chair, ce qui s'oppose à l'immortalité ou à la vie éternelle dont hériteront les choses qui relèvent de l'Esprit. Cette idée se rencontre notamment en Romains 8 :6 où Paul affirme : « L'affection de la chair est la mort, tandis que l'affection de l'Esprit est la vie et la paix » (« Τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος: τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη »). Cette affirmation laisse entendre que ceux qui se plaisent aux choses de la chair connaîtront la mort<sup>547</sup>, à l'inverse de ceux qui se plaisent aux choses de l'Esprit qui connaîtront la vie et la paix. Une telle opposition se présente plus clairement encore en Galates 6 :8 où il est écrit : « Celui qui sème pour sa chair moissonnera de sa chair la corruption, tandis que celui qui sème pour l'Esprit moissonnera de l'Esprit la vie éternelle » (« Ὅτι ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ, ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθοράν: ὁ δὲ σπείρων εἰς τὸ πνεῦμα, ἐκ τοῦ πνεύματος θερίσει ζωὴν αἰώνιον »). On peut noter que ce verset présente aussi la particularité d'individualiser la chair : dans la première proposition, la chair n'est pas une entité impersonnelle, existant pour elle-même et séparée de tout individu, car il est question ici de l'individu qui agit ou sème « pour sa propre chair » (« εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ »). Dans la seconde proposition, on retrouve la chair telle qu'elle est généralement mentionnée, c'est-à-dire en tant qu'une personnification, une entité existant pour elle-même, indépendamment d'un individu particulier.

L'individu sème donc pour sa propre chair mais moissonne de la chair (laquelle est personnifiée) la corruption. On peut aussi noter que la semence pour la chair

<sup>547</sup> A l'instar de Moo [Moo D. (1991), *Romans 1-8*, p. 520], il nous semble que la mort – aussi bien que la vie et la paix – dont il est question ici commence dans le présent mais renvoie particulièrement à la mort eschatologique, à la condamnation finale de la chair dans la mort et de tout ce qui en relève.



opposée à la semence pour l'Esprit (« σπείρων εἰς τὴν σάρκα » / « σπείρων εἰς τὸ πνεῦμα ») semble traduire l'idée d'une mise de l'individu au service soit de la chair soit de l'Esprit. L'individu travaillerait soit pour la chair soit pour l'Esprit. Et le fait que l'apôtre parle de semence et de moisson semble aller au-delà de la simple image qui consisterait à dire que la corruption ou la vie éternelle sont les conséquences logiques du service de la chair ou de l'Esprit. Plus qu'une conséquence de l'action de l'individu, la mort ou la vie éternelle apparaissent comme étant respectivement le châtement ou la récompense du service à la chair ou à l'Esprit. Paul entend donc que l'individu sera châtié par la mort ou récompensé par la vie éternelle selon qu'il se place au service de la chair ou de l'Esprit<sup>548</sup>.

Par ailleurs, s'agissant de la corruptibilité qui caractérise la chair (en opposition à l'immortalité qui caractérise les choses spirituelles), il est intéressant d'observer que, en 1 Corinthiens 15, Paul qualifie le corps corruptible de « ψυχικός », à l'inverse du corps incorruptible qu'il qualifie de « πνευματικός ». La principale question qui se pose ici est la suivante : faut-il considérer que, dans ce passage, Paul parle du corps corruptible en tant qu'entité distincte de la chair ou est-il aussi question de la corruptibilité de la chair ? Si nous analysons l'opposition « ψυχικός » / « πνευματικός » en 1 Corinthiens 15, plus précisément dans les versets 44 et 46, il apparaît dans un premier temps que Paul oppose deux types de corps : le corps animal (« σῶμα ψυχικόν ») qui est corruptible et le corps spirituel (« σῶμα πνευματικόν ») qui est incorruptible. Pourtant, si l'on considère le contexte de l'opposition « ψυχικός » / « πνευματικός » dans ce passage, on peut se rendre compte que ce qui est en jeu n'est pas tant le corps que la question de la corruptibilité de la chair. En effet, il est aisé d'observer que l'opposition « ψυχικός » / « πνευματικός » s'inscrit dans une séquence de la démonstration (les versets 39-50) qui s'ouvre et se referme

---

<sup>548</sup> En ce sens, Galates 6 :8 pourrait être rapproché de Romains 6 :23 où Paul affirme que « le salaire du péché, c'est la mort ; tandis que le don gratuit de Dieu, c'est la vie éternelle en Jésus-Christ notre Seigneur » (« Τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος, τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν »). Dans les deux versets, la mort ou la corruption est désignée soit comme la moisson de la chair (personnifiée), soit comme le salaire du péché (personnifié). Cela confirmerait également notre interprétation de (« ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα » / « ὁ σπείρων εἰς τὸ πνεῦμα ») comme celui qui se met au service de (travaille pour) la chair ou l'Esprit.

avec la mention de la chair.

En fait, si l'on analyse le déroulement de l'argumentation paulinienne en 1 Corinthiens 15, il apparaît que l'auteur consacre les 34 premiers versets à la démonstration de la réalité ou de la nécessité de la résurrection. Et, si le reste du chapitre concerne également la résurrection, les versets 35 à 50 sont consacrés à la manière ou à la forme que prendront les ressuscités (« *Πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; Ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται;* » v. 35). Ce que Paul vise à montrer dans ces versets, c'est que Dieu donnera aux ressuscités un corps différent du corps charnel et corruptible avec lequel ils sont morts. C'est ainsi que, dans les versets 36-38, l'apôtre utilise la métaphore de la semence (comme celle du grain de blé) et affirme que celle-ci doit nécessairement mourir pour renaître et que c'est à Dieu de donner à chaque semence un corps qui lui est propre, et comme il lui plaît.

Notons bien que, dès le verset 38, il y a déjà l'idée qu'il existe différentes catégories de semences. Cette idée sera reprise au verset 39 où Paul affirme qu'il existe différents types de chairs, et que les hommes, les quadrupèdes, les oiseaux ou les poissons ont des chairs différentes. Alors, de ce passage de différentes catégories de semences à différents types de chairs, doit-on déduire que c'est la chair qui est semée corruptible ? Cette question paraît d'autant plus complexe que l'auteur passe de la différence entre les types de chairs à la différence d'éclat entre les corps célestes et les corps terrestres, puis à la différence d'éclat des corps astraux (soleil, lune, étoiles)<sup>549</sup>. Faut-il voir une sorte d'argumentation en crescendo, par surenchère, dans le passage de la comparaison des chairs (qui sont terrestres) à la comparaison de l'éclat des corps terrestres et des corps célestes, puis à la comparaison de l'éclat des astres (le soleil, la lune, les étoiles que Paul considérerait donc comme des corps célestes) ? Ou bien faut-il penser que la différence entre corps célestes et corps terrestres renvoie à l'opposition, très souvent rencontrée chez Paul, entre le céleste (ou ce qui est d'en haut) qui est spirituel et le terrestre (ce qui est d'en bas) qui est

---

<sup>549</sup> S'agissant du passage de la mention de la chair à la mention du corps, Jewett souligne que les concepts de « *σάρξ* » et de « *σῶμα* » étaient interchangeable dans le système de l'anthropologie juive populaire, et donc que Paul a dû retourner à l'usage de ces termes tels qu'ils lui ont été légués [Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, p. 120].

charnel ?

Quoi qu'il en soit, l'idée que l'auteur cherche à faire passer ici est que le corps des ressuscités aura un éclat différent de l'éclat du corps avec lequel ils sont morts<sup>550</sup>. La différence d'éclat entre corps célestes et corps terrestres semble aussi supposer que le corps des ressuscités aura l'éclat de corps célestes, en opposition à l'éclat du corps terrestre avec lequel ils sont morts. Peut-on penser que cette différence d'éclat est due au fait que le corps des ressuscités ne sera pas de chair ? En effet, Paul achève la séquence sur la manière dont les morts ressusciteront (vv. 35-50) par l'affirmation conclusive selon laquelle « la chair et le sang ne peuvent hériter du royaume de Dieu, et que la corruption n'hérite pas de l'incorruptibilité » (« Τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσαι οὐ δύνανται, οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ » v. 50). On voit que, dans ce texte, la chair est identifiée à la corruption et que, en tant que telle, elle ne participe pas à la résurrection. Or Paul a déjà affirmé que, lors de la résurrection, le corps semé corruptible ressusciterait incorruptible (« Οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. Σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ » v. 42)<sup>551</sup>. Il apparaît donc que le corps ressuscité incorruptible est dépourvu de chair et que la corruption du corps pourrait s'expliquer en raison de la présence de la chair. De plus, la description faite du corps corruptible (« ἐν ἀτιμίᾳ », « ἐν ἀσθενείᾳ » v. 43) relève, chez Paul, davantage de la chair<sup>552</sup> que du corps.

Par ailleurs, quand, au verset 44, Paul qualifie le corps corruptible de « ψυχικός » et le corps incorruptible (du ressuscité) de « πνευματικός », peut-on voir une relation

<sup>550</sup> Nous n'irions pas jusqu'à dire, à la manière de Engberg-Pedersen, que les ressuscités (dans leur corps spirituel) « ne brilleront pas seulement comme des étoiles mais aussi qu'ils seront des étoiles (ou des astres) ». Voir : Engberg-Pedersen T. (2010), *Cosmology and Self in the Apostle Paul : The Material Spirit*, Oxford, p. 43.

<sup>551</sup> Rappelons que la double occurrence de « φθορά » (que nous traduisons par « corruption ») en 1 Corinthiens 15 :42 et 50 est à rapprocher de celle en Romains 8 :21. Il apparaît que dans les deux passages « φθορά » désigne plus précisément la mort. Pour les différentes significations de « φθορά », voir : Liddell H.G., Scott R. (1883), *Greek English Lexicon*, 7<sup>th</sup> ed. New York, p. 1668.

<sup>552</sup> Nous avons montré précédemment que l'une des principales caractéristiques de la chair chez Paul est la faiblesse ; quant à « ἀτιμία », ce terme est souvent rencontré chez Paul dans un contexte lié aux passions (propres à la chair chez Paul), à l'impureté. Voir les autres usages d'« ἀτιμία » en Romains 1 :26 ; 9 :21 ; 1 Cor 11 :14 ; 2 Cor 6 :8 ; 11 :21 ; 2 Timothée 2 :20-22 ; et aussi les usages d'« ἄτιμος » en Mat 13 :57 ; 1 Cor 4 :10 ; 12 :23. Pour les différentes significations d'« ἀτιμία » (déshonneur, disgrâce) ou d'« ἄτιμος » (méprisable, ignoble, infâme, honteux, vil), voir : Liddell H.G., Scott R. (1883), *Greek English Lexicon*, 7<sup>th</sup> ed. New York, p. 243.

d'équivalence entre les deux contrastes « ψυχικός » / « πνευματικός » et « σαρκικός » / « πνευματικός » ? Nous avons déjà souligné, en effet, que, dans un même contexte, en 1 Corinthiens 2 :14 – 3 :1-3, Paul a alterné les deux oppositions « ψυχικός » / « πνευματικός » et « σαρκικός » / « πνευματικός », laissant ainsi entendre qu'il pourrait y avoir entre elles une relation d'équivalence<sup>553</sup>. De plus, dans les deux cas, à la fois le « σαρκικός ἄνθρωπος » (l'homme charnel) et le « ψυχικός ἄνθρωπος » (l'homme animal) se caractérisent par le fait qu'ils ne peuvent comprendre les choses spirituelles, lesquelles sont accessibles uniquement au « πνευματικός ἄνθρωπος » (l'homme spirituel).

Nous avons déjà expliqué que le « σαρκικός ἄνθρωπος » (l'homme charnel) et le « ψυχικός ἄνθρωπος » (l'homme animal) – qui s'opposent communément au « πνευματικός ἄνθρωπος » (l'homme spirituel) – apparaissent comme étant l'homme qui juge des choses spirituelles d'une manière purement humaine, par ses capacités naturelles ou charnelles, ou encore selon la sagesse de ce monde. Par conséquent, dans les deux cas, il s'agit de l'homme privé de l'éclairage de l'Esprit de Dieu<sup>554</sup>.

Pour ce qui est de l'opposition « ψυχικός » / « πνευματικός » en 1 Corinthiens 15, il nous semble qu'il est nécessaire de la considérer dans le cadre de l'opposition des deux Adam que l'apôtre développe dans ce chapitre. En effet, le corps corruptible est qualifié de « ψυχικός » en tant qu'image du premier Adam, tandis que le corps ressuscité est qualifié de « πνευματικός » en tant qu'image du dernier Adam. Précisons d'emblée que le verset 44b (« Ἔστιν σῶμα ψυχικόν, καὶ ἔστιν σῶμα πνευματικόν ») n'est pas, contrairement à l'apparence, l'expression d'un dualisme inhérent à l'être humain. En fait, l'affirmation paulinienne sur la double existence d'un corps animal et d'un corps spirituel ne signifie pas que ces deux corps existent

<sup>553</sup> Pour Jewett, la double opposition « ψυχικός » / « πνευματικός » et « σαρκικός » / « πνευματικός » est à comprendre dans l'ensemble de l'argumentation qui commence à partir de 1 :18 [Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, p. 121].

<sup>554</sup> Notons que la même opposition « ψυχικός » / « πνευματικός » apparaît en Jude 19 (« Οὗτοί εἰσιν οἱ ἀποδιορίζοντες, ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες ») où l'auteur qualifie de « ψυχικοί » et privés de l'Esprit ceux qui provoquent des divisions. Le terme « ψυχικοί » est souvent traduit dans ce contexte par « sensuels », sans doute notamment en raison du fait qu'il est aussi question d'hommes qui marchent selon leurs convoitises (v. 18). On voit donc que, dans ce contexte également, l'adjectif « ψυχικός » peut être considéré comme un équivalent de « σαρκικός ».

simultanément dans l'être humain. Paul n'entend pas que l'être humain comporte en lui deux corps, l'un (le corps animal) qui disparaîtrait à sa mort et l'autre (le corps spirituel) qui ressusciterait. L'idée paulinienne est que le corps spirituel succède au corps animal tout comme la résurrection succède à la mort. Le corps spirituel est donc le corps propre au ressuscité (un corps que Dieu lui donne comme il lui plaît).

Pour comprendre la non-simultanéité de l'existence en l'homme des deux corps, il suffit de se rappeler ici du principe analogique que Paul établit dans les versets 37-38 : ce qu'on sème n'est pas ce qui naîtra ; le grain une fois semé, *c'est à Dieu de lui donner ensuite un corps qui lui est propre, et comme il lui plaît*. C'est donc Dieu qui, après la corruption (la mort) du corps animal, fera renaître le croyant dans un corps que Paul qualifie de spirituel (« πνευματικός »). Mais surgit ici une question capitale : Paul entend-il que le ressuscité aura un corps spirituel (« πνευματικός ») au sens littéral que le ressuscité aurait « un corps d'esprit » (une sorte de « substance spirituelle ») ? Ou bien Paul qualifie-t-il le corps du ressuscité de spirituel uniquement en raison du fait que c'est Dieu qui, par son Esprit, donne au ressuscité un corps *comme il lui plaît* ? Bref, quel est le sens précis de la réponse que Paul donne à la double question posée au verset 35 (« Πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; Ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται; ») ?

L'on ne saurait répondre aux questions précédentes sans une analyse attentive des versets 45-49. Les affirmations pauliniennes dans ces versets sont, en effet, tout aussi déterminantes que complexes. Tout d'abord, au verset 45, Paul semble vouloir fonder les qualificatifs « ψυχικός » et « πνευματικός » sur une référence scripturaire en rappelant qu'il est écrit que « le premier homme, Adam, devint une âme vivante, et que le dernier Adam est devenu un esprit vivifiant » (« Οὕτως καὶ γέγραπται, Ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν. Ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζῳοποιῶν »). En fait, en Genèse 2 :7, il est effectivement écrit que Dieu, après avoir formé l'homme de la poussière de la terre, souffla dans ses narines (sur sa face) le souffle de vie, et qu'ainsi « l'homme devint une âme vivante » (« καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς

καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν»<sup>555</sup>. Mais, s'il est bien question de l'homme qui est devenu une âme vivante dans le texte de la Genèse, pourquoi Paul parle-t-il de « *premier homme* » ? Et d'où tire-t-il l'existence d'un « *dernier homme* » qu'il qualifie d'« *esprit vivifiant* » ?

Une interprétation assez répandue consiste à dire que Paul aurait repris, pour mieux les combattre, des spéculations philosophiques venant de Philon d'Alexandrie, lesquelles auraient eu une certaine influence sur les croyants de Corinthe. Adaptant le récit génésiaque de la création aux concepts platoniciens de « monde des Idées » et de « monde sensible », le philosophe juif du début du premier siècle avait, en effet, conçu l'idée selon laquelle il aurait existé deux Adam : le premier Adam, en Genèse 1, créé à l'image de Dieu, et qui serait une sorte d'idée incorporelle et immortelle ; le second Adam, en Genèse 2, façonné d'une motte de boue à laquelle Dieu a insufflé le souffle de vie, qui serait composé de corps et d'âme, et qui serait mortel<sup>556</sup>. Certains commentateurs<sup>557</sup> pensent que Paul aurait repris cette thématique des deux Adam tout en l'inversant au profit de sa thèse, faisant ainsi du premier Adam (qui a amené la mort à tous) le prototype du second (ou dernier) Adam (en qui tous revivront)<sup>558</sup>. Paul

<sup>555</sup> La présence, à la fois en 1 Cor 15 :45 et Genèse 2 :7, de l'expression « ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν » semble montrer que Paul s'appuie sur le texte de la Septante. Nous reproduisons toutefois ici le texte hébraïque correspondant : « וַיֵּצֵר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם עָפָר מִן-הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאָפָיו נְשָׁמַת ».

<sup>556</sup> A ce sujet, on peut lire ici une traduction du commentaire de Philon : « Après ceci, il dit que Dieu a façonné l'être humain en prenant de la boue de la terre, et qu'il a soufflé sur son visage le souffle de vie. Par ce texte il nous montre aussi de la façon la plus claire qu'il y a une grande différence entre l'homme qui a été maintenant façonné et celui qui a été créé précédemment à l'image de Dieu. Car l'être humain qui a été façonné [...] consiste en corps et âme, est soit homme soit femme, et est par nature mortel. L'être humain créé à l'image de Dieu est une sorte d'idée [...], il est perçu par l'intellect, il est incorporel, il n'est ni homme ni femme, et est par nature immortel ». Voir Philon d'Alexandrie, *Sur la création du monde selon Moïse*, traduit par Runia T.D. Boston, 2001, p. 82.

<sup>557</sup> Voir par exemple : Gélén A. (1962), *L'Homme selon la Bible*, Paris. Commentant le texte de Philon, il écrit : le premier Adam « est l'homme céleste, l'idéal de l'homme, une espèce d'idée platonicienne de l'homme, qui a été créé le premier; et le second, l'homme empirique, moins parfait, terrestre, est créé ensuite comme père des hommes. Il y a donc chez Philon une distance chronologique entre le premier homme, l'homme céleste, et le second homme, l'homme terrestre. », p. 98. Voir aussi : Graham J. Warne (1995), *Hebrew Perspectives on the Human Person in the Hellenistic Era : Paul and Philo*, Lewiston, pp. 35, 169-172.

<sup>558</sup> Rappelons que l'opposition entre Adam (comme celui en qui tous sont morts) et Christ (comme celui en qui tous revivront) a déjà été établie dans les versets 21-22 du même chapitre. Nous renvoyons ici à nos commentaires sur Romains 5 :12-21. Notons ici que, même si l'idée selon laquelle Adam est à l'origine du règne du péché et de la mort sur toute l'humanité est bien présente dans certains écrits intertestamentaires (notamment en 4 Esdras 7 :48 ; 4 :30 ; 3 :21-26), ces derniers ne font pas clairement

se serait donc opposé à Philon qui a fait du premier Adam un homme céleste (à l'instar des idées platoniciennes).

L'insistance paulinienne sur le fait que ce qui est spirituel n'est pas le premier homme (lequel est psychique ou animal), et que ce qui est spirituel vient ensuite (« Ἄλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν » v. 46) s'expliquerait ainsi. Il en irait de même pour la seconde précision formulée par Paul : « Le premier homme, tiré de la terre, est terrestre ; le second homme est (le Seigneur venant) du ciel » (« Ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς, χοϊκός: ὁ δεύτερος ἄνθρωπος [ὁ κύριος] ἐξ οὐρανοῦ » v. 47)<sup>559</sup>. Cette distinction et cette opposition entre les deux Adam étant établies, Paul déduit que, de même que nous avons porté l'image terrestre d'Adam, nous porterons également l'image céleste du Christ (vv. 48-49). Et Paul de parachever l'ensemble de la séquence par l'affirmation selon laquelle la chair et le sang ne peuvent hériter du royaume de Dieu (v.50).

Cela nous ramène à la principale question qui nous intéresse ici : faut-il voir une allusion à la chair dans le corps corruptible que Paul qualifie de « ψυχικός » ? Ou encore existe-il une relation d'équivalence entre les oppositions « σαρκικός » / « πνευματικός » et « ψυχικός » / « πνευματικός » ? Bref, peut-on considérer que l'enjeu dans la séquence que constituent les versets 35-50 est la question de la corruptibilité de la chair ? Il nous semble que, pour Paul, l'enjeu ici n'est pas de savoir si le ressuscité sera doté d'un corps ou non. D'ailleurs, comme on peut le voir dans la formulation de sa question au verset 35b (« Ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται; »), pour Paul, que le ressuscité aura un corps, c'est une évidence. Mais l'enjeu pour lui se résume dans la question suivante : qu'advient-il de la chair ou du corps en tant que corps charnel ? Et le verset 50 est une réponse solennelle à cette question : la chair (la corruption) n'hériterait pas du royaume de Dieu (le règne de

---

mention de l'existence de deux Adam. Cependant, 4 Esdras 3 :21 parle d'un « premier Adam » qui portait un cœur mauvais et qui le transmettrait à tous ses descendants. Même s'il n'y est pas question d'un second (ou dernier) Adam, ce texte pourrait être à l'origine de la vision du premier Adam que Paul aurait opposée à celle de Philon.

<sup>559</sup> Notons que « le second homme (venant) du ciel » en 1 Co 15 :47 peut s'inspirer de Daniel 7 :13 où il est dit qu'avec « les nuées du ciel venait comme un Fils d'Homme ».

l'incorruptibilité)<sup>560</sup>.

Par ailleurs, si Paul assimile Adam, l'homme psychique ou animal, à ce qui est terrestre, n'aurait-il pas aussi qualifié le corps corruptible de « ψυχικός » parce qu'il est tiré de la terre, tout comme il a qualifié de « σαρκικός » ce qui relève des choses terrestres ? Paul n'a-t-il pas qualifié les Corinthiens de « ψυχικοί » (1 Cor 2 :14) et de « σαρκικοί » (1 Cor 3 :1-3) pour la seule raison que ces derniers jugent et traitent les choses spirituelles selon l'ordre des choses terrestres ?<sup>561</sup> De plus, comment comprendre que Paul puisse qualifier les Corinthiens de « ψυχικοί » et de « σαρκικοί » alors qu'il les considère comme des « enfants *en Christ* » (« ὑμῖν λαλῆσαι ὡς πνευματικοῖς, ἀλλ' ὡς σαρκικοῖς, ὡς νηπίοις ἐν χριστῷ » 1 Cor 3 :1) ? Ne faut-il pas admettre que, selon Paul, l'on peut être en Christ et être encore psychique (animal) ou charnel<sup>562</sup>, en route vers la transformation devant être opérée par l'Esprit ?

Il nous semble que Paul conçoit la vie du croyant comme un processus de transformation où l'être humain passe de l'état d'un être « σαρκικός » et « ψυχικός » à celui d'un être « πνευματικός ». Cette transformation qui fait passer le croyant de l'état d'être « σαρκικός » et « ψυχικός » à l'état d'être « πνευματικός » débute avec le baptême et la réception (d'une portion ou des prémices) de l'Esprit, et sera parachevée avec la résurrection des morts (la rédemption du corps après la corruption du revêtement charnel) et le changement eschatologique des vivants. Et c'est justement le triomphe final de l'Esprit sur la chair qui donnera lieu à l'anéantissement définitif de la mort.

---

<sup>560</sup> Cette interprétation – qui fait de la chair, et non pas du corps, le centre névralgique de l'argumentation paulinienne des versets 35-50 – est aussi appuyée par les versets 53-54 où, s'agissant des vivants qui seront transformés, Paul affirme répétitivement la nécessité pour ce qui est corruptible ou mortel de « revêtir » (« ἐνδύομαι ») l'incorruptibilité et l'immortalité (en guise de la corruption et la mortalité que représente la chair). La quadruple répétition du verbe « ἐνδύομαι » – qui signifie littéralement vêtir ou revêtir – peut laisser effectivement penser que, pour Paul, il sera question du changement du revêtement charnel corruptible en un revêtement spirituel incorruptible.

<sup>561</sup> En affirmant qu'il y a, chez Paul, une certaine relation d'équivalence entre les adjectifs « σαρκικός » et « ψυχικός », nous ne prétendons pas que les substantifs « ψυχή » et « σὰρξ » s'équivalent également ; même si, par ailleurs, chez Paul, le concept « ψυχή » (en tant que siège des sentiments et des émotions) est étroitement lié à « σὰρξ » (siège des passions et des désirs).

<sup>562</sup> Nous avons déjà montré que c'est une des situations possibles où se trouve l'« ἐγώ » charnel de Romains 7 :14.



#### I.5.4. L'opposition entre la chair et l'Esprit conçue comme un affrontement eschatologique entre deux règnes

La conception de l'opposition entre la chair et l'Esprit comme affrontement entre deux règnes apparaît notamment en Romains 8. Dans ce chapitre, toute l'humanité semble être placée sous la domination de deux règnes (celui de la chair et celui de l'Esprit) s'opposant dans le cadre d'une lutte finale donnant lieu à l'anéantissement du règne de la chair dans la mort et au triomphe du règne de l'Esprit dans la vie et la paix. En effet, il y a tout d'abord l'idée selon laquelle l'humanité se répartit en deux catégories : il y a, d'un côté, « ceux qui sont selon la chair » et, de l'autre, « ceux qui sont selon l'Esprit » (« Οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες ...: οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα ... » v. 5). Il est important de noter que, pour Paul, il s'agit bien de la nécessaire coexistence de deux groupes qui sont dans deux camps différents et opposés. Et l'être « selon la chair » (« κατὰ σάρκα ») ou « selon l'Esprit » (« κατὰ πνεῦμα ») ne se présente pas comme une simple attitude mais plutôt comme une appartenance<sup>563</sup>, une allégeance, une dépendance à l'une ou l'autre sphère, une affiliation à l'un ou l'autre camp. L'individu, quel qu'il soit, est placé soit sous la tutelle de la chair, soit sous la bannière de l'Esprit.

Par ailleurs, pour Paul, les deux camps ne sont pas seulement radicalement différents et séparés, mais ils sont aussi foncièrement opposés. Comme nous l'avons mis en évidence dans le texte du verset 5 cité précédemment, cette opposition est notamment marquée par la valeur adversative de la conjonction de coordination

---

<sup>563</sup> Cette idée est notamment développée par : Lietzmann, H. (1928), *An die Römer*, Tübingen, 79-80 ; Moo D. (1991), *Romans 1-8*, p. 486 ; Fee G.D. (1994), *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*. Peabody, p. 540 ; Carter T.L. (2002), *Paul and the Power of Sin: Redefining 'Beyond the Sale'*, Cambridge, pp. 178-188 ; Jewett R. (2007), *Romans: A Commentary*, Minneapolis, p. 486-487.

« δέ ». De plus, on peut noter aussi que Paul, supposant<sup>564</sup> que l'Esprit de Dieu habite en ses interlocuteurs romains, prend le soin de préciser que, quant à eux, ils appartiennent au camp de ceux qui ne vivent pas selon la chair mais selon l'Esprit (« Ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκί, ἀλλ' ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν » v. 9a)<sup>565</sup>. Puis, il définit par la négative la condition d'appartenance au camp du Christ<sup>566</sup> : « si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, il ne lui appartient pas » (« Εἰ δέ τις πνεῦμα χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ » v. 9b). Ne faut-il pas conclure que celui qui n'a pas l'Esprit du Christ<sup>567</sup> et qui n'appartient pas à Christ relève d'une autre autorité, appartient à quelqu'un d'autre ou à un autre camp ?

En effet, le principe paulinien qui fait de la possession de l'Esprit du Christ la condition *sine qua non* de l'appartenance à Christ implique l'idée de l'exclusivité dans l'appartenance à l'un ou l'autre camp. L'appartenance exclusive à l'un ou l'autre camp provient du fait que, pour Paul, appartenir à un camp signifie immédiatement que l'on s'inscrit en opposition à l'autre camp, notamment en raison du fait que les modes de vie de chaque camp s'opposent mutuellement. C'est aussi en ce sens que Paul laisse entendre que l'opposition entre l'être (la vie) selon la chair et l'être (la vie) selon l'Esprit suppose en conséquence que « ceux qui sont de la chair se plaisent<sup>568</sup> aux choses de la chair et que, inversement, ceux qui sont de l'Esprit se plaisent aux choses de l'Esprit » (« Οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν: οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος » 8 :5). Se placer sous la tutelle de la chair, c'est aussi

<sup>564</sup> En utilisant « εἴπερ » (si du moins, si après tout, si en effet), Paul semble exprimer un certain doute sur la possibilité que ses interlocuteurs puissent avoir l'Esprit de Dieu habitant en eux. Voir Moo D. (1991), *Romans 1-8*, p. 523.

<sup>565</sup> Pour la question de l'appartenance à Christ par la présence de son Esprit, voir : Jewett R. (2004), « The Question of the 'Apportioned Spirit' in Paul's Letters », in Stanton G.N., Longenecker B.W., Barton S.C. (2004), *The Holy Spirit nad Christian Origins : Essays in Honor of James D. G. Dunn*, Grand Rapids, pp. 193-206.

<sup>566</sup> Comme le souligne Moo [Moo D. (1991), *Romans 1-8*, p. 523], l'intervention de Christ ici comme la tête d'un des camps auxquels l'humanité doit appartenir rappelle l'opposition entre Christ et Adam, et celle entre les deux humanités correspondantes.

<sup>567</sup> On peut aussi observer que le parallélisme synonymique du verset 9 laisse entendre que, pour Paul, les formulations « Esprit de Dieu » et Esprit du Christ » renvoient à une seule et même réalité.

<sup>568</sup> Le verbe « φρονεῖν » que nous traduisons ici par « se plaire à » signifie généralement « penser à ». Mais il peut s'agir souvent d'une pensée affectueuse, voire, comme ici, d'un penchant où l'individu est mentalement orienté vers. Voir : Liddell H.G., Scott R. (1883), *Greek English Lexicon*, 7<sup>th</sup> ed. New York, p. 1693.

mener une vie pour plaire à la chair et sous la direction de la chair, tandis que la vie selon l'Esprit est régie par l'Esprit<sup>569</sup>.

Or Paul affirme avec insistance que la chair et l'Esprit sont radicalement opposés et qu'ils ont des désirs qui s'excluent mutuellement (« Ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός· ταῦτα δὲ ἀντίκειται ἀλλήλοις, ἵνα μὴ ἂν θέλητε, ταῦτα ποιῆτε » Galates 5 :17)<sup>570</sup>. Tout comme il est dit en Romains 6 que l'individu relève soit de l'esclavage du péché soit de l'esclavage de Dieu, nous trouvons en Romains 8 et en Galates 5 l'idée d'appartenance ou de conformité exclusive soit à la chair soit à l'Esprit. Plus encore, l'affirmation paulinienne en Galates 5 :17 laisse entendre que la conséquence<sup>571</sup> de l'opposition radicale entre la chair et l'Esprit est que l'individu, quel qu'il soit, ne fait pas ce qu'il veut (« ἵνα μὴ ἂν θέλητε, ταῦτα ποιῆτε »). Il n'y a donc pas de situation d'indépendance absolue, et personne n'est dans une position de neutralité ou d'indifférence à l'égard de la chair ou de l'Esprit : l'individu agit nécessairement soit selon la conformité aux désirs de la chair soit selon la conformité aux désirs de l'Esprit.

Mais Paul conçoit aussi l'opposition entre la chair et l'Esprit d'une manière telle que ceux qui se conforment aux désirs de la chair entrent en opposition, en rébellion contre Dieu et sont déclarés ennemis de Dieu<sup>572</sup>. C'est ainsi que Paul affirme que « l'affection de la chair est inimitié contre Dieu, qu'elle ne se soumet pas à Dieu et qu'elle ne le peut même pas » (« διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκός ἔχθρα εἰς θεόν, τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται » 8 :7)<sup>573</sup>. De cette affirmation, il s'ensuit que, pour Paul, l'opposition entre la chair et l'Esprit va au-delà d'une simple

<sup>569</sup> Voir : Barrett C.K. (1991), *A Commentary on the Epistle to the Romans*, London, p. 147 ; Fee G.D. (1994), *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*. Peabody, p. 540; Jewett R. (2007), *Romans: A Commentary*, Minneapolis, p. 486-487.

<sup>570</sup> Notons le chiasme au verset 17ab (chair-Esprit-Esprit-chair) qui marque bien cette opposition. Légasse souligne que l'individu assiste, en lui, à un combat, une lutte entre la chair et l'Esprit, « entre deux forces impersonnelles qui fait de lui comme le témoin impuissant d'un duel sans merci ». Voir : Légasse S. (2000), *L'épître de Paul aux Galates*, Paris, pp. 417-418.

<sup>571</sup> Certains commentateurs accordent ici à « ἵνα » une valeur consécutive et d'autres une valeur finale. Voir : Légasse S. (2000), *L'épître de Paul aux Galates*, Paris, p. 418.

<sup>572</sup> Notons que le verbe « ὑποτάσσεται » utilisé en 8 :7 à la voix moyenne comporte une valeur réflexive qui suppose qu'il s'agit d'une rébellion (ou non-soumission) volontaire.

<sup>573</sup> Jewett effectue très justement un rapprochement avec Philippiens 3 :18 où Paul désigne comme « ennemis de la croix du Christ » ceux qui mettent leur confiance en la chair (vv. 3-6). Voir : Jewett R. (2007), *Romans: A Commentary*, Minneapolis, p. 488.

différence ou séparation radicale entre deux camps ou sphères d'influence, et qu'il s'agit aussi d'un théâtre d'affrontement entre deux règnes. Rappelons ici que, en Romains 5 :1-11, Paul caractérise les conséquences de la justification comme la cessation d'une situation de faiblesse<sup>574</sup> (« Ἔτι [...] ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν... » v. 6), laquelle était aussi une situation de péché (« ἔτι ἀμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν... » v. 8) où les croyants étaient des ennemis de Dieu (« ἐχθροὶ ὄντες » v. 10). Les croyants sont sortis de cette situation de faiblesse (imputable à la domination de la chair), de péché et d'inimitié contre Dieu grâce à la mort du Christ et aussi au don du Saint-Esprit. Ils sont donc maintenant réconciliés (vv. 10, 11) et en paix (v. 1) avec Dieu.

Il nous semble que, par l'opposition des concepts de la chair et de l'Esprit, Paul développe en Romains 8 les mêmes idées qu'en Romains 5 :1-11 : l'appartenance à la sphère d'influence du règne de la chair (la situation de faiblesse et de péché) suppose l'inimitié contre Dieu, mais l'avènement de la paix se produit avec le règne de l'Esprit. Il pourrait, en effet, paraître surprenant que reviennent au chapitre 8 les notions de paix (« εἰρήνη » v. 6) et d'hostilité (« ἐχθρός » v. 7). Paul n'a-t-il pas solennellement affirmé, dès le chapitre 5, la cessation de l'époque d'hostilité envers Dieu, laquelle était aussi caractérisée par la domination de la faiblesse (la chair) et du péché ? De même, comment comprendre le fait que Paul présente les croyants en Romains 8 :26 comme étant encore dans la faiblesse alors qu'il a déjà laissé entendre que l'époque de la faiblesse est dépassée (5 :6) ? Ne faut-il pas comprendre que, selon Paul, les croyants, bien que n'étant plus dans la soumission à la chair, restent encore aux prises avec le règne de la faiblesse et de la chair ?

En fait, pour rendre compte de cet apparent paradoxe chez Paul, il nous paraît nécessaire de prendre en considération deux aspects de sa pensée. Tout d'abord, pour Paul, l'anéantissement du règne de la chair est déjà acquis à la Croix. C'est en ce sens qu'il déclare que Dieu a condamné la chair ou plutôt « le péché dans la chair » par l'envoi de son Fils « dans une chair semblable à celle du péché » (« ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἀμαρτίας καὶ περὶ ἀμαρτίας κατέκρινεν τὴν

<sup>574</sup> Nous avons montré précédemment que la faiblesse constitue l'une des principales caractéristiques de la chair. Cette situation décrite ici correspond donc à une période de domination du règne de la chair.

ἀμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί » 8 :3b)<sup>575</sup>. Par cette affirmation, Paul entend que, dans l'affrontement qui oppose le péché (par l'intermédiaire de la chair) à Dieu, la bataille décisive s'est déjà produite à la Croix et que, avec la résurrection du Christ, la défaite de la chair (la corruption ou la mort) est déjà prononcée. Mais si, avec cette défaite du péché et de la chair, les croyants changent d'appartenance et passent d'un camp à l'autre, de l'inimitié contre Dieu à la réconciliation et la paix avec Dieu, ils restent néanmoins affectés par la faiblesse de la chair jusqu'à ce que celle-ci soit effectivement et définitivement anéantie dans la mort. Cependant, contrairement à l'époque où, livrés à eux-mêmes, ils étaient dominés par la faiblesse de la chair, les croyants sont maintenant au bénéfice de l'Esprit qui les aide dans leur faiblesse et intercède en leur faveur (« τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν : τὸ γὰρ τί προσευζόμεθα καθὼ δεῖ, οὐκ οἶδαμεν, ἀλλ' αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν στεναγμοῖς ἀλαλήτοις » 8 :26).

Paul conçoit donc que les croyants sont délivrés de la soumission passive à la chair mais que celle-ci continue de les assaillir<sup>576</sup>. Contre les afflictions provoquées par la faiblesse de la chair, l'Esprit apparaît comme un antidote qui reconforte les croyants. Et ces derniers ont la possibilité de ne pas accomplir les désirs de la chair en marchant selon l'Esprit (« πνεύματι περιπατεῖτε, καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε » Galates 5 :16). Mais Paul semble aussi envisager une fin très proche du temps d'afflictions ou des « souffrances du temps présent » (« τὰ παθήματα τοῦ νῦν

<sup>575</sup> Il pourrait être intéressant de voir dans quelle mesure cette affirmation paulinienne relève de l'imagerie de la guerre : tel un espion, le Fils serait envoyé dans le camp adverse et avec la même apparence que l'ennemi (« dans une chair semblable à celle du péché ») pour mieux le vaincre. Nous avons déjà montré par ailleurs comment la conception paulinienne de la Loi pourrait relever de la même imagerie : elle apparaît comme étant au service du péché en favorisant sa multiplication, mais, en réalité, elle a trompé le péché car elle n'a fait que préparer et rendre nécessaire la venue du Christ.

<sup>576</sup> A ce propos, Moo [Moo D. (1991), *Romans 1-8*, p. 522] écrit très justement : « Paul voit certainement les chrétiens comme, dans un certain sens, étant affectés par les deux "ères" de l'histoire du salut. Mais c'est probablement exagérer la question que de dire que le croyant se trouve "entre" les deux ères ou règnes (comme le fait par exemple Nygren) [...] Nous pouvons être sujets à la corruption et à la mort, susceptibles de succomber au péché, tentés de laisser la chair reprendre le contrôle sur nous, mais, pour faire justice à Paul, nous devons insister sur le fait que le croyant est "libéré de la loi du péché et de la mort", "mort au péché", et n'est plus "dans la chair" ». Dans le même sens, voir aussi : Sanday W., Headlam A.C. (1895), *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Edinburgh, pp. 213 ; Lagrange M.-J. (1950), *Saint Paul : Epître aux Romains*, Paris, p. 211 ; Dunn D.G. (1988), *Romans 1-8*, Dallas, p. 477.

καιροῦ » 8 :18) pour les croyants sous les assauts de la chair. C'est en ce sens que Paul déclare que les croyants soupirent en eux-mêmes et sont dans l'attente de l'adoption et la rédemption de leur corps (« ἡμεῖς αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν, υἰοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν » 8 :23b). La question de la rédemption du corps peut s'avérer éclairante quant à la compréhension de l'enjeu réel de Romains 8.

En fait, il nous semble que, en Romains 8, Paul traite surtout de la nécessité pour la vie de triompher sur la mort. Et l'opposition de la chair à l'Esprit n'est qu'une forme de l'opposition du règne de la mort au règne de la vie. Comme on peut le voir au verset 13, la mise en garde contre la chair est, en réalité, une mise en garde contre la mort (« εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν: εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε »)<sup>577</sup>. L'Esprit qui est un antidote contre la chair apparaît finalement comme étant un antidote contre la mort, comme ce qui vivifie, ce qui fait triompher la vie sur la mort (vv. 6, 10, 11, 13).

On peut donc dire que, si Paul oppose la chair à l'Esprit, c'est parce qu'il considère la chair comme le principal agent du règne de la mort, tout comme il considère l'Esprit comme l'agent principal du règne de la vie. De plus, au-delà même du concept de la chair, Paul fait de la mort ou de la corruption une puissance asservissante qui règne, non seulement sur les êtres humains, mais encore sur le cosmos tout entier. C'est ainsi qu'il laisse entendre que la création tout entière sera « affranchie de la servitude de la corruption » (« ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς... » v. 21) mais que, pour le moment, elle « soupire et souffre des douleurs de l'enfantement » (« Οἶδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν » v. 22)<sup>578</sup>. On voit donc que, pour Paul, au-delà de l'opposition entre la chair et l'Esprit, il s'agit d'une lutte cosmique, une lutte qui concerne l'univers tout entier, pour le triomphe final de la vie sur la mort<sup>579</sup>.

<sup>577</sup> Moo [Moo D. (1991), *Romans 1-8*, p. 523] souligne que « ἀποθνήσκειν » ne renvoie pas simplement à la mort physique, mais signifie surtout la mort « théologique » ou spirituelle.

<sup>578</sup> Notons que l'idée de la création tout entière qui souffre et soupire pourrait être rapprochée de : Ésaïe 24 :4-7, Osée 4 :1-3, 4 *Esdras* 7 :1-4.

<sup>579</sup> Jewett souligne, avec raison, le fait que cette lutte cosmique est, dans l'Esprit de Paul, une réalité présente. Voir : Jewett R. (2007), *Romans: A Commentary*, Minneapolis, p. 516.

## I.6. Conclusion

En guise de conclusion à cette analyse, il convient finalement de s'interroger sur les possibles influences qui s'exercent sur la conception paulinienne de l'opposition entre la chair et l'Esprit, et aussi d'insister sur l'originalité de la pensée paulinienne. Tout d'abord, faut-il admettre, comme certains commentateurs<sup>580</sup>, que Paul s'est directement inspiré de l'anthropologie dualiste de Qumran pour élaborer sa conception de l'opposition entre la chair et l'Esprit ? Nous trouvons, en effet, dans les textes de Qumran certaines formulations ou des modes de penser qui peuvent autoriser à faire des rapprochements avec des affirmations pauliniennes. Dans la *Règle de la Communauté*<sup>581</sup> en particulier, il est question de « deux esprits qui sont en train d'opérer dans le monde » (p. 49): « l'Esprit de vérité et l'Esprit de perversité » (p. 48). Dieu les aurait lui-même créés et les aurait aussi placés en l'homme pour que celui-ci puisse marcher sous la direction de l'un d'entre eux jusqu'au jugement dernier (p. 48). Il est aussi dit que « tous ceux qui pratiquent la justice sont sous la domination du Prince des Lumières [...], tandis que tous ceux qui pratiquent la perversité sont sous la domination de l'Ange des Ténèbres » (p. 48).

Il est important de noter aussi que, selon cet écrit, même ceux qui sont sous la domination du Prince des Lumières et qui marchent dans la lumière ne sont pas exempts d'erreur, de transgression ou de péché ; mais cela provient de l'influence de la domination de l'Ange des Ténèbres. Cette situation (de double influence) « continuera jusqu'au temps fixé par Dieu » (p. 48-49). Mais Dieu sera toujours là « pour aider les fils de lumière » (p. 49)<sup>582</sup>. Plus intéressante encore est l'idée selon

---

<sup>580</sup> Voir par exemple: Kuhn K.G. (1952), « Πειρασμός - Ἀμαρτία - Σάρξ im Neuen Testament und die damit zusammenhängenden Vorstellungen », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, XLIX, pp. 200-222 ; Johnson S. (1955), « Paul and the Manual of Discipline », *The Harvard Theological Review*, 48, pp. 157-165 ; Stendahl K. (1957), *The Scrolls and the New Testament*, New York ; Schulz S. (1959), « Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 56, pp. 155-185.

<sup>581</sup> Toutes les citations de la *Règle de la Communauté* qui suivront sont notre propre traduction à partir de Gaster T.H. (1976), *The Dead Sea Scrolls Scriptures*, New York. Voir notamment la section allant de 3 :13 à 4 :26 du chapitre *Manual of Discipline*, pp. 48-51.

<sup>582</sup> Affirmation à rapprocher de Romains 8 :26.

laquelle il existe « entre les deux catégories une éternelle inimitié que Dieu a lui-même établie » (p. 50), si bien que « les actions relevant (de l'esprit) de la perversité sont en abomination pour (l'esprit de) la Vérité, que, inversement, tout ce qui relève de (l'esprit de) la Vérité est en abomination pour (l'esprit de) la perversité, et qu'il existe une rivalité jalouse constante entre les deux régimes parce qu'ils sont régis selon des principes contraires » (p. 50)<sup>583</sup>.

De même, la *Règle de la Communauté* précise que « jusqu'à maintenant les esprits de vérité et de perversité s'affrontent dans le cœur de l'homme » (p. 51), mais que « Dieu, dans sa sagesse insondable, a fixé un terme pour l'existence de la perversité » (p. 50). Quand ce temps viendra, au moment du Jugement final, Dieu « détruira la perversité pour toujours, puis adviendra le triomphe de la vérité pour le monde entier » (p. 50). C'est alors que Dieu va « purger toutes les actions de l'homme » et va « renouveler pour lui-même toute la fabrique de l'homme, détruisant (et enlevant) de sa chair tout ce qui relève de l'esprit de perversité, et le purifiant par l'esprit saint de tous les actes de méchanceté » (p. 50). Et « Il fera toutes choses nouvelles » (p. 51).

Il apparaît, en effet, que les points de rapprochements entre la pensée paulinienne et la *Règle de la Communauté* peuvent être nombreux. On peut notamment souligner l'incompatibilité et l'inimitié entre les deux régimes à la fois à Qumran et chez Paul. Est aussi à retenir le fait que l'homme puisse être soumis à deux penchants contraires et que, même étant sous la domination du bon penchant, il ne soit pas encore entièrement à l'abri de l'influence du mauvais penchant. De même, peut être relevée l'idée selon laquelle, dans cette situation de lutte contre le mauvais penchant, l'homme reçoit l'aide divine jusqu'à la destruction finale de ce mauvais penchant et le renouvellement de toutes choses. D'autres points de rapprochement sont sans doute possibles, mais tout cela ne saurait nous empêcher de mettre avant l'évidente originalité de la pensée paulinienne.

---

<sup>583</sup> Affirmation à rapprocher de Romains 8 :5-8 et surtout à mettre en parallèle avec Galates 5 :17. Notons aussi que, d'une manière similaire à la liste des œuvres de la chair et des fruits de l'Esprit en Galates 5 :19-22, la *Règle de la Communauté* (3 :13-4 :26) présente une longue liste des caractéristiques de l'esprit de vérité (l'humilité, la patience, la compassion, la bonté etc.) et de l'esprit de perversité (la gourmandise, la duplicité, l'orgueil, l'insolence, l'intempérance etc.).



En effet, l'originalité de la conception paulinienne de l'opposition ou de la lutte entre la chair et l'Esprit se trouve notamment dans le fait que Christ ou la Croix du Christ occupe une place centrale dans la pensée paulinienne. Que la chair soit prise au sens d'un pouvoir cosmique (ou son agent) luttant pour la possession de l'être humain, ou au sens physiologique de la matière corruptible qui condamne l'être humain à la mort, ou encore au sens de ce qui reflète l'orgueil ou la vanité de l'être humain voulant appliquer la lettre morte et ancienne de la Loi, il ressort que la chair a été dépassée, surmontée et vaincue à la Croix. C'est pour cela que Paul débute le chapitre 8 en précisant que Dieu a déjà condamné « le péché dans la chair » en Christ et dans sa chair « semblable à celle du péché ». De même, c'est en Christ que les croyants « ont crucifié la chair avec ses passions et ses désirs » (« Οἱ δὲ τοῦ χριστοῦ, τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις » Galates 5 :24).

De même, si l'on compare l'anéantissement final de l'esprit de perversité dans les textes de Qumran avec la destruction finale de la chair chez Paul, telle que Paul la présente en 1 Corinthiens 15, l'on se rend compte que Paul accorde une importance fondamentale à la Croix<sup>584</sup> et fait de la résurrection du Christ un événement fondateur dans sa conception de la résurrection des morts. En effet, Paul affirme que la résurrection (qui est la victoire sur la corruption de la chair ou sur la mort) n'est possible que parce que Christ est ressuscité des morts « εἰ δὲ χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πίστις ὑμῶν: ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἀμαρτίαις ὑμῶν. Ἄρα καὶ οἱ κοιμηθέντες ἐν χριστῷ ἀπώλοντο » 1 Cor 15 :17-18). Paul considère donc la résurrection du Christ comme ce qui rend possible la victoire sur la mort, sur la corruption de la chair. Comme si la mort du Christ avait finalement pour but, à travers sa résurrection, d'anéantir définitivement la corruption et de détruire les pouvoirs de la mort. C'est en ce sens que Paul fait de Christ (à travers sa résurrection) « l'homme par qui est venue la résurrection des morts » (« δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν » 1 Cor 15 :21), celui qui vient renverser une situation où la mort régnait sur tous les hommes, et celui en

---

<sup>584</sup> Voir : Daniel Gerber (2004), « La croix dans la première lettre de Paul aux Corinthiens », in *La croix. Représentations théologiques et symboliques dans le Nouveau Testament et l'Histoire*, éd. JeanMarc Prieur, Genève, pp. 11-23.

qui tous les hommes retrouveront la vie (« ἐν τῷ χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται » 1 Cor 15 :22).

De plus, si l'on compare la création de l'homme nouveau et le renouvellement de toutes choses dans les textes de Qumran avec la pensée de Paul, on se rend compte que, pour notre apôtre, c'est par la participation à la Croix du Christ que, dans le baptême, les croyants ont eu leur « vieil homme crucifié avec Christ (« ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη » Romains 6 :6). De même, la « nouveauté de vie » (laquelle se confond parfois chez Paul avec la résurrection) n'est possible que parce que les croyants ont « été ensevelis avec Christ par le baptême en sa mort » et que parce qu'ils sont « devenus une même plante avec Christ par la conformité à sa mort » (« Συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον: ἵνα ὡς περ ἠγέρθη χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν. Εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα » Romains 6 :4-5).

Par ailleurs, s'agissant du nécessaire dépassement de la lettre morte et ancienne de la Loi, Paul affirme que c'est « au travers du corps du Christ » que les croyants ont été « mis à mort à la Loi » (« ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ χριστοῦ » Romains 7 :4). Dans le même sens, Paul écrit que la volonté de certains de plaire à la chair en adoptant une interprétation charnelle, littérale et ancienne de la Loi n'est qu'un prétexte pour se dissocier de la Croix du Christ (« Ὅσοι θέλουσιν εὐπροσωπῆσαι ἐν σαρκί, οὗτοι ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμεσθαι, μόνον ἵνα μὴ τῷ σταυρῷ τοῦ χριστοῦ διώκωνται » Galates 6 :12). Et, contrairement à ceux qui veulent se glorifier vainement dans la chair des circoncis (« ἀλλὰ θέλουσιν ὑμᾶς περιτέμεσθαι, ἵνα ἐν τῇ ὑμετέρᾳ σαρκὶ καυχῆσωνται » Galates 6 :13), Paul prétend, quant à lui, ne vouloir se glorifier de rien d'autre que de la Croix du Christ (« Ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ » Galates 6 :14a).

Enfin, si l'on analyse la nature des « deux esprits » évoqués dans les textes de Qumran, il convient de remarquer que ces esprits (y compris celui qui exerce la bonne influence) sont inhérents à l'être humain et font partie de la nature humaine. Il est, en

effet, dit dans la *Règle de la Communauté* (3 :13-4 :26) que Dieu, au moment de la création de l'homme, « a placé en lui ces deux esprits », et que c'est là « la réelle nature des hommes ». Même si un rapprochement peut s'opérer entre Paul et Qumran en ce que celui-ci place l'esprit de perversité dans la chair de l'être humain, il est cependant nécessaire de noter que, chez Paul, c'est l'Esprit du Christ qui est opposé à la chair. Certes Paul parle du don de l'Esprit saint aux croyants, mais celui-ci ne devient pas inhérent à la nature humaine. Et, là encore, Christ et la Croix sont associés à l'œuvre de l'Esprit. En effet, Paul fait de la présence dans les croyants de l'Esprit du Christ la condition de leur appartenance à Christ (« Εἰ δέ τις πνεῦμα χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ » Romains 8 :9b). Et s'il est aussi question dans la *Règle de la Communauté* d'une purification eschatologique « par l'Esprit saint de tous les actes de méchanceté », Paul se différencie de Qumran en ce qu'il considère que l'Esprit du Christ est un esprit de vie et qu'il vivifiera les morts, de la même manière qu'il a fait ressusciter Jésus d'entre les morts (« Εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας τὸν χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσκει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν, διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν » Romains 8 :11). On voit donc que la Croix du Christ occupe une place fondamentale dans sa conception de l'opposition de la chair à l'Esprit.

## Chapitre VIII

### Les implications somatiques de la vie nouvelle en Christ : l'usage de « σῶμα » en Romains : 5-8

#### II.1. Introduction

Une double question se pose sur la pertinence et le bien-fondé d'une étude sur la conception paulinienne du corps en vue de l'élaboration de sa vision anthropologique. Tout d'abord, en quoi la nouvelle vie en Christ, telle que présentée par Paul dans l'épître aux Romains, comporte-t-elle, fondamentalement, des implications somatiques ? Ensuite, peut-on, à partir de l'épître aux Romains, et notamment les chapitres 5-8, dégager une conception paulinienne du corps ? Une première remarque qui s'impose est que, contrairement à ses autres épîtres où le terme « σῶμα »<sup>585</sup> semble être utilisé dans un contexte particulier, avec une signification relative aux circonstances auxquelles Paul réagissait, dans l'épître aux Romains le terme « σῶμα » semble être le plus souvent utilisé en tant que concept, dans le cadre d'un discours doctrinal<sup>586</sup>, lequel pourrait aussi laisser apparaître une conception paulinienne du corps. De plus, le rôle que joue la notion de corps dans l'argumentation de l'épître aux Romains et les nombreuses occurrences de « σῶμα » qui y figurent laissent entendre qu'une analyse des implications somatiques des affirmations pauliniennes pourrait s'avérer très éclairante pour la compréhension de sa vision anthropologique. Le terme

---

<sup>585</sup> Notons que « σῶμα » désigne le plus souvent le corps en tant que corps physique, en tant que masse. Voir Liddell H.G., Scott R. (1883), *Greek English Lexicon*, 7<sup>th</sup> ed. New York, p. 1519.

<sup>586</sup> Voir Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, pp. 250, 254, 288.

« σῶμα » apparaît, en effet, 13 fois dans l'épître aux Romains avec 2 occurrences dans les quatre premiers chapitres, 8 dans les chapitres 5-8 (plus précisément dans les chapitres 6-8), et 3 dans le chapitre 12. Cette abondance d'occurrences du terme « σῶμα » en Romains 6-8 pourrait être révélatrice de l'importance de ce passage pour la compréhension de la conception paulinienne du corps.

Par ailleurs, s'agissant de la dimension sémantique du terme « σῶμα » dans le langage paulinien, notons d'emblée qu'elle est d'une richesse et d'une ambiguïté telles que l'on sera obligé de s'interroger sur les différentes réalités auxquelles le concept paulinien « σῶμα » pourrait renvoyer. Dans le cadre de ces considérations sémantiques, il s'avérera utile de rapprocher les différentes occurrences de « σῶμα » en Romains 6-8 des autres mentions de « σῶμα » non seulement dans le reste de l'épître aux Romains mais aussi dans les autres épîtres pauliniennes. Envisageant l'hypothèse selon laquelle Romains 6-8 pourrait contenir la quintessence de la pensée paulinienne sur le corps, cette étude partira de l'analyse des caractéristiques de « σῶμα » en Romains 6-8 tout en établissant des rapprochements avec les autres occurrences de « σῶμα » dans tout le corpus paulinien. Elle procédera ainsi selon trois angles d'approche, représentant trois caractéristiques de « σῶμα » : tout d'abord, le corps des croyants comme à la fois mortel et mis à mort par le corps du Christ ; puis, le corps des croyants comme devant être racheté et vivifié par l'Esprit; enfin, le corps des croyants comme devant être offert et consacré pour le service de Dieu.

## II.2. La mise à mort du corps mortel des croyants par le corps du Christ

L'une des principales caractéristiques du corps dans l'épître aux Romains est qu'il est présenté comme étant à la fois mortel et mis à mort par le corps du Christ. On peut noter, en effet, que, de Romains 6:1 à 8:13, le concept « σῶμα » est systématiquement associé aux notions de péché ou de mort : « le corps de péché fut détruit » (« καταργηθῆ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας » 6:6) ; « le péché dans le corps mortel » (« ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ σώματι » 6:12) ; les croyants mis à mort par le corps du Christ (« ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ χριστοῦ » 7:4) ; « qui me délivrera de ce corps de mort » (« ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου » 7:24) ; « le corps est mort à cause du péché » (« τὸ σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν » 8:10) ; l'Esprit rendra la vie aux « corps mortels » des croyants (« τὰ θνητὰ σώματα » 8:11) ; « vous faites mourir les actions du corps » (« τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε » 8:13). Il est intéressant de noter que des expressions comme « σῶμα τῆς ἁμαρτίας », « σῶμα θνητόν », « σῶμα τοῦ θανάτου », « σῶμα νεκρόν » apparaissent ici pour la première fois dans le corpus paulinien.

Avant d'analyser séparément chacune des mentions de la mort du corps, il convient d'observer que l'apôtre alterne volontiers « θνητός » et « νεκρός » quand il fait référence à la mort du corps. Il serait aisé de considérer que ces deux vocables sont, chez Paul, des synonymes, mais le fait est que, dans la littérature grecque, « νεκρός » désigne généralement le mort en tant que tel, alors que « θνητός » qualifie ce qui est sujet à la mort, ce qui est mortel. On peut donc penser que, chez Paul également, « νεκρός » et « θνητός » décrivent deux réalités différentes. En effet, l'apôtre semble considérer la mort sous deux angles : il y a la mort du corps en tant que celui-ci est mortel, assujéti à la mort depuis le péché d'Adam, et il y a la mort du corps en tant que mort sacramentelle résultant de l'analogie ou de l'identification entre le baptême du croyant et la crucifixion du corps du Christ.

Certains commentateurs<sup>587</sup> considèrent que, de manière générale, l'expression « θνητὸν σῶμα » renvoie à la mort héritée du péché d'Adam, alors que « νεκρὸν σῶμα » représente la destruction du corps à travers le baptême, par analogie ou identification à la crucifixion du corps du Christ. Nous verrons plus loin que, dans le langage paulinien, ce genre de distinction n'est pas si simple.

Notons par ailleurs que, pour Paul, le corps est, fondamentalement, mortel ou assujéti à la mort en raison du péché. Considéré sous cet angle, le terme « σῶμα » est utilisé avec une connotation clairement négative et pourrait même être réduit à l'usage paulinien du terme « σὰρξ ». En effet, comme la chair de manière générale, le corps apparaît ici à la fois comme étant mort à cause du péché et comme étant le lieu d'action du péché, la mort dans le corps se présentant ainsi comme la conséquence ou le salaire du péché. En effet, non seulement Paul qualifie le corps de « corps de péché » (« τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας » 6 :6) et de « corps de mort » (« ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου » 7 :24), mais il précise également que « le corps est mort à cause du péché » (« τὸ σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν » 8 :10), que le péché ne devrait pas régner dans « le corps mortel » des croyants (« ἐν τῷ θνητῷ σώματι » 6 :12), lesquels verront aussi leurs « corps mortels » (« τὰ θνητὰ σώματα » 8 :11) vivifiés par l'Esprit à l'instar de celui du Christ. Avant d'analyser ces versets, il est nécessaire de rappeler ici comment, selon Paul, le corps s'est trouvé assujéti au péché et à la mort.

Le corps de la lettre aux Romains s'ouvre, en effet, sur une section (Romains 1 :18-32) où Paul présente le corps comme étant victime de la dégradation par le péché et comme le lieu de la manifestation de la colère divine résultant du péché : dans ce passage, Paul affirme que Dieu, en manifestant sa colère, a livré les hommes « à l'impureté, selon les convoitises de leur cœur, en sorte qu'ils déshonorent eux-mêmes leurs propres corps » (v. 24). On voit ici que le refus des hommes de reconnaître Dieu a comme conséquence la livraison de leur corps au péché et à toutes sortes de dépravations, comme si l'attitude ou la disposition spirituelle des hommes

---

<sup>587</sup> Voir Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms : A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, pp. 290-293, où il passe en revue les différentes interprétations de « θνητὸν σῶμα » et « νεκρὸν σῶμα » depuis les pères de l'Église. Voir aussi Bultmann R., « νεκρὸς κτλ », *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Vol. IV, pp. 896-898; « θνητὸς », *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Vol. III, p. 22.

envers Dieu avait des conséquences directes sur leur corps. De même, au verset 26-28, l'apôtre voit dans les relations entre personnes de même sexe une conséquence ou une juste rétribution que les humains ont reçue dans leur propre corps, « en eux-mêmes », en raison du fait qu'ils ont « changé la vérité de Dieu en mensonge, qu'ils ont adoré la créature au lieu du créateur » (v. 25). Robert Jewett<sup>588</sup> souligne que ces affirmations pauliniennes visaient notamment un certain libertinisme qui existait dans les communautés romaines. Paul chercherait d'emblée à convaincre certains croyants qu'ils ne sauraient dissocier leur attitude spirituelle à l'égard de Dieu de l'usage qu'ils font de leur corps. L'insistance de Paul sur le corps comme étant le lieu de la manifestation de la colère divine serait ainsi une manière de faire comprendre aux croyants pratiquant le libertinisme que ceux qui livrent leur corps à des comportements dépravés sont tombés sous le coup de la colère de Dieu<sup>589</sup>, laquelle se manifeste par la livraison ou l'assujettissement de leur corps au péché. Si l'on ne peut attester avec certitude l'influence du libertinisme dans les communautés chrétiennes de Rome, l'appellation du corps, en Romains 6 :6, comme « corps de péché » semble être justifiée par le fait que, en en Romains 1 :18-32, Paul décrit le corps comme ayant été livré et assujetti au péché.

Analysons maintenant les versets où le corps est qualifié de « corps de péché », « corps mortel » ou « corps de mort ». Tout d'abord, en Romains 6 :6, Paul parle de la destruction du « corps du péché » à travers le baptême. La difficulté ici est double : elle réside non seulement dans le fait que Paul associe le corps au péché mais aussi dans le fait qu'il voit dans le baptême le lieu de la destruction de ce corps de péché. Cette double difficulté nous oblige à nous interroger sur la nature de cette association entre le corps et le péché et sur le sens de la destruction du « corps du péché » à travers le baptême : par « σῶμα τῆς ἁμαρτίας », Paul entend-il que le corps est déterminé par le péché, qu'il est constitutivement pécheur, ou qu'il appartient au

---

<sup>588</sup> Voir: Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms : A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, p. 288.

<sup>589</sup> Il convient par ailleurs de noter que le gnosticisme pratiqué par certains croyants de Corinthe, où Paul se trouvait en écrivant l'épître aux Romains, prétendait également que la disposition spirituelle d'un croyant, voire la réception/possession de l'Esprit de Dieu, était indépendante de l'usage que font les croyants de leur corps.



péché, ou encore qu'il est le lieu de résidence du péché ? Et comment doit-on comprendre l'affirmation paulinienne selon laquelle le corps du péché a été détruit à travers le baptême ? Faut-il y voir une destruction physique ou symbolique ? En fait, sur quoi Paul veut-il mettre l'accent en précisant que c'est le corps du péché qui a été détruit ?

Une des hypothèses possibles consisterait à se demander si Paul ne précise pas qu'il s'agit de la destruction du corps de péché en opposition à un autre corps qui, lui, ne serait pas un corps de péché. Faut-il donc voir ici une allusion à la conception paulinienne de la nécessaire existence de deux corps, l'un étant animal et l'autre spirituel (« Εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ σῶμα πνευματικόν » 1 Cor 15 :44b) ? En effet, avant tout rapprochement entre les deux passages, il convient de noter d'emblée que, alors que le discours de Romains 6 s'applique au processus initiatique du croyant (qui entre en Christ), celui de 1 Cor 15 se veut être une description ou une explication d'événements eschatologiques. Reste à savoir si, pour Paul, il y a nécessairement une période de temps important entre l'avènement de la vie nouvelle dans le baptême et l'avènement de la résurrection au temps eschatologique, et également si Paul ne se considère pas comme vivant déjà au temps eschatologique. Quoi qu'il en soit, le rapprochement entre les deux passages est loin d'être absurde dans la mesure où, en 1 Corinthiens 15, il est également question de la résurrection des morts dont Christ constitue les prémices.

En effet, en Romains 6, il est aussi question de la mort des croyants avec Christ à travers le baptême et de leur résurrection selon le modèle de la résurrection du Christ. De plus, on peut noter que Paul spécifie clairement en 6 :5 que la conformité des croyants à la mort du Christ par le baptême implique également la conformité à sa résurrection. Et, dans les deux passages, la mort (avec Christ) est présentée comme un *requisit* ou une condition nécessaire à la (nouvelle) vie (« σὺ ὁ σπείρεις, οὐ ζῶοποιεῖται ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ » 1 Cor 15 :36 // « Εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ » Rom 6 : 8 ou encore : « Εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγονάμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἔσόμεθα » Rom 6 :5). Mieux encore, quand Paul affirme en 1 Cor 15 que les croyants

meurent avec le « σῶμα ψυχικόν » et ressuscitent avec le « σῶμα πνευματικόν »<sup>590</sup>, il apparaît que le « σῶμα ψυχικόν » (ou le corps animal) est hérité d'Adam et que le « σῶμα πνευματικόν » (le corps spirituel) est, quant à lui, conféré aux croyants ressuscités, à l'image du Christ.

Par ailleurs, si l'on rapproche 1 Cor 15 de Romains 5 :12-21, on peut observer que, dans ces deux passages, il y a une mise en opposition de Christ à Adam, ce dernier étant présenté comme celui qui est à l'origine du péché et de la mort, et le premier comme celui qui est à l'origine de la vie nouvelle ou de la résurrection. A la lumière de ce rapprochement, on peut comprendre la destruction du corps de péché évoquée en Romains 6 :6 comme une allusion au corps animal (« σῶμα ψυχικόν ») hérité d'Adam. Ce corps détruit serait qualifié de corps de péché en raison du fait qu'il est dominé par le péché, et sa destruction signifierait la délivrance ou l'affranchissement du croyant du pouvoir du péché. Le corps de péché représenterait donc le corps en tant qu'il est placé sous l'empire du péché, et serait ainsi une autre appellation du « vieil homme » dont Paul évoque, au même verset, la crucifixion à travers le baptême. La destruction du « corps de péché » ou la crucifixion du « vieil homme » représenterait donc la neutralisation de la puissance du péché sur le corps. Si, avant le baptême, le corps du croyant était dominé, contrôlé et habité par la puissance du péché, ce corps se trouve, après le baptême, investi d'une autre puissance, transféré sous une autre domination, celle du Christ, où, loin d'être un instrument de péché, il devient un temple d'adoration.

Sans effectuer le rapprochement en « le corps du péché » de Romain 6 et « le corps animal » de 1 Cor 15, Jewett<sup>591</sup> va pourtant dans le même sens en soulignant la possibilité que les deux textes puissent avoir le même arrière-plan. En effet, l'hypothèse de Jewett est que, dans les deux passages, Paul serait en train de contrer la conception du corps des gnostiques. Ces derniers considéraient le corps comme voué au péché et aspiraient à s'en libérer. Aussi concevaient-ils la rédemption comme une

<sup>590</sup> Nous n'irions pas jusqu'à dire, à la manière d'Engberg-Pedersen, que les ressuscités, à cause de l'éclat de leur corps spirituel, seront des étoiles ou des astres. Voir : Engberg-Pedersen T. (2010), *Cosmology and Self in the Apostle Paul : The Material Spirit*, Oxford, p. 43.

<sup>591</sup> Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms : A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, pp. 290-292.

libération de l'esprit du corps, lequel était d'ailleurs condamné à la corruption. En conséquence, les gnostiques faisaient peu de cas du corps et des ses actions. C'est en ce sens que Jewett avance l'idée que Paul, en Romains 6, pourrait être en train de combattre un certain libertinisme relevant notamment de la pensée gnostique prétendant que le croyant ne devait que se soucier de sa vie spirituelle, indépendamment du corps, lequel pourrait être livré à toutes sortes d'actions sans que cela affecte la vie de l'Esprit. Selon Jewett donc, Paul viserait dans ce passage la position gnostique de la non-participation du corps à la vie de l'Esprit, ou à la résurrection. Paul serait intervenu pour défendre l'idée selon laquelle le corps, en tant que corps spirituel, participe bel et bien à la résurrection et, mieux encore, que la corruptibilité du corps animal est une condition préalable ou nécessaire à la résurrection.

Notons ici que cette idée qui consiste à dire que la mort du corps doit nécessairement précéder la vie (nouvelle) ou la résurrection nous semble fondamentale chez Paul. En effet, l'apôtre l'affirme avec force en 1 Corinthiens 15, au verset 36 notamment (« Ἄφρον, σὺ ὃ στείρεις, οὐ ζῶοποιεῖται ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ »). Cette idée est aussi formulée, de manière plus ou moins indirecte, dans l'épître aux Romains, notamment dans la section 7 :24-8 :13 où nous avons souligné le fait que le corps mort est vivifié par l'Esprit, et il nous semble qu'elle est aussi illustrée, sous une autre forme en Romains 4 :19. Dans ce verset, Paul présente Abraham comme celui qui ne pouvait pas compter sur « son propre corps déjà mort » et sur les entrailles mortes de sa femme pour avoir des enfants « Καὶ μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει, οὐ κατενόησεν τὸ ἑαυτοῦ σῶμα ἤδη νεκρωμένον – ἑκατονταέτης που ὑπάρχων – καὶ τὴν νέκρωσιν τῆς μήτρας Σάρρας »), mais qui, malgré tout, avait la foi que Dieu accomplirait sa promesse. A l'instar de Jewett<sup>592</sup>, il nous semble que Paul utilise ici à dessein l'expression « corps mort » pour insister sur l'incapacité ou la faiblesse du corps, et donc pour marquer que la foi consiste dans le fait que l'on ne s'appuie pas

---

<sup>592</sup> Voir Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms : A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, p. 289, où, comparant ce texte avec Hébreux 11 :12 et certains textes rabbiniques, il déduit que la mention du corps dans ce contexte n'est pas le fruit d'un hasard, car, si l'idée de la mort est aussi évoquée dans Hébreux ou les textes rabbiniques, elle n'est jamais associée avec le terme « σῶμα ».

sur le corps ou la chair.

On peut, en effet, observer que Paul ouvre la discussion sur Abraham au chapitre 4 par une question rhétorique par il laisse entendre que le patriarche n'a rien obtenu selon la chair et qu'il n'a pas été justifié par les œuvres. L'évocation à la fin du chapitre de l'incapacité du corps mort sur lequel Abraham ne pouvait compter pourrait ainsi se présenter comme une confirmation de l'idée selon laquelle les choses divines ou spirituelles ne sauraient relever des capacités de la chair ou du corps, mais de la foi, ou, mieux encore, que l'action divine consistant à faire advenir la vie suppose au préalable la mort du corps. C'est aussi en ce sens que Paul définit le Dieu en qui Abraham a cru comme celui « qui donne la vie aux morts ». Tel que présenté par Paul, le récit abrahamique nous enseigne donc que la puissance divine opère là où il y a mort du corps<sup>593</sup>, ou encore que la vie (de l'Esprit) survient et triomphe dans et avec la faiblesse, l'incapacité du corps ou de la chair. Cette idée vient corroborer la notion de mort sacramentelle du corps de péché précédant la nouvelle vie en Christ, telle qu'elle est décrite en Romains 6 :1-11.

Par ailleurs, s'agissant de la destruction du « corps de péché », il est capital de souligner que cette destruction est présentée comme étant survenue par le baptême et que Paul définit le baptême en Jésus Christ comme le baptême en la mort du Christ. En d'autres termes, la destruction du « corps de péché » s'est produite par le fait que, dans le baptême, les croyants participent à la mort du Christ<sup>594</sup>. Mieux encore, l'idée qui semble s'imposer est que la destruction du corps de péché a été réalisée à travers le corps du Christ crucifié, ou dans sa mort. En effet, si en Romains 6, Paul affirme

---

<sup>593</sup> Ou dans la faiblesse du corps humain : voir 2 Cor 12 :7-10, où, à propos de « l'écharde (s)a chair », Paul écrit : « quand je suis faible, c'est alors que je suis fort » (v. 10), ou encore : « Il m'a dit : ma grâce te suffit, car ma puissance s'accomplit dans la faiblesse. Je me glorifierai bien plus de mes faiblesses, afin que la puissance de Christ repose sur moi » (v. 9).

<sup>594</sup> Rappelons que notre compréhension de la conception paulinienne du baptême est que celui-ci n'est pas un simple symbole ou une simple métaphore de la crucifixion et résurrection du Christ. C'est le moyen par lequel le croyant prend part effectivement à la mort du Christ et voit son corps de péché détruit ou son vieil homme crucifié avec Christ. Engberg-Pedersen souligne justement que Paul n'invite pas les croyants à se voir « *comme s'ils étaient* morts au péché » mais à se voir comme étant « *effectivement* morts au péché et vivants pour Dieu ». Et Engberg-Pedersen d'insister : « Le baptême paulinien n'était pas juste un 'symbole' de la mort du Christ. C'était un rituel dans lequel les choses qui s'y produisaient signifiaient que le corps de chair et de sang commençait à dépérir tandis que le même corps revêtu de l'Esprit commençait à se fortifier ». Voir : Engberg-Pedersen T. (2010), *Cosmology and Self in the Apostle Paul : The Material Spirit*, Oxford, pp. 54-55.

que les croyants baptisés en Christ ont été baptisés en sa mort (v. 3), qu'ils ont été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort (v.4) ou encore que leur vieil homme a été crucifié avec lui (v. 6), il précise en Romains 7 :4 que c'est par le corps du Christ que les croyants ont été mis à mort à la Loi (« ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ χριστοῦ »). Alors, doit-on comprendre la mise à mort par le corps du Christ évoquée ici comme une manière de reformuler différemment les affirmations du chapitre 6 où il était question de la crucifixion des croyants avec Christ à travers le baptême ? En fait, ce « corps du Christ », que Paul présente comme le lieu ou le moyen de la mise à mort des croyants, est-il le corps physique du Christ à la crucifixion duquel les croyants ont pris part à travers le baptême ? Ou bien faut-il y voir une allusion métaphorique à l'Eglise à laquelle les croyants, libérés de la Loi, appartiennent désormais ?

Les commentateurs<sup>595</sup> qui soutiennent cette dernière hypothèse entendent que l'apôtre désigne par le corps du Christ l'unité que forme l'entité ecclésiastique, à la manière dont Paul en parle en Romains 12 :4-5. Dans ce passage, en effet, Paul affirme que, à l'instar des membres du corps humain, les croyants constituent un seul corps en Christ. Paul évoque par ailleurs la même image en 1 Corinthiens 10 :17 et la développe plus amplement en 1 Corinthiens 12 où il présente les membres de l'Eglise comme un seul corps (le corps du Christ) et comme ayant ou devant avoir la même unité et la même solidarité que les membres du corps humain. Cependant, il est aisé de constater que le contexte où Paul évoque l'analogie entre le corps humain et l'unité des croyants en un seul corps (le corps du Christ), que ce soit en Romains 12 :4-5, en 1 Corinthiens 10 :17 ou en 1 Corinthiens 12, montre clairement que l'objectif de l'apôtre dans ces passages est d'insister sur la solidarité et la complémentarité dans l'Eglise. En revanche, la mention du corps de Christ comme lieu ou moyen de mise à mort des croyants en Romains 7 :4 semble davantage se rapprocher du contexte de Romains 6 où Paul laisse entendre également que les croyants ont été ensevelis avec Christ par le baptême en sa mort ou qu'ils ont été crucifiés avec lui.

---

<sup>595</sup> Dodd C.H. (1932), *The Epistle to the Romans*, New York; Käsemann E., (1980), *Commentary on Romans*, Grand Rapids; Nygren A. (1949), *Commentary on Romans*, Philadelphia; Schweitzer A. (1931), *The Mysticism of Paul the Apostle*, London.

C'est en ce sens que certains commentateurs<sup>596</sup> considèrent que la mention du corps du Christ comme moyen par lequel les croyants ont été mis à mort à la Loi (et au péché) constitue un renvoi à l'immersion du croyant dans le baptême, qui avait été assimilée à son ensevelissement dans la mort du Christ au chapitre 6. En effet, l'affirmation selon laquelle les croyants ont été mis à mort dans le corps du Christ se présente comme la conséquence (« Ὡστε ») tirée de l'analogie développée en 7 :2-3 et notamment comme l'application du principe formulé en 7 :1, principe selon lequel « la Loi exerce son pouvoir sur l'homme aussi longtemps qu'il vit ». Dès lors, on comprend pourquoi Paul en est venu à affirmer la mort des croyants à travers le corps du Christ comme moyen d'échapper au pouvoir de la Loi, tout comme, au chapitre 6, il avait déjà affirmé leur mort à travers le baptême comme moyen d'échapper à l'asservissement au péché.

Mais l'on est obligé de s'interroger ici sur la raison pour laquelle Paul, au lieu de dire en 7 :4 que les croyants ont été mis à mort à travers la mort du Christ comme c'était le cas en 6 :1-11, précise que c'est à travers le corps du Christ qu'ils ont été mis à mort. Alors, faut-il supposer que l'usage de « διὰ τοῦ σώματος τοῦ χριστοῦ » soit une expression équivalente à « Συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον » (v. 6 :4) où il est question d'ensevelissement des croyants par le baptême dans la mort du Christ ? Pourquoi Paul n'a-t-il pas utilisé l'expression « διὰ τοῦ θανάτου τοῦ χριστοῦ » au lieu de « διὰ τοῦ σώματος τοῦ χριστοῦ » ? Jewett<sup>597</sup> suggère qu'il est tout à fait probable que Paul ait voulu insisté sur le corps du Christ comme agent de la rédemption des croyants contre la théologie anti-somatique des gnostiques. Mais Jewett souligne finalement que l'hypothèse selon laquelle la théologie gnostique aurait eu une influence aussi importante à Rome qu'à Corinthe ne repose sur aucun fondement solide et que, en définitive, l'on est obligé de se limiter au texte. Or, si l'on se limite au texte et à son contexte immédiat, l'hypothèse qui

---

<sup>596</sup> Sanday W. & Headlam A. (1902), *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, New York; Kümmel W.G. (1929), *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig; Kuss O. (1963), *Der Römerbrief*, Regensburg; Lietzmann H. (1933), *An die Römer*, Tübingen; Michel O. (1978), *Der Brief des Paulus an die Römer*, Göttingen.

<sup>597</sup> Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, pp. 299-301.

semble la plus plausible est que Paul utilise ici le corps du Christ pour évoquer, comme au chapitre 6, la crucifixion du Christ par laquelle les croyants ont été libérés de la Loi et du péché.

Considérons maintenant la qualification de mortel (« θνητός») que Paul attribue au corps des croyants tout en leur adressant une mise en garde contre la possibilité que le péché y règne : « Μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι ». Avant d'analyser cet avertissement contre la possibilité d'un retour de l'asservissement du corps par le péché, intéressons-nous tout d'abord à la question suivante : pourquoi Paul juge-t-il nécessaire de préciser que le corps des croyants est mortel ? En effet, ayant déjà affirmé que le corps des croyants a été délivré de la domination du péché, comment comprendre que Paul puisse encore juger nécessaire de le qualifier de mortel ? Nous savons que, pour Paul, la mortalité du corps s'explique en raison du péché et que, avec l'anéantissement de celui-ci, la mort, elle-même, est anéantie<sup>598</sup>. La délivrance ou la libération de l'esclavage du péché formulée en Romains 6 :1-11 pourrait donc donner lieu à croire que les croyants baptisés (morts avec Christ) ne sont plus sujets à la mort, à l'instar du Christ mort et ressuscité échappant au pouvoir de la mort (6 :9). Cependant, ce serait ne pas se rendre compte que Paul, en Romains 6 :1-11, est en train de parler de deux réalités : il y a certes l'identification effectuée entre le croyant baptisé et le Christ mort-ressuscité, mais Paul traite aussi dans ce texte de la résurrection et de la vie nouvelle des croyants non pas seulement comme une réalité présente déjà accomplie dans le baptême mais aussi comme une réalité future, comme un événement devant se produire.

En effet, on peut observer que, en maintes occasions, Paul fait référence à la mort des croyants avec Christ à travers le baptême au passé tandis qu'il parle de la résurrection des croyants au futur (6 :5 : « Εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγονάμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα » ou 6 :8 : « Εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ »). Telle qu'elle est présentée ici, la résurrection apparaît comme un événement futur conditionné par une

---

<sup>598</sup> Voir 1 Cor 15 : 54-56, et notamment 56a où Paul affirme : « L'aiguillon de la mort, c'est le péché » (« Τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία »).

réalité à la fois passée et présente. L'insistance de Paul sur la mortalité du corps s'inscrit donc dans ce cadre qui semble viser à rappeler aux croyants que, même morts au péché et malgré la destruction du corps de péché (du pouvoir du péché sur le corps), ils conservent bel et bien leur corps mortel hérité d'Adam. De plus, par cette insistance sur la mortalité du corps, Paul semble vouloir dire que non seulement les croyants ont un corps voué à la mort<sup>599</sup> mais surtout qu'ils ne devraient en aucun cas s'imaginer avoir déjà quitté leur corps mortel et revêtu un nouveau corps après le baptême. Le croyant baptisé demeure dans son corps, dont l'une des caractéristiques est la mortalité.

C'est en ce sens que Jewett<sup>600</sup> affirme que l'insistance paulinienne sur la mortalité du corps des croyants vise à contrer une certaine croyance enthousiaste selon laquelle le croyant baptisé est aussi ressuscité avec Christ et possède donc déjà l'immortalité. L'hypothèse de Jewett se fonde notamment sur la supposition que l'épître aux Romains pourrait avoir un arrière-plan similaire à celui des épîtres aux Corinthiens et aux Thessaloniens où des gnostiques enthousiastes prétendaient posséder déjà une existence immortelle. Par l'insistance sur la mortalité du corps des croyants déjà baptisés, Paul serait donc en train de rectifier une compréhension hellénistique trop enthousiaste de la signification du baptême<sup>601</sup>. L'apôtre chercherait ainsi à écarter la fausse déduction selon laquelle le croyant mort avec Christ à travers le baptême serait déjà ressuscité et revêtu de l'immortalité. Il s'agirait donc d'une mise en garde contre la fausse croyance selon laquelle la mort, pour le croyant, relèverait du passé, qu'il ne connaîtrait plus physiquement la mort, une croyance qui, d'ailleurs, avait déjà eu des conséquences théologiques et éthiques graves notamment parmi les Thessaloniens.

Pourtant, Romains 7 :24 semble aller à l'encontre de l'idée selon laquelle Paul viserait à contrer la conception gnostique de la rédemption comme libération du

---

<sup>599</sup> En 1 Cor 15, Paul considère que cette mort du corps est même nécessaire à la résurrection des croyants et à l'avènement du corps spirituel conféré aux ressuscités.

<sup>600</sup> Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, pp. 293-294.

<sup>601</sup> Voir aussi Bornkamm G. (1958), « Taufe und neues Leben bei Paulus », in *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien*. Munich, p. 37.



corps. En fait, si Paul insiste sur le fait que les croyants restent dans leur corps mortel même après le baptême et si, comme nous le verrons plus loin, Paul affirme que le corps lui-même participera au plan divin de la rédemption, on pourrait s'étonner du fait qu'il exprime un besoin si pressant d'être délivré du corps de mort (« τίς με ρύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; »). En effet, des commentateurs comme Ernst Fuchs<sup>602</sup> voient dans cet appel à la délivrance du corps une influence de la pensée gnostique ou même une reprise par Paul de la philosophie gnostique en relation avec le corps. Alors, existe-il une ligne de démarcation entre la conception paulinienne du corps et celle des gnostiques qui, faute de pouvoir se débarrasser du corps, l'ignoraient ou en faisaient peu de cas ? Ou bien faut-il réduire la conception paulinienne du corps à une prison, une entrave de laquelle il aspirait désespérément à se libérer ? D'autres commentateurs comme Jewett<sup>603</sup> voient dans l'association du corps à la mort une volonté de la part de Paul de se distinguer de la pensée gnostique ou de la corriger. Il est en effet nécessaire de souligner que la formulation de Paul en Romains 7 :24b laisse clairement entendre qu'il aspire à être délivré non pas du corps en tant que tel, mais plutôt du corps en tant que corps de mort, et plus précisément de « ce corps de mort » ou « du corps de cette mort » (« ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου »). Comment donc expliquer cette vision que porte Paul sur le corps comme corps de mort duquel il aspire à être délivré ?

Tout d'abord, l'adjectif démonstratif placé à la fin de la question (« τίς με ρύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; ») s'avère problématique dans la mesure où il est difficile de savoir avec certitude s'il se rapporte à « σώμα » ou « θανάτος ». De plus, il y a une modification du sens selon que l'on rattache « τούτου » à « τοῦ σώματος » ou bien à « τοῦ θανάτου », et selon que l'insistance est placée sur le corps ou sur la mort. Certains commentateurs<sup>604</sup> estiment que « τούτου » devrait être rattaché à « τοῦ σώματος » en raison du contexte et du fait que « τοῦ θανάτου », utilisé ici comme un complément de nom, ne saurait être accompagné

<sup>602</sup> Fuchs E. (1949), *Die Freiheit des Glauben. Römer 5-8 ausgelegt*, Munich, p. 62.

<sup>603</sup> Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, pp. 294-295.

<sup>604</sup> Zahn T. (1910), *Der Brief des Paulus an die Römer*, Leipzig, p. 362; Kuss O. (1963-1978), *Der Römerbrief*, 3 Vols. Regensburg, 459.

d'un adjectif démonstratif. D'autres commentateurs<sup>605</sup> s'interrogent à juste titre sur la raison pour laquelle Paul aurait placé « τούτου » à la fin de la phrase alors qu'il aurait voulu insister sur le corps. Quoi qu'il en soit, ce qui est indéniable et ce qui nous importe ici est le fait que « θανάτος » se présente comme un déterminant de « σώμα » et donc que le corps duquel l'apôtre aspire à être délivré soit caractérisé par la mort. Dès lors, il apparaît que l'enjeu est moins le corps lui-même que la mort qui règne sur le corps. En d'autres termes, l'aspiration à quitter le corps de mort est aussi et surtout une aspiration à passer de la mort à la vie. C'est le refus de la mort et l'ardent désir de retrouver la vie qui pousse l'apôtre à vouloir se séparer du corps de mort.

Par ailleurs, pour comprendre cette position paulinienne vis-à-vis du corps, il pourrait être utile de se référer à 2 Cor 5 :1-9 où Paul exprime sa préférence et son désir de quitter ce corps terrestre, en raison précisément de sa mortalité, pour retrouver l'immortalité du corps céleste auprès de Dieu. Au verset 2, par exemple, Paul soutient que, si les croyants gémissent dans cette tente terrestre (qu'est le corps), c'est en raison de leur désir de revêtir leur domicile céleste (« Καὶ γὰρ ἐν τούτῳ στενάζομεν, τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες »). Mieux encore, il ajoute au verset 4 : « Tandis que nous sommes dans cette tente, nous gémissons, accablés, *parce que* nous voulons, *non pas nous dépouiller*, mais nous revêtir, *afin que* ce qui est mortel soit englouti par la vie » (« Καὶ γὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκηνῆι στενάζομεν βαρούμενοι· ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι, ἀλλ' ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῆ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς »). Cette affirmation fait apparaître clairement l'idée selon laquelle Paul n'aspire pas, à la manière des gnostiques, à quitter le corps comme s'il voulait s'en débarrasser ou s'en dépouiller, mais que sa volonté ou son but est de voir la vie triompher sur la mort (« ἵνα καταποθῆ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς »). Il est intéressant d'observer comment Paul prend le soin de préciser que son désir de quitter le corps ne s'explique pas par une volonté de s'en dépouiller, mais pour se revêtir et faire triompher la vie sur la mort. Par ailleurs, dans ce même passage et en

---

<sup>605</sup> Philippi A. (1896), *Kommentar über den Brief Pauli an die Römer*, Gütersloh, p. 318; Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, pp. 294-295.

deux occasions<sup>606</sup>, Paul exprime l'idée selon laquelle « nous demeurons loin du Seigneur en demeurant dans ce corps » (« ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου » v. 6b) et que, en conséquence, « nous préfererions quitter ce corps et demeurer près du Seigneur » (« εὐδοκοῦμεν μᾶλλον ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος, καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον » v. 8b). Il apparaît finalement que, pour Paul, l'aspiration à quitter le corps est motivée, non pas par le rejet du corps en tant que tel, mais par le désir d'être près de Dieu et jouir de l'immortalité, le désir d'habiter « cette demeure éternelle qui n'a pas été faite de main d'homme » mais « qui est l'ouvrage de Dieu » (2 Cor 5 :1).

Comme le montre 2 Cor 5 :1-9, on peut penser que, contrairement à la pensée gnostique, ce n'est pas le corps en tant que tel qui est visé en Romains 7 :24, mais le corps en tant qu'il est affecté par la mort<sup>607</sup>, le corps en tant qu'il est le siège de « la loi du péché » (« βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου, καὶ αἰχμαλωτίζοντά με τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου » 7 :23). Ce verset qui précède d'ailleurs l'appel à la délivrance du corps montre bien que le corps, tout comme l'individu (l'« ἐγώ »), sont présentés comme des victimes subissant les conséquences du péché (la mort). Chez Paul donc, c'est la mort ou la mortalité du corps (provoquée par le péché) qui est en cause, et non pas le corps en tant que tel. De même, le contexte suivant l'appel à la délivrance du « corps de mort » montre, une fois de plus, que c'est bien du péché et de la mort, et non pas de son corps, dont l'apôtre voudrait être délivré : en 8 :2, il affirme que « la Loi de l'Esprit de vie en Jésus Christ m'a libéré de la Loi du péché et de la mort » (« Ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου »). On voit donc que, arrivé en écho ou comme une réponse à la question de 7 :24, le verset 8 :2 fait apparaître que l'utilisation paulinienne de l'expression « corps de mort » n'est pas une simple reprise ou modification de la pensée gnostique et que le rejet par Paul du « corps de mort » n'est pas un rejet du corps en tant que tel, mais qu'il s'agit bien d'un rejet du péché et de la mort, et d'une

<sup>606</sup> Les versets 6 et 8 se présentent comme une sorte de refrain, avec la même introduction : « nous sommes plein de confiance » (« θαρροῦντες » // « θαρροῦμεν »).

<sup>607</sup> Laquelle est la conséquence du péché.

profonde aspiration à la vie.

Par ailleurs, l'association de 7 :24 à 8 :2 permet non seulement de corroborer la nécessaire distinction entre la conception paulinienne du corps et celle des gnostiques mais aussi d'ouvrir la voie à une autre interprétation, laquelle consisterait à voir dans l'association des deux expressions « corps de mort » (7 :24) et « Esprit de vie » (8 :2) une allusion à Genèse 2, où il est dit que Dieu a vivifié le corps d'Adam en lui insufflant une haleine de vie (*rwh* en hébreux signifie à la fois souffle/vent et esprit). C'est en ce sens que certains exégètes voient un arrière-plan génésiaque dans l'appel à la délivrance du « corps de mort » auquel répondrait la libération du péché et de la mort par « l'Esprit de vie ». Cette interprétation est notamment soutenue par Christian Grappe<sup>608</sup> qui, s'appuyant sur des relectures de Genèse 2 :7 comme 4Esdras 3 :5, 4Q 381, 4Q 418, Testament d'Abraham 18 :11 où apparaissent les expressions « corps de mort » et « esprit de vie », admet l'hypothèse que Paul ait pu connaître de telles représentations et s'en inspirer. Cette hypothèse paraît d'autant plus vraisemblable que ce type de relecture du récit de la Genèse est aussi attesté chez Philon, un contemporain de Paul (*Quis rerum divinarum heres sit*, § 56-58 ; *Legum Allegoriae* I : 31-32, III : 78). Il convient, certes, de noter que le « corps de mort » que Paul évoque en Romains 7 est affecté par la mort en raison du péché, contrairement à celui d'Adam vivifié par l'esprit (« souffle de vie ») au moment de la création, et donc avant que le péché entre dans le monde (par le même Adam). Mais Paul pourrait s'inspirer du schéma de la création du récit de la Genèse (le souffle/l'Esprit de vie qui donne la vie au corps de mort) pour décrire la nouvelle création. Par conséquent, le rapprochement de Romains 7 :24 et 8 :2 avec le récit génésiaque nous indiquerait que, pour Paul, la nouvelle naissance suppose l'intervention de l'Esprit qui vivifie le corps du croyant qui est mort en raison du péché (« τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν » 8 :10). C'est d'ailleurs ce que Paul affirmera clairement en Romains 8 :11 : c'est par le moyen de l'Esprit de Dieu qui habite dans les croyants que la vie sera rendue à leur corps mortel (« Εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ

---

<sup>608</sup> Grappe C. (2002), « Qui me délivrera de ce corps de mort ? L'esprit de vie ! Romains 7, 24 et 8, 2 comme éléments de typologie adamique », *Bib* 83, pp. 372-392.

ἐγείρας τὸν χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζῶσοιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν, διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν »).

Romains 8 :10-13 confirme, en effet, l'interprétation du « corps mortel » ou « corps de mort » comme devant être vivifié par l'Esprit dans la mesure ces versets comportent trois occurrences du terme « σῶμα » qui est non seulement associé à la notion de mort mais aussi opposé à l'Esprit présenté comme étant source de vie et comme devant vivifier le corps mort. Notons aussi que l'ambivalence de la mort du corps – que nous avons déjà soulignée – se révèle cruciale ici, car Paul intercale les expressions « θνητὸν σῶμα » et « νεκρὸν σῶμα » comme si ces dernières étaient équivalentes, alors que l'apôtre semble vraisemblablement renvoyer à des réalités différentes. Mais avant d'en venir à la vivification du corps mortel des croyants par l'Esprit, considérons tout d'abord l'affirmation de Romains 8 :10 selon laquelle « le corps est mort en raison du péché » (« Εἰ δὲ χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζῶν διὰ δικαιοσύνην »)<sup>609</sup>. Soulignons d'emblée que ce verset comporte une logique qui n'est pas évidente : certes le péché est présenté comme étant la cause de la mort du corps, mais celle-ci, de même que la vie de l'Esprit, pourrait être comprise comme une des conséquences de la présence du Christ dans les croyants. S'il est clair que la vie de l'Esprit est bien ici le résultat de la présence du Christ dans les croyants, il n'est aucunement certain que l'on doive comprendre la mort du corps ici comme étant sacramentelle, c'est-à-dire comme une mort résultant de l'union avec Christ dans le baptême, telle qu'elle est présentée en Romains 6 :1-11.

L'interprétation dominante attestée dès les pères de l'Eglise et adoptée par depuis de nombreux commentateurs<sup>610</sup> a été que la mort du corps évoquée dans ce verset, même si elle succède à la proposition « si Christ est en vous... », n'est pas sacramentelle et ne saurait provenir de l'union avec Christ. Cette interprétation

<sup>609</sup> Engberg-Pedersen nous invite à prendre la mort du corps « aussi littéralement et concrètement que possible ». S'il reconnaît que les croyants romains « ne sont pas littéralement morts », il affirme néanmoins que « leurs corps sont effectivement morts – atrophies – ». Voir Engberg-Pedersen T. (2010), *Cosmology and Self in the Apostle Paul : The Material Spirit*, Oxford, p. 52.

<sup>610</sup> Comme: Nygren A. (1949), *Commentary on Romans*, Philadelphia; Sanday W. & Headlam A. (1902), *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, New York; Zahn T. (1907), *Der Brief des Paulus an die Römer*, Leipzig.

suppose que la mort du corps évoquée en 8 :10 relève, comme en Romains 5 :12-17, du péché et de la mort hérités d'Adam. De leur côté, Rudolf Bultmann<sup>611</sup> et Otto Kuss<sup>612</sup> soutiennent que la mort du corps évoquée dans ce verset est sacramentelle et que, considérée comme telle, on ne saurait l'interpréter comme étant une conséquence du péché, car cela voudrait dire que c'est le péché, et non pas le Christ, qui a mis fin à l'ancienne vie du croyant. Tout en admettant l'interprétation de Kuss et de Bultmann, Jewett<sup>613</sup> considère que Paul a ajouté « διὰ ἀμαρτίαν » en vue de rappeler aux croyants enthousiastes et influencés par le gnosticisme que le corps a été soumis à la mort dans le baptême, non pas à cause de sa matérialité, mais en raison de la nécessité de détruire l'influence du péché sur le corps.

De fait, la construction de la phrase n'exclut pas la possibilité d'interpréter le péché comme étant la cause ou la raison d'être de la mort du corps, sans qu'il en soit pour autant l'agent. Cette mort du corps, réalisée dans le baptême par l'identification ou l'union du croyant avec le Christ crucifié, serait déterminée par le péché. Celui-ci serait donc ainsi la cause finale de la mort du corps, alors que le baptême (union ou participation à la crucifixion du Christ) en serait la cause efficiente<sup>614</sup>. Le péché apparaît ainsi, non pas comme l'agent de la mort du corps (lequel est l'union avec Christ dans le baptême), mais comme ce qui motive la mort du corps, ou comme ce sans quoi la mort du corps n'aurait pas été nécessaire. Bien que cette interprétation ne contredise en rien la pensée générale de Paul, il nous semble que ce verset, tel qu'il est formulé (« Εἰ δὲ χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἀμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζῶν διὰ δικαιοσύνην »), peut aussi donner lieu à un autre type d'analyse. En fait, si l'on tient compte de la valeur de « μὲν », on se rend compte que « τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἀμαρτίαν » constitue une proposition concessive où l'apôtre admet ou reconnaît la mort du corps à cause du péché tout en affirmant, avec la proposition

<sup>611</sup> Bultmann R., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Vol. IV, pp. 898.

<sup>612</sup> Kuss O. (1963), *Der Römerbrief*, Regensburg, p. 502.

<sup>613</sup> Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, pp. 296-297.

<sup>614</sup> Rappelons que pour les Grecs, et notamment pour Aristote dans *Ethique à Nicomaque* ou *Parties des Animaux*, la cause efficiente d'une action représente ce qui fait l'action (l'agent), alors que la cause finale d'une action représente sa raison d'être, ce qui la détermine (autrement dit, ce sans quoi l'action ne serait pas nécessaire).

suiivante (qui est d'ailleurs une proposition affirmative), la vie de l'Esprit à cause de la justice. Il apparaît ainsi que la proposition conditionnelle « Εἰ δὲ χριστὸς ἐν ὑμῖν » ne détermine pas τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν », mais seulement « τὸ δὲ πνεῦμα ζῶν διὰ δικαιοσύνην ». En conséquence, il apparaît que seule la vie de l'Esprit est conditionnée par la présence de Christ dans les croyants, alors que la reconnaissance de la mort du corps en raison du péché constitue une concession.

Alors que voudrait dire Paul en affirmant la vie de l'Esprit en raison de la justice (provenant de la présence du Christ) tout en reconnaissant la mort du corps en raison du péché ? Paul pourrait-il maintenir que le péché continue d'avoir une influence sur le corps même après la destruction du corps du péché dans le baptême ? En effet, l'un des arguments sur lesquels Jewett<sup>615</sup> fonde la dimension sacramentelle de la mort du corps évoquée en Romains 8 :10 consiste à dire que le contexte de ce chapitre traite particulièrement de la nouvelle naissance et que, en conséquence, il serait plutôt absurde que Paul continue ici à présenter le péché comme ayant une influence sur le corps. Pourtant, comme nous l'avons souligné lors de l'analyse de Romains 6 :12, la destruction du corps du péché chez Paul ne signifie pas que le corps échappe définitivement à l'influence du péché. Paul ne va-t-il pas lui-même évoquer en 8 :23 l'attente eschatologique du rachat ou de la rédemption du corps ? Et si le corps n'est pas encore définitivement racheté, cela ne veut-il pas dire qu'il reste encore sujet à l'influence du péché ? Il nous semble donc que la formulation concessive introduite en 8 :10 est à comprendre dans ce contexte, à savoir que si les croyants ont Christ en eux, *malgré le fait que* leur corps est mort à cause du péché, leur esprit est vie à cause de la justice (acquise en Christ). Par conséquent, dans ce verset, par la reconnaissance de la mort du corps en raison du péché, d'un côté, et, de l'autre, l'affirmation de la vie de l'Esprit en raison de la justice, Paul présenterait la réalité de la vie du croyant comme étant affectée par la double présence – à la fois simultanée et oppositionnelle – du péché et de la justice. Ainsi, comme le confirmera le verset suivant, la mort du corps en raison du péché dont il est question ici constitue

---

<sup>615</sup> Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, pp. 296-297.

une sorte de rappel du fait que le corps reste assujéti à la mort, et aussi du fait que ce corps mort est destiné à être vivifié par l'Esprit de vie.

### II.3. La vivification et la rédemption du corps mortel des croyants

En Romains 8 :10, Paul conditionne la réception de la vie de l'Esprit ou la vivification par l'Esprit à la présence de Christ dans les croyants. Pour comprendre cette affirmation, il convient de se rappeler ici que Paul a déjà établi en Romains 6 le principe de la nouveauté de vie où il a affirmé que, si les croyants sont devenus une même plante avec Christ par la conformité à sa mort, *ils le seront aussi par la conformité à sa résurrection* (v. 5), ou encore que les croyants, par le baptême, ont été ensevelis avec Christ afin que, comme Christ est ressuscité des morts pour la gloire du Père, *eux aussi marchent en nouveauté de vie* (v. 4). On voit donc ici que Paul présente les croyants (baptisés) comme étant unis à Christ dans sa mort et que, en raison même de cette union dans la mort, ils seront également unis à Christ dans la vie. Par ailleurs, si l'affirmation de Romains 8 :10 (selon laquelle la présence de Christ dans les croyants est la condition de la réception de la vie de l'Esprit) apparaît comme renvoyant à la vie présente des croyants, cette même affirmation est reformulée au verset 11, mais uniquement comme un événement futur ayant une portée eschatologique.

En effet, le verset 11 reprend et complète l'idée qui était déjà formulé au verset 10, avec la même forme conditionnelle : « Εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας τὸν χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζῶποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν, διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν ». Néanmoins on peut noter que survient ici une autre appellation de l'agent vivificateur que l'apôtre nomme par une forme de périphrase : « l'Esprit de Celui qui a ressuscité Christ d'entre les morts ». L'apôtre semble supposer qu'il est aisé de comprendre qu'il s'agit de l'Esprit de Dieu puisque, au verset 9, il était clairement question de l'Esprit de Dieu qui doit



habiter dans ceux qui vivent selon l'Esprit et non pas selon la chair. Mais l'essentiel est ailleurs : ce qui nous importe ici est que, au verset 11b, nous apprenons que c'est Dieu lui-même qui, par son Esprit habitant dans les croyants, vivifiera leurs corps mortels (« ὁ ἐγείρας τὸν χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζῳοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν, διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν »). Notons, une fois de plus, que la condition pour que les corps mortels des croyants puissent être vivifiés par le moyen de l'Esprit de Dieu, c'est que l'Esprit de Dieu habite en eux.

Nous voyons bien ici que, par la vivification des « corps mortels », Paul traite de la résurrection des morts comme un événement eschatologique puisqu'il en parle au futur, tout en précisant que Dieu s'y prendra de la même manière que pour la résurrection de Christ, à savoir par son Esprit. L'Esprit de Dieu apparaît, une fois de plus, comme un vivificateur des « corps morts ». La question qui se pose ici est la suivante : si Paul fait référence dans ce verset à la résurrection ou la vivification des corps morts comme un événement futur, et si, dans le présent, il semble ne demander aux croyants que de veiller à ce que l'Esprit de Dieu habite en eux, dans quelle mesure associe-t-il cette vivification à la nouveauté de vie présente des croyants ? S'agit-il d'une vivification exclusivement eschatologique, ou bien les croyants qui ont le corps « mort à cause du péché » bénéficient-ils déjà de la vivification en raison de l'Esprit de Dieu qui habite en eux ? Quoi qu'il en soit, il nous semble qu'il y a une idée sous-jacente au verset 11 et qui est fondamentale à l'anthropologie paulinienne, c'est que la vie de l'Esprit comporte également une dimension somatique<sup>616</sup>, ou encore que la présence de l'Esprit de Dieu dans les croyants n'exclut pas la présence persistante du corps. Présenter les croyants comme ayant un corps mortel devant être vivifié ou ressuscité (au futur) en ayant présentement en eux l'Esprit de Dieu suppose que ces croyants doivent continuer, avec la présence de l'Esprit de Dieu en eux, de vivre avec leur corps mortel<sup>617</sup>.

<sup>616</sup> Nous n'irions pas jusqu'à dire, à l'instar de Engberg-Pedersen, que Paul a conçu le « πνεῦμα » comme « une entité corporelle » ou « une entité physique » (matérielle). Voir : Engberg-Pedersen T. (2010), *Cosmology and Self in the Apostle Paul: The Material Spirit*, Oxford, pp. 39, 47, 56, 65.

<sup>617</sup> Comme l'écrit si bien Engberg-Pedersen : « le πνεῦμα était compris par Paul comme étant déjà présent dans son corps (2 Cor 4 :10) et dans sa chair mortelle (2 Cor 4 :11) ». Voir : Engberg-Pedersen T. (2010), *Cosmology and Self in the Apostle Paul: The Material Spirit*, Oxford, p. 47 (c'est l'auteur

C'est d'ailleurs ce que laisse entendre le verset 13 où Paul avertit les croyants que la condition de la vie (future) est que, par l'Esprit, ils fassent (présentement) mourir les actions du corps : « εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν· εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε ». Il est important de préciser que, de même que ce verset présente la nécessité de faire mourir, par l'Esprit, les actions du corps comme une condition *sine qua non* de la vie (future), la vie selon la chair y est aussi présentée comme une garantie certaine de la mort. La vie et la mort sont donc ici présentées aux croyants comme deux possibilités ou deux potentialités. Certes, le croyant possède un corps mortel ; néanmoins il vivra s'il fait mourir les actions du corps, mais il mourra certainement s'il mène une vie selon la chair. Par conséquent, ce verset reprend et soutient les affirmations des versets 10-11, du moins telles que nous les avons interprétées : la mortalité du corps en raison du péché est un fait, mais la seule possibilité pour échapper à la mort (finale) et obtenir la vie de l'Esprit est d'avoir en soi la présence de Christ (v. 10), et la seule possibilité de voir la vie rendue au corps mortel est d'avoir en soi l'Esprit de Dieu (le vivificateur) (v. 11). Or, nous l'avons vu, avoir en soi l'Esprit de Dieu, c'est ne pas vivre selon la chair mais vivre selon l'Esprit (v. 9a).

On voit donc que le verset 13 suppose, de façon combinée, les affirmations des versets 9a, 10 et 11. Ces dernières se résument de la façon suivante : l'unique moyen d'échapper à la mortalité du corps et de vivre est de ne pas vivre selon la chair mais d'avoir en soi l'Esprit de Dieu qui, seul, peut faire mourir les actions du corps et vivifier le corps mortel. Cependant, la question qui surgit à la lecture du verset 13 est la suivante : quelle est cette mort à éviter en ne vivant pas selon la chair et quelle est cette vie à obtenir par la mise à mort des actions du corps ? S'agit-il de la vie et de la mort physiques (du corps) ? De la vie et de la mort spirituelles ? Ou encore de la vie et de la mort finales ou définitives, lesquelles seraient censées succéder à la vie et à la mort du corps ?

Par ailleurs, il est capital de noter que Paul, en Romains 8 :13, ne parle pas de

---

qui souligne).

la mort du corps mais plus précisément de faire mourir les actions du corps. Il est aussi à souligner que, dans ce verset, les croyants sont présentés comme devant être eux-mêmes les agents de la mise à mort des actions du corps, même s'ils ne peuvent y arriver qu'en ayant recours à l'Esprit. Comment comprendre cette recommandation de Paul aux croyants de faire mourir les actions du corps par le moyen de l'Esprit ? Jewett<sup>618</sup> observe que le terme « σώμα », dans ce verset, est une sorte d'équivalent du terme « σάρξ » et soutient que l'usage de « σώμα » ici vise à établir que ce terme est une catégorie qui décrit non seulement la nouvelle vie du croyant mais aussi son ancienne existence sous l'influence du péché. C'est ce qui explique, selon Jewett, le fait que « σώμα » soit utilisé dans le sens de sujet d'actions ou d'œuvres, sens qui est habituellement réservé à « σάρξ »<sup>619</sup>. Jewett prétend aussi que la raison pour laquelle Paul recommande aux croyants de faire mourir les actions du corps et non le corps lui-même est que le corps du péché a été déjà détruit dans le baptême.

Pour notre part, il nous semble que ce verset est une des confirmations de l'idée selon laquelle la destruction du corps du péché renvoie à la destruction de l'emprise du péché sur le corps, et non pas à la destruction du corps lui-même. Romains 8 :13 confirme que c'est uniquement par le moyen de l'Esprit que le croyant peut, non pas faire mourir le corps, mais faire mourir ses actions. Pour comprendre la pensée paulinienne selon laquelle le corps, y compris ses capacités, subsistent au-delà du baptême, il suffit de se demander pourquoi le croyant a encore besoin de faire mourir les actions du corps après le baptême et pourquoi le recours à l'Esprit est nécessaire dans cette entreprise de mise à mort des actions du corps. L'Esprit apparaît ainsi comme ce qui est donné au croyant pour lutter contre la chair, comme une sorte d'antidote contre les actions du corps. Par conséquent, nous voyons que le corps subsiste bel et bien avec toutes ses capacités d'actions sur le croyant et que celui-ci

---

<sup>618</sup> Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, pp. 297-298.

<sup>619</sup> Sur l'assimilation de « σώμα » à « σάρξ » dans ce verset, voir: Bultmann R. (1951), *Theology of the New Testament*, New York, vol. 1, p. 197; Gundry R.H. (1987), *Soma in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology*, Cambridge; Engberg-Pedersen T. (2010), *Cosmology and Self in the Apostle Paul: The Material Spirit*, Oxford, pp. 104-105. A propos de Romains 8 :13 et 7 :14-25, Engberg-Pedersen affirme que Paul avait une vision du « σώμα » comme étant essentiellement charnel et comme appartenant à la sphère terrestre (pp. 104-105).

doit continuellement veiller à ce qu'il soit armé de l'Esprit pour combattre et faire mourir les actions du corps.

Cette insistance sur la persistance du corps – ainsi que ses actions que le croyant doit faire mourir – montre non seulement que les croyants continuent d'avoir affaire au corps mais aussi que le corps lui-même continue de produire des actions répréhensibles et donc que, même après le baptême, le corps n'échappe pas définitivement à l'influence du péché. C'est ce sur quoi Paul va insister à nouveau en Romains 8 :23 où il précise que nous sommes toujours dans l'attente de l'adoption et de la *rédemption du corps* (« ἡμεῖς αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν, υἰοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν »)<sup>620</sup>. En effet, dans le prolongement de sa recommandation de faire mourir les actions du corps par l'Esprit, et après avoir précisé que l'Esprit reçu par les croyants est un Esprit d'adoption, Paul affirme que la création toute entière souffre, aspire à être affranchie de la servitude de la corruption et que les croyants, participant à cette souffrance, soupirent en eux-mêmes en attendant l'adoption et la *rédemption de leur corps*. L'idée principale à faire apparaître ici est que non seulement les croyants sont encore dans leur corps (dont ils doivent faire mourir les actions) mais aussi que ce corps lui-même n'est pas voué à la perte. En d'autres termes, la rédemption et l'adoption des croyants ne se feront pas sans la rédemption de leur corps. Dès lors, revenant au verset 11, l'on comprend pourquoi *Paul présente la résurrection non pas comme l'extraction d'une substance immatérielle du corps ou comme la libération de l'âme du corps à la manière des gnostiques, mais comme la vivification du corps par l'Esprit*. L'on comprend aussi pourquoi, au verset 13, Paul ne recommande pas de rejeter ou de faire mourir le corps dans sa matérialité, mais ses actions.

C'est en ce sens que Jewett voit dans l'insistance de Paul sur la dimension

---

<sup>620</sup> Rappelons que le terme « ἀπολύτρωσις » que nous traduisons ici par « rédemption » peut aussi signifier « délivrance ». C'est notamment le cas en Luc 21 :28. Mais « ἀπολύτρωσις » désigne généralement l'acte de payer une rançon, ou la rédemption par paiement d'une rançon. Les verbes « ἀπολυτρόω » ou « ἀπολύω » signifient généralement « relâcher sur paiement d'une rançon » ou racheter. Voir les autres usages de « ἀπολύτρωσις » en Rom 3 : 24 ; 1 Cor 1 :30 ; Eph 1 :7, 14 ; 4 :40 ; Col 1 :14 ; Hébr 9 :15 ; 11 :35. Pour les différents usages de « ἀπολύτρωσις », et « ἀπολύω », voir : Liddell H.G., Scott R. (1883), *Greek English Lexicon*, 7<sup>th</sup> ed. New York, p. 189.

somatique de la rédemption comme une manière de s'opposer aux gnostiques qui rejetaient le corps à cause de sa matérialité. Contrairement aux gnostiques qui pensaient que la résurrection consisterait en une sorte de libération de l'âme du corps, Paul chercherait donc à établir que les croyants ne seraient pas simplement libérés de leur corps mais que, à la résurrection, celui-ci sera vivifié et racheté de la corruption. Jewett<sup>621</sup> observe aussi que, au verset 23, « le terme « ἀπολύτρωσις » est utilisé dans le sens d'être libéré ou relâché de la captivité de la "souffrance" (v. 18) et de la "corruption" (v. 21) », et que Paul n'identifie pas la cause de la corruption dans le corps lui-même. Au contraire, la corruption ou la mortalité serait ce qui maintient les croyants captifs et ce dont, par la rédemption du corps, ils espèrent être délivrés.

Notons que, même si Jewett ne le précise pas, son interprétation de l'affirmation paulinienne sur la rédemption du corps comme un argument anti-gnostique semble s'inspirer de 1 Corinthiens 15 où Paul s'oppose directement à des gnostiques qui ne croyaient pas en la résurrection des morts. En effet, pour soutenir l'idée d'un arrière-plan anti-gnostique commun à Romains 6 et 1 Cor 15, Jewett s'appuie aussi sur le fait que Paul se trouvait à Corinthe au moment de rédiger la lettre aux Romains et sur le fait que la pensée gnostique avait une forte présence dans cette ville. Le discours de Paul sur la résurrection en 1 Cor 15 viserait ainsi la conception gnostique selon laquelle le corps, voué à la corruption, ne participe nullement à la résurrection. Paul interviendrait donc pour préciser qu'il y a certes un corps nécessairement corruptible mais que ce corps corruptible n'est que le corps animal, le « σῶμα ψυχικόν », hérité d'Adam. En revanche, quant au corps spirituel, le « σῶμα πνευματικόν », qui est conféré aux ressuscités, il est incorruptible et, qui plus est, c'est la corruptibilité même du « σῶμα ψυχικόν » qui permet l'avènement de l'incorruptible « σῶμα πνευματικόν ».

Même s'il n'est pas certain que l'épître aux Romains comporte un arrière-plan

---

<sup>621</sup> Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, pp. 297-298. Jewett s'oppose à juste titre à Lietzmann H. [(1933), *An die Römer*, Tübingen] qui prétend que « la rédemption du corps » serait une libération du corps (p. 197). Jewett s'appuie par ailleurs sur Michel O. [(1978), *Der Brief des Paulus an die Römer*, Göttingen] pour affirmer que « ζῳοποιεῖν » est une expression judaïque traditionnelle et que l'expression « celui qui fait ressusciter des morts » se retrouve dans les confessions des premiers chrétiens (p. 197).

anti-gnostique, dans un certain sens, le rapprochement entre Romains 8 :23 et 1 Corinthiens 15 est légitime si l'on s'interroge sur les caractéristiques de ce corps racheté. En ce sens, 1 Corinthiens 15 peut s'avérer très éclairant dans la mesure où, comme nous l'avons déjà analysé, Paul y définit le corps ressuscité comme un « corps spirituel » (« σῶμα πνευματικόν ») incorruptible, contrairement au corps physique ou animal « σῶμα ψυχικόν » qui est corruptible. Il est en effet permis de penser que le corps racheté dont il est question en Romains 8 :23 correspond au corps ressuscité ou au corps spirituel (« σῶμα πνευματικόν ») de 1 Corinthiens 15. Et de même que Paul présente la résurrection des croyants en Romains 8 comme devant se faire selon le modèle de la résurrection du Christ (v. 11), lequel, en étant dans les croyants, vivifie leurs corps mortels *par son Esprit*, en 1 Corinthiens 15 Christ est présenté à la fois comme les prémices (« ἀπαρχὴ χριστός ») de la résurrection (v. 23) et comme celui en qui tous revivront (« ἐν τῷ χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται »)<sup>622</sup>.

Par ailleurs, on peut observer que, en 1 Corinthiens 15 comme en Romains 6, la destruction du corps est une condition nécessaire pour le passage à la nouvelle vie. Cependant, si en Romains 6 Paul précise que c'est bien « le corps de péché » qui a été détruit ou encore que c'est « le vieil homme » qui a été crucifié à travers le baptême, il ne dit pas que la mort survenue lors du baptême fait suite une résurrection proprement dit, mais se contente d'affirmer que le croyant baptisé entre dans une nouveauté de vie sans préciser dans quel corps le croyant vit cette nouveauté de vie. De même, si en Romains 6 :4b nous apprenons que le Christ ressuscité entre dans la *gloire* du Père et, en 1 Cor 15, que le corps ressuscité est un corps *glorieux*, Paul ne nous dit pas si le baptême, qui est participation à la mort et à la résurrection du Christ, donne aussi directement accès à cet état glorieux. Puisque le baptême est mort et passage à une nouvelle vie, faudrait-il donc conclure que le corps du baptisé correspond au « σῶμα πνευματικόν » conféré aux ressuscités ? Certainement pas, car ce serait admettre une idée que, nous semble-t-il, Paul cherche précisément à

<sup>622</sup> En rapprochant Romains 8 :11 de 1 Corinthiens 15 et aussi de Philippiens 3, Engberg-Pedersen déduit, à juste titre, que l'Esprit représente une puissance vivificatrice qui agit présentement dans les corps des croyants et qui sera aussi à l'œuvre lors de la résurrection ou de la transformation finale des corps. Voir : Engberg-Pedersen T. (2010), *Cosmology and Self in the Apostle Paul : The Material Spirit*, Oxford, pp. 43-46.

combattre dans l'épître aux Romains, à savoir que, comme nous le verrons plus loin, le croyant baptisé, justifié et sauvé, n'est pas un être complètement spirituel, débarrassé du corps, mais qu'il demeure dans le corps, lequel reste sous la menace persistante d'une reconquête par le péché.

#### **II.4. L'offrande et la consécration du corps pour le service de Dieu**

Nous avons vu que l'idée selon laquelle le corps, jusqu'à sa rédemption, n'échappe pas encore définitivement à une rechute sous le règne du péché est sous-jacente à la recommandation formulée en Romains 6 :12. En effet, comment comprendre le fait que Paul met en garde contre la possibilité que le péché puisse régner dans le corps des croyants en Romains 6 :12 (« Μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι ») si le corps était définitivement à l'abri d'un reconquête par le péché ? Certes, Paul semble se contredire en laissant entendre cette possibilité de reconquête du corps des croyants par le péché alors qu'il vient tout juste d'affirmer que ces derniers sont morts au péché (6 :2), qu'ils sont en conséquence libérés du péché (6 :7) et que, le corps du péché ayant été détruit, ils ne sont plus esclaves du péché (6 :6).

En fait, la logique des 11 premiers versets de Romains 6 voudrait que Paul continue à présenter le corps comme étant mort au péché, et définitivement libéré de l'influence du péché. Pourtant, la mise en garde formulée au verset 12 est très claire sur le fait que non seulement les croyants continuent bel et bien de vivre dans le corps mais aussi que celui-ci est toujours sujet à une rechute sous la domination du péché. Entendons-nous bien : contrairement à une traduction assez répandue de ce verset qui consiste à dire « ne laissez pas le péché régner dans votre corps mortel », ici, ce ne sont pas les croyants qui replacent de leur propre gré leur corps sous la domination du péché, mais c'est bien le péché qui est susceptible de prendre l'initiative (« ἡ ἁμαρτία » étant le sujet de « βασιλευέτω ») pour reconquérir le corps des croyants et le replacer sous sa domination. Comme si le corps des croyants demeurait l'objet

d'une conquête perpétuelle par le péché et que celui-ci, jaloux d'y avoir perdu son contrôle et de le voir passer sous la domination d'une autre seigneurie, le harcelait incessamment.

Cependant, si c'est bien le péché qui est toujours susceptible de prendre l'initiative pour reconquérir le corps des croyants, le verset 12 se présente notamment comme une exhortation ou une recommandation par laquelle Paul formule une mise en garde à l'égard des croyants pour les prévenir de la possibilité que leur « corps mortel » puisse retomber sous la tutelle du péché. C'est d'ailleurs ce que laissent apparaître les versets 13-22 où Paul déclare que les croyants, de manière entière et sans réserve, doivent livrer leurs membres (les membres de leur corps) au service de Dieu et de la justice.

On voit donc que le verset 12, associé notamment au verset 13 et ensuite aux versets 14-22, entre dans le cadre d'une série de recommandations qui pourraient se résumer comme suit : les croyants doivent veiller à ce que leurs corps ainsi que leurs membres ne soient plus au service du péché, de l'impureté ou de l'iniquité, mais qu'ils soient entièrement consacrés à Dieu, à la justice en vue de la sainteté. Et si, au chapitre 6, Paul présente déjà les corps des croyants et leurs membres comme devant être dépouillés de toute impureté ou iniquité et comme devant être entièrement mis au service de Dieu, de la justice en vue de la sainteté, au chapitre 12 il exhortera les croyants d'une manière solennelle à offrir leur corps comme un sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu (« Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ, παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ θεῷ... » v. 1).

Il est intéressant d'observer que ce verset se présente selon la même logique que Romains 6 :12-22 dans la mesure où les croyants sont invités à être des acteurs, ou à être eux-mêmes les agents de l'offrande en sacrifice de leur propre corps ou de leurs membres. On peut remarquer en ce sens l'insistance de l'apôtre en 6 :13 avec « παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας » (« offrez-vous vous-mêmes comme étant *vivants* d'entre les morts ») ; et on peut noter l'occurrence en 6 :13 comme en 12 :1 du même verbe « παραστήσαι ». Et, même si la recommandation de 6 :13 laisse entendre qu'il s'agit pour les croyants d'offrir leur être tout entier à Dieu,



l'on pourrait se demander si cette recommandation ne vise pas notamment l'offrande du corps. En effet, compte tenu surtout du contexte, car il est question en 6 :12 de la vigilance contre la reconquête du *corps mortel* des croyants par le péché, et, en 6 :13-22, du transfert sans réserve des *membres* des croyants de l'asservissement au péché à l'asservissement à la justice, il est permis de penser que l'offrande de soi mentionnée au verset 13 vise notamment le corps.

Par ailleurs, Romains 12 :1 s'avère aussi très éclairant pour une juste compréhension des affirmations de Romains 6 :12-22. En effet, Paul conçoit le corps en Romains 12 :1 comme devant être non seulement une offrande et un sacrifice vivant pour Dieu mais aussi comme devant être le lieu ou l'instrument d'un culte ou d'adoration. Comme l'écrit Käsemann<sup>623</sup>, l'offrande du corps, telle qu'elle est présentée en Romains 12 :1, signifie non seulement que le corps lui-même est soumis à Dieu mais aussi que Dieu reprend le contrôle sur la vie toute entière. Käsemann soutient ainsi que Romains 12 :1 introduit une nouvelle étape dans l'éthique chrétienne en ce qu'il place tous les aspects de la vie sous une seule conception d'adoration spirituelle comme un abandon du corps en réponse à la justice divine. En fait, cette conception du corps comme lieu d'adoration suppose, selon Käsemann, que la vie quotidienne du croyant ou son évolution dans la vie profane soit entièrement vouée à l'adoration divine.

Pour sa part, Jewett<sup>624</sup> appuie l'interprétation de Käsemann en soulignant que la conception hébraïque de l'offrande ou du sacrifice était que l'objet sacrifié soit complètement placé au service de Dieu afin qu'il ne soit plus jamais utilisé à d'autres fins, à l'image des offrandes brûlées sur l'autel par les prêtres. L'objet sacrifié à Dieu était ainsi censé sortir complètement du contrôle des hommes pour être entièrement dédié à Dieu. De ce rapprochement avec la conception judaïque du sacrifice, Jewett conclut que Paul entend en Romains 12 :1, de même qu'en 6 :12-22, que le corps des croyants doit être entièrement placé sous le contrôle divin, ce qui suppose que les

---

<sup>623</sup> Käsemann E. (1970), « Gottesdienst im Alltag der Welt », Zu Römer 12? in ders.: *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen, pp. 165-171.

<sup>624</sup> Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, pp. 301-302.

croyants doivent abandonner toute possibilité de s'en servir à des fins autres que le service de Dieu. D'où l'insistance de Paul en Romains 6 :12-22 sur le fait que le corps et les membres des croyants doivent être entièrement transférés, et sans aucune réserve, de l'asservissement au péché à l'asservissement à Dieu ou à la justice. D'où, aussi, la précision presque arithmétique dans la comparaison antithétique des versets 19b-22 sur l'usage des membres sous l'esclavage du péché et leur usage au service de Dieu et de la justice.

## **II.5. Conclusion**

En guise de conclusion à cette analyse sur les implications somatiques de la vie nouvelle en Christ, il convient de souligner que le corps, chez Paul, et notamment dans l'épître aux Romains, occupe une place centrale dans l'œuvre divine pour le salut des humains. L'importance de la dimension somatique de la rédemption et du salut se révèle en ce que le corps est tout d'abord présenté comme terrain d'action du péché, comme mort en raison du péché, mais aussi délivré du péché et de la mort, vivifié, racheté, et devant être mis exclusivement au service de Dieu. L'originalité de la pensée paulinienne consiste ici en ce que, même si le corps est susceptible d'être influencé par le péché et capable d'actions répréhensibles, il n'est pour autant pas à rejeter comme un élément négligeable dans la spiritualité du croyant. Bien au contraire, la spiritualité du croyant dépend notamment de l'usage qu'il fait de son corps. Il apparaît donc que, selon Paul, il n'existe pas de spiritualité en dehors du corps, que celui-ci soit terrestre ou céleste.

A l'instar de Bultmann, il nous semble que, pour Paul, le corps est ce sans quoi aucune existence, matérielle ou spirituelle, n'est possible. Par conséquent, l'on peut dire qu'il y a chez Paul une certaine valorisation ou réhabilitation du corps qui n'est plus considéré comme une prison de laquelle il faudrait s'échapper, mais comme un lieu de culte, consacré au service de Dieu. De temple du péché, le corps est devenu un temple d'adoration ; de lieu d'injustice et d'iniquité, il est devenu lieu de justice et de

sainteté. Certes, le croyant doit continuellement faire mourir les actions du corps (provenant de son influence par le péché), mais le corps lui-même n'est plus à rejeter, il est à restaurer, à racheter de la corruption.

Une autre originalité de la conception paulinienne du corps est la nécessité que celui-ci soit mis à mort pour le triomphe de la vie. Et cette mise à mort du corps des croyants se produit à travers le corps même du Christ crucifié. On voit donc que, pour Paul, la rédemption des humains ainsi que de leur corps passe par le sacrifice d'un autre corps, celui du Christ. Comme s'il fallait traiter le mal par le mal, la rédemption et la libération du corps se produisent à travers un corps semblable à celui des hommes, celui du Christ. Paul semble nous dire, en effet, que c'est en s'humanisant, en étant dans un corps, que Christ a pu délivrer le corps des humains du péché. Comme s'il était nécessaire que Christ prenne un corps de la même nature que celui des hommes pour pouvoir les sauver (« ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί » Rom 8 : 3b).

La crucifixion (du corps) du Christ apparaît ainsi comme le lieu de la condamnation du péché dans la chair et de la destruction du corps de péché. C'est donc à la Croix, dans le corps du Christ, que le corps des croyants a été libéré du péché. Par ailleurs, sans considérer la mention du « corps du Christ » en Romains 7 :4 comme étant nécessairement une allusion directe à l'Eglise, on peut aussi en déduire que le « corps du Christ » comme lieu ou moyen de libération de tous les croyants implique également que le corps du Christ est lieu de rencontre, d'unité de tous les croyants, qu'ils soient Juifs ou Païens. C'est dans et par le corps du Christ crucifié que l'humanité (en Christ) est affranchie des pouvoirs du péché et de la mort.

## Chapitre IX

### La nouvelle naissance comme renouvellement de l'homme intérieur. L'opposition paulinienne « ἔσω ἄνθρωπος » / « ἔξω ἄνθρωπος »

#### III.1. Introduction

En Romains 7, Paul justifie et accentue l'opposition entre la volonté de l'« ἐγώ » de faire le bien et l'action du péché en lui par l'affirmation selon laquelle l'individu, « *selon l'homme intérieur*, prend plaisir à la Loi de Dieu » (Συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον » v. 22). Ce verset soulève au moins deux questions: tout d'abord, qu'entend Paul par « homme intérieur » ? Puis, faut-il considérer que, d'après Romains 7, Paul discerne en l'homme deux entités distinctes, un « homme intérieur » qui se délecte des choses spirituelles (de la Loi de Dieu), et qui s'opposerait à un « homme extérieur » esclave du péché ? Ces questions paraissent d'autant plus légitimes que le texte de Romains 7 laisse entendre que, au *sentiment de plaisir* que « l'homme intérieur » éprouve pour la Loi de Dieu, s'oppose (« δέ ») le *douloureux constat* par l'individu d'« *une autre loi* » *dans ses membres*, laquelle *lutte* contre la Loi de son entendement (*intelligence*) et le rend prisonnier de « la loi du péché » résidant *dans ses membres* (« βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατεύμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου, καὶ αἰχμαλωτίζοντά με τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου » v. 23). Et, plus concrètement, que représenterait pour Paul cette opposition entre l'« homme intérieur » et « l'homme extérieur » ? Faut-il y voir, comme certains commentateurs<sup>625</sup>, une autre forme de

<sup>625</sup> Sur cette question, voir : Heckel T.K. (1993), *Der Innere Mensch. Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs*, Tübingen ; Marksches C. (1994), « Die platonische Metapher vom 'inneren Menschen' : eine Brücke zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie », *IJCT* 105, pp. 1-17 ; id. (1996), « Innerer Mensch », *RAC* 18, pp. 266-312 ; Burkert W. (1999), « Towards Plato and

l'opposition platonicienne entre l'âme et le corps ? Est-il possible d'affirmer, à la manière de Burkert<sup>626</sup>, que Paul n'a fait qu'adopter et intégrer dans sa théologie une formule platonicienne très utilisée par les philosophes de son époque ? De plus, Paul utilise-t-il l'opposition « ἔξω ἄνθρωπος » / « ἔσω ἄνθρωπος » en tant qu'une simple métaphore comme le prétend Burkert<sup>627</sup> ou conçoit-il cette opposition en tant que « quelque chose de réel » comme l'avance Betz<sup>628</sup> ?

Tout d'abord, si on analyse le texte paulinien, peut-on déduire des occurrences de « νοῦς » en Romains 7 :23 et 25 que « l'homme intérieur » évoqué au verset 22 représente l'intelligence (« νοῦς ») de l'individu, à laquelle s'opposeraient ses membres (son corps) qui désigneraient « l'homme extérieur » ? L'opposition, au verset 23, entre la loi (du péché) *dans les membres* et la Loi de l'entendement est-elle pour Paul une autre façon de formuler l'opposition homme extérieur / homme intérieur ? Faut-il rejoindre Jewett dans son affirmation selon laquelle « νοῦς est utilisé comme un synonyme de ἔσω ἄνθρωπος dans ce passage, ce qui implique qu'il s'agit du centre de la personne »<sup>629</sup> ? De telles déductions semblent être justifiées, surtout quand on tient compte du fait que, au verset 24, Paul parle de son corps comme d'un élément étranger et qu'il formule le souhait d'en être délivré. De même, le fait que « νοῦς » et « σάρξ » sont présentés au verset 25 comme les agents respectifs de la double servitude de l'individu à la Loi de Dieu et à la loi du péché,

---

Paul: The 'Inner' Human Being », in *Ancient and Modern Perspectives on the Bible and Culture: Essays in Honor of Hans Dieter Betz*, ed. Collins A.Y., Atlanta: Scholars Press, pp. 59-82 ; Betz H.D. (2000), « The Concept of the 'Inner Human Being' (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) in the Anthropology of Paul », *NTS* 46, pp. 315-341.

<sup>626</sup> Burkert W. (1999), « Towards Plato and Paul: The 'Inner' Human Being », in *Ancient and Modern Perspectives on the Bible and Culture: Essays in Honor of Hans Dieter Betz*, ed. Collins A.Y., Atlanta: Scholars Press, pp. 80-82.

<sup>627</sup> Burkert W. (1999), « Towards Plato and Paul: The 'Inner' Human Being », in *Ancient and Modern Perspectives on the Bible and Culture: Essays in Honor of Hans Dieter Betz*, ed. Collins A.Y., Atlanta: Scholars Press, p. 80.

<sup>628</sup> Betz H.D. (2000), « The Concept of the 'Inner Human Being' (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) in the Anthropology of Paul », *NTS* 46, p. 334.

<sup>629</sup> Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, p. 388. Par ailleurs, dans *Romans: A Commentary* (2007), p. 470, se joignant notamment à Nikolaus Walter (« ἔσω, ἔσωθεν, ἔσωτερος », *EDNT* 2, 1991, p. 65), Jewett affirme que le concept paulinien d'« ἔσω ἄνθρωπος », en Romains 7: 22, renvoie à ce que « l'individu devrait être, par opposition à ce qu'il est réellement ». Voir aussi : A. van den Beld (1985), « Romans 7 :14-25 and the Problem of *Akrasia* », *RelS* 21, pp. 495-515.

l'impression d'une certaine opposition dualiste entre l'intérieur (« νοῦς ») et l'extérieur (« σάρξ », « σῶμα » ou « μέλη ») se trouve accentuée<sup>630</sup>.

Cependant, si l'on se réfère à 2 Corinthiens 4:16 où Paul oppose explicitement l'« homme intérieur » (« ἔσω ἄνθρωπος ») à l'« homme extérieur » (« ἔξω ἄνθρωπος »), il apparaît moins évident que l'expression « ἔσω ἄνθρωπος » puisse être assimilée exclusivement au « νοῦς ». En effet, si l'on tient compte du contexte de ce verset, on peut observer que, en 2 Corinthiens 4, après avoir présenté les incrédules à son évangile comme ayant *l'intelligence aveuglée* par le dieu de ce siècle (« ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων » v. 4), Paul affirme que c'est Dieu lui-même qui fait briller la lumière (de l'évangile) « dans nos cœurs » (« Ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν ἐκ σκότους φῶς λάμψαι, ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ χριστοῦ » v. 6). Puis il met en contraste « ce trésor » (la lumière de l'évangile dans nos cœurs) avec le « vase de terre » (le corps charnel ?) dans laquelle nous le portons (v. 7). Et l'apôtre de se consoler (« vv. 8-11) du fait que les détresses, les persécutions, les souffrances et la mort dont notre corps fait l'objet ont pour finalité la manifestation de la vie du Christ « dans notre corps » (« ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῆ » v. 10b) et « dans notre chair mortelle » (« ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῆ ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν » v. 11b).

Plus loin, insistant sur la certitude de la résurrection (v. 14), Paul couronne son discours d'(auto-)encouragement par l'affirmation selon laquelle, « lors même que notre homme extérieur se détruit, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour » (« Διὸ οὐκ ἐκκακοῦμεν, ἀλλ' εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρα καὶ ἡμέρα » v. 16). Notons aussi que, quelques versets plus loin, en 2 Corinthiens 5:12, nous trouvons une autre opposition entre l'intérieur et l'extérieur où il est question de ceux qui « se glorifient dans les apparences et non pas dans le cœur » (« ἐν προσώπῳ καυχωμένους καὶ μὴ ἐν καρδίᾳ »). S'il apparaît presque certain que l'homme extérieur qui se détruit renvoie, ici, au corps ou à la

<sup>630</sup> Nous aurons à montrer que, contrairement à ce que prétend Betz, les concepts pauliniens d'« ἔσω ἄνθρωπος » et de « νοῦς » sont effectivement assimilables. Voir : Betz H.D. (2000), « The Concept of the 'Inner Human Being' (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) in the Anthropology of Paul », *NTS* 46, p. 334.

chair mortelle dont il était question dans les versets 10-11, il semble plus difficile de préciser ce que l'apôtre entend par « l'homme intérieur qui se renouvelle de jour en jour »<sup>631</sup>. Du fait du contexte dans lequel Paul oppose « ἔσω ἄνθρωπος » à « ἔξω ἄνθρωπος », certains commentateurs<sup>632</sup> soutiennent que l'homme intérieur qui se renouvelle de jour en jour désigne ici le cœur (« καρδία »).

Alors surgit la question de savoir si l'on peut considérer que le concept paulinien « ἔσω ἄνθρωπος » ne désigne pas une réalité unique mais renvoie, en fonction du contexte, soit à « νοῦς » soit à « καρδία »<sup>633</sup>. Ou bien faut-il considérer qu'il y a aussi une relation de synonymie entre « νοῦς » et « καρδία », lesquels pourraient désigner chez Paul une même réalité ? Par ailleurs, peut-on rejoindre Jewett<sup>634</sup> quand il établit une relation de synonymie entre les couples oppositionnels « ἔξω ἄνθρωπος » / « ἔσω ἄνθρωπος » et « ψυχικός ἄνθρωπος » / « πνευματικός ἄνθρωπος » ? De même, existe-il une corrélation entre les couples oppositionnels « ἔξω ἄνθρωπος » / « ἔσω ἄνθρωπος » et « παλαιός ἄνθρωπος » / « καινός ἄνθρωπος » comme le prétendent Richard Reitzenstein et Hans Windisch ?<sup>635</sup> A l'inverse, dans quelle mesure peut-on appuyer l'affirmation de Leenhardt<sup>636</sup> selon laquelle le concept paulinien d'« ἔσω ἄνθρωπος » en Romains 7, étant assimilé à

<sup>631</sup> Avant même d'aborder cette question, il convient aussi de noter que, même si ce passage traite indubitablement de la résurrection, la destruction de l'homme extérieur (du corps) et le renouvellement quotidien de l'homme intérieur décrivent aussi une réalité présente. Comment pourrait-on comprendre, en effet, un renouvellement de jour en jour de l'homme intérieur s'il s'agissait (uniquement) de la résurrection ou du renouvellement eschatologique ? Ce passage renforce donc l'idée selon laquelle Paul conçoit la vie du croyant comme s'inscrivant dans un processus de renouvellement progressif ou continu, lequel se parachèvera avec la résurrection des morts et le changement eschatologique des vivants. De même, s'agissant de la destruction de l'homme extérieur, le contexte autorise à penser que cela ne renvoie pas seulement à la mort (physique) du corps mais aussi aux persécutions et souffrances dont le corps fait l'objet, et donc au fait que l'apôtre considère que, lui et ses compagnons, se dépouillent, sacrifient leur corps pour la vie de ses interlocuteurs (v. 12).

<sup>632</sup> C'est notamment la thèse de: Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, p. 399.

<sup>633</sup> C'est notamment l'avis de Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, p. 399. Voir aussi: Wells K.B. (2010), *Grace, Obedience, and the Hermeneutics of Agency: Paul and his Jewish Contemporaries on the Transformation of the Heart*, Durham University. Durham E-Theses: <http://etheses.dur.ac.uk/190/>.

<sup>634</sup> Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, p. 398.

<sup>635</sup> Reitzenstein R. (1920), *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig, p. 354; Windisch H. (1924), *Der Zweite Korintherbrief, Meyer Kommentar*, Göttingen, p. 153.

<sup>636</sup> Leenhardt F.J. (1995), *L'épître de saint Paul aux Romains*, Genève, p. 111.

« νοῦς », doit être pris dans une « acception psychologique et profane » et que « l'homme intérieure c'est l'homme naturel dans ses facultés de jugement moral » ? Il importera finalement de s'interroger sur la possibilité que l'usage paulinien de l'opposition « ἔξω ἄνθρωπος » / « ἔσω ἄνθρωπος » puisse provenir de l'influence de pensées largement répandues<sup>637</sup> à l'époque de Paul et marquées notamment par un certain dualisme anthropologique.

---

<sup>637</sup> Voir par exemple: Duchrow U. (1983), *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft 25, Stuttgart, pp. 59-136 ; Assmann J., Stroumsa G.G. (1999) eds., *Transformation of the Inner Self in Ancient Religions*, Leiden, Brill ; Brakke D.M.L.S., Weitzmann S. (2005), *Religion and the Self in Antiquity*, Bloomington: Indiana University Press ; Betz H.D. (2000), « The Concept of the 'Inner Human Being' (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) in the Anthropology of Paul », *NTS* 46, pp. 339-341.



### III.2. La signification de « ἔσω ἄνθρωπος » assimilé à « νοῦς »

Considérons l'hypothèse selon laquelle « ἔσω ἄνθρωπος » peut être assimilé à « νοῦς »<sup>638</sup> en Romains 7 :22-25<sup>639</sup>. Il convient tout d'abord de souligner que, dans ce texte, la relation de synonymie entre « ἔσω ἄνθρωπος » et « νοῦς » est seulement implicite et ne peut être établie que par voie de déduction. En effet, la mise en contraste explicite que Paul opère dans ce passage se trouve plus précisément entre la Loi de l'entendement et la loi (du péché) dans les membres (v. 23), ou encore entre l'entendement et la chair (v. 25). Alors, en vertu de quoi peut-on dire que l'homme intérieur (« ἔσω ἄνθρωπος ») qui prend plaisir à la Loi de Dieu, tel qu'évoqué par Paul au verset 22, désigne l'entendement ou l'intelligence (« νοῦς ») ?

Une telle question requiert que l'on analyse étroitement les relations entre les versets 22 et 23. Coordonnés par un « δέ » adversatif, ces versets sont aussi liés par une triple opposition: on y retrouve l'opposition entre l'idée d'intériorité (« ἔσω ἄνθρωπος » v. 22) et l'idée d'extériorité (« βλέπω δὲ ... ἐν τοῖς μέλεσίν μου... » v. 23), entre l'idée de plaisir ou de libre adhésion (« συνήδομαι » v. 22) et l'idée de lutte (« ἀντιστρατευόμενον » v. 23) ou d'emprisonnement (« αἰχμαλωτίζοντά με » v. 23), et aussi l'opposition entre la Loi de Dieu (« τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ » v. 22) et cette « autre loi » (« ἕτερον νόμον » v. 23), laquelle est « la loi du péché » (« τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας » v. 23).

La mise en évidence des oppositions précédentes va nous aider à faire le point sur une question cruciale: faut-il voir dans la Loi de l'entendement l'équivalent de la Loi de Dieu ? Est-il possible de considérer que le concept paulinien de « νοῦς » a un quelconque caractère divin ? Ce point est capital car l'on serait tenté de confondre la « Loi de l'entendement » (v. 23) avec la « Loi de Dieu » (v. 22), conférant ainsi à

<sup>638</sup> De manière générale, ce terme désigne l'entendement, l'intellect (comme faculté de percevoir et de penser), la pensée, l'opinion, le dessein, le sens ou la signification (d'une phrase ou d'un discours). Voir : Liddell H.G., Scott R. (1883), *Greek English Lexicon*, 7<sup>th</sup> ed. New York, p. 1009.

<sup>639</sup> Cette hypothèse est acceptée de manière quasi unanime depuis sa formulation par Lüdemann H. (1873), *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre. Nach den vier Hauptbriefen*, Kiel.

l'entendement une nature spirituelle à l'image de la Loi de Dieu qui est spirituelle. Or, comme le montre clairement le verset 25b, Paul distingue bien l'entendement de la « Loi de Dieu » et en fait un simple agent par lequel l'individu est (ou peut être) soumis à la « Loi de Dieu ». D'ailleurs, ce verset formule explicitement le double contraste entre la « Loi de Dieu » et la « loi du péché », d'un côté, et, de l'autre, entre l'entendement et la chair. Le verset 25b contribue ainsi à nous éclairer davantage sur le fait que, en dépit des apparences, l'opposition interne au verset 23 n'est pas entre la Loi de l'entendement et la loi du péché, mais plutôt entre l'entendement et les membres.

En effet, en 23a, Paul parle tout d'abord d'une autre loi qu'il voit dans ses membres, laquelle lutte contre la Loi de son entendement. Et cette même loi qu'il voit dans ses membres le rend captif de la loi du péché, qui est (*aussi*) dans ses membres. On voit très bien que l'unique acteur (ou sujet) au verset 23 est cette (première) loi que l'auteur voit à l'œuvre dans ses membres. Et celle-ci est ici à différencier de la loi du péché. Car dire que la loi dans les membres au verset 23a est identique à la loi du péché qui est (*aussi*) dans les membres au verset 23b reviendrait à admettre que le sujet de « αἰχμαλωτίζοντά » puisse être identique à son complément d'objet direct.

On voit donc que la formulation du verset 23 nous impose d'établir une distinction entre la loi que l'auteur voit dans ses membres (v. 23a) et la loi du péché qui est (*aussi*) dans ses membres (v. 23b). Et là aussi le verset 25b s'avère très éclairant : Paul n'oppose pas la loi du péché à la Loi de l'entendement, mais il oppose la loi du péché à la Loi de Dieu. Tandis que l'entendement est opposé à la chair. Il nous semble donc que l'insistance paulinienne au verset 23 porte sur l'opposition entre l'entendement (l'intérieur) d'un côté, et les membres ou la chair (l'extérieur) de l'autre.

De ce qui précède, il s'ensuit que, contrairement à ce qu'affirme Betz<sup>640</sup>, « ἔσω ἄνθρωπος » peut effectivement être assimilé à « νοῦς », notamment en raison du fait que les deux concepts se présentent comme étant en opposition aux membres

---

<sup>640</sup> Betz H.D. (2000), « The Concept of the 'Inner Human Being' (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) in the Anthropology of Paul », *NTS* 46, p. 334.

(v. 23, 25b), au corps (v. 24b) et à la chair (v. 25b). En outre, de même que c'est de par son « homme intérieur » que l'individu se délecte de la Loi de Dieu, c'est aussi par son entendement (dans le sens d'une faculté intellectuelle<sup>641</sup>) qu'il se soumet à la Loi de Dieu. On voit que, en Romains 7 :22-25, les deux concepts « ἔσω ἄνθρωπος » et « νοῦς » sont présentés comme ce qui, sur un plan interne, met l'individu en harmonie avec la Loi de Dieu, et que, en dépit de ce consentement intérieur, il *constate* impuissamment dans ses membres ou dans sa chair la manifestation de l'asservissement à la loi du péché.

Cependant, il convient de préciser que, tel que présenté en Romains 7 :22-25, le concept paulinien de « νοῦς » ne peut être considéré comme une instance ou une part de l'être humain qui aurait une nature spirituelle (ou qui relèverait du divin). De même, assimilée à « νοῦς », l'expression « ἔσω ἄνθρωπος » doit être, comme « νοῦς », tenue pour ce qui met l'homme en harmonie avec la Loi de Dieu, et ne saurait renvoyer, comme le prétendent certains<sup>642</sup>, à la partie spirituelle de l'homme ou à « un prolongement divin en l'homme ».

Par ailleurs, admettre que le concept paulinien « ἔσω ἄνθρωπος », dans son assimilation à « νοῦς », puisse renvoyer à une instance spirituelle (divine) en l'homme, ce serait faire abstraction du fait que, chez Paul, le concept « νοῦς » n'est pas l'apanage de l'homme qui se plaît dans la soumission à la Loi de Dieu. En effet, si Paul conçoit le « νοῦς » comme ce qui permet à l'homme de se soumettre à la Loi de Dieu, il le présente aussi comme ce qui, une fois souillé, corrompu ou réprouvé, peut être à l'origine d'une séparation entre l'homme et Dieu.

C'est ainsi que, en Romains 1 :28, Paul affirme que c'est parce que les hommes ne se sont pas souciés de connaître Dieu qu'ils ont été « livrés à *leur intelligence réprouvée (ou fausse)* pour faire des choses indignes... » (« Καὶ καθὼς οὐκ ἔδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον

---

<sup>641</sup> Pour un développement de la conception de « νοῦς » comme faculté intellectuelle, voir notamment Stacey W.D. (1956), *The Pauline View of Man in Relation to its Judaic and Hellenistic Backgrounds*, Londres.

<sup>642</sup> Reitzenstein R. (1920), *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig; Windisch H. (1924), *Der Zweite Korintherbrief*, Göttingen; Weiss J. (1925), *Der erste Korintherbrief*, Göttingen.

νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα »)<sup>643</sup>. Ne faut-il pas conclure que, pour Paul, même l'homme qui se détourne de Dieu est doté d'un « νοῦς » ? Certes, l'apôtre décrit l'intelligence d'un tel homme comme étant fautive ou réprouvée (« ἀδόκιμος νοῦς »), privée de l'éclairage apporté par la connaissance de Dieu. Il n'en demeure pas moins que le concept paulinien de « νοῦς » est présenté comme ce qui peut à la fois amener l'être humain vers Dieu ou l'en détourner.

En ce sens, le concept paulinien d'« ἔσω ἄνθρωπος », assimilé au « νοῦς », ne serait pas une propriété ou une caractéristique exclusive de l'homme qui se délecte de la Loi de Dieu, mais « νοῦς » et ἔσω ἄνθρωπος » apparaîtraient comme ce par quoi l'individu peut se soumettre et prendre plaisir à la Loi de Dieu. Mais si on admet que, pour Paul, tout être humain est doté d'un « νοῦς » (ou d'un « ἔσω ἄνθρωπος ») pouvant conduire à la soumission à la Loi de Dieu, comment comprendre que Paul puisse concevoir que certains, de par leur intelligence réprouvée, souillée ou corrompue, ne reconnaissent pas l'autorité divine ?

Le texte de 2 Corinthiens 3 et 4 pourrait s'avérer très éclairant pour résoudre une telle question. En effet, dans ce texte, Paul s'attelle, de manière générale, à justifier l'origine divine de son ministère et de son évangile. Mais il y fournit également certaines caractéristiques de son évangile et les raisons pour lesquelles certains ne sont pas parvenus à y croire.

Tout d'abord, au chapitre 3, dans les versets 2 à 6, sous forme d'un parallélisme antithétique, Paul oppose le ministère de Moïse (relevant de l'ancienne alliance et caractérisé par la lettre qui tue) à son propre ministère (placé sous l'autorité du Christ, venant de Dieu et caractérisé par l'œuvre vivifiante de l'Esprit, non pas sur des tables de pierre, mais *sur les cœurs*). Ensuite, dans les versets 7 à 12, par une série

<sup>643</sup> De même, en 2 Timothée 3 :8, nous trouvons l'idée selon laquelle *des hommes s'opposent à la vérité* parce qu'ils sont « *corrompus d'entendement, réprouvés* quant aux choses de la foi » (« οὗτοι ἀνθίστανται τῇ ἀληθείᾳ, ἄνθρωποι κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν, ἀδόκιμοι περὶ τὴν πίστιν »). La même idée se trouve aussi en 1 Timothée 6 :5 où il est question de « *vaines discussions d'hommes corrompus d'entendement, et privés de la vérité* » (« διαπατριβαὶ διεφθαμένων ἀνθρώπων τὸν νοῦν, καὶ ἀπεστερημένων τῆς ἀληθείας »). Et, toujours dans le même sens, en Tite 1 :15, il est question de ceux qui ont « *l'intelligence et la conscience souillées* » (« μεμίανται αὐτῶν καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις »). Notons enfin que, en Colossiens 2 :18, il est question de l'homme qui est « *enflé d'orgueil par son entendement (qui relève) de la chair* » (« φυσιοῦμενος ὑπὸ τοῦ νοῦς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ »).

de comparaisons *a minori ad majus* avec « εἰ... (πολλῶ) μᾶλλον », l'auteur insiste sur la supériorité en gloire du ministère de l'Esprit (ou de justification) par rapport à celui de Moïse, notamment en raison du fait que le premier est permanent tandis que le second est passager. En fait, réinterprétant le texte d'Exode 34 :33-35 (où il est question du voile qui protège les Israélites de la gloire de Dieu sur le visage de Moïse), Paul fournit, dans les versets 13 à 16, une explication différente de l'usage de ce voile que celle que supposait le livre d'Exode. Il prétend que l'origine du malentendu dans lequel s'engouffrent encore ceux qui se placent sous l'ancienne alliance se trouve dans le fait que ces derniers n'ont toujours pas compris que Moïse, en mettant un voile sur son visage, ne voulait pas que les Israélites se limitent à l'aspect visible et passager de la gloire qui couvrait son visage.

Et Paul de laisser entendre que ceux qui sont encore restés attachés aux rituels pratiqués sous le régime de Moïse « sont devenus *durs d'entendement* » (« ἀλλὰ ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν » v. 14), qu'« un voile est jeté *sur leurs cœurs* » (« κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται » v. 15) et que ce n'est qu'avec la conversion au Seigneur que le voile sera ôté (« Ἦνίκα δὲ ἐὰν ἂν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα » v. 16). Enfin (vv. 17-18), l'apôtre établit un rapport d'identité entre le Seigneur et l'Esprit (« Ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν »), et laisse entendre que, grâce à la liberté que nous procure l'Esprit du Seigneur, nous pouvons contempler sa gloire comme dans un miroir et *être transformés* en la même image, de gloire en gloire, comme de par le Seigneur qui est *Esprit* (« τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος »).

Au chapitre 4, poursuivant la justification de son ministère, Paul déclare que, si son évangile est voilé, il ne l'est que pour ceux qui périssent, « pour les incrédules dont le dieu de ce siècle a aveuglé l'intelligence pour qu'ils ne voient pas briller la splendeur de l'évangile de la gloire du Christ » (« ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων, εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι αὐτοῖς τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ χριστοῦ » vv. 3-4). En revanche, pour ceux qui sont les dépositaires du message de l'évangile, Paul affirme que c'est Dieu qui a fait briller la lumière dans leurs « cœurs pour faire resplendir la connaissance de la gloire de Dieu

sur la face du Christ » (« Ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν ἐκ σκότους φῶς λάμψαι, ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ χριστοῦ » v. 6).

A la fin du chapitre, Paul achève son argumentation par la formulation d'un encouragement qu'il trouve dans le fait que « *notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour, lors même que notre homme extérieur se détruit* » (« Διὸ οὐκ ἐκκακοῦμεν, ἀλλ' εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσωθεν ἀνακαινοῦται ἡμέρα καὶ ἡμέρα » v. 16), et aussi par l'idée selon laquelle nous devons regarder, non point aux *choses visibles qui sont passagères*, mais plutôt aux *choses invisibles qui sont éternelles* (« μὴ σκοποῦντων ἡμῶν τὰ βλεπόμενα, ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα: τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα: τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια » v. 18).

Nous aurons à considérer plus loin l'assimilation de l'homme intérieur avec *le cœur* ou *ce qui est invisible*, mais, dans cette étape de notre analyse, ce qui nous intéresse surtout est le fait que Paul impute la non-réception de l'évangile à un endurcissement de l'entendement (« ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν » 3 :14a) ou un aveuglement de l'intelligence (« ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων » 4 :4a)<sup>644</sup>. En effet, mise en parallèle à la fonction positive de l'entendement en Romains 7, cette idée paulinienne qui fait de l'endurcissement ou de l'aveuglement de l'intelligence la cause de la non-réception de l'évangile pourrait confirmer notre

---

<sup>644</sup> Soulignons tout d'abord que, dans ces deux chapitres, Paul utilise systématiquement « τὰ νοήματα » (au lieu de « νοῦς ») dans des contextes où l'usage de « νοῦς » pourrait pourtant paraître plus approprié. En effet, à la fois en 2 Corinthiens 3 :14 et 4 :4, il semble évident que le terme « νοήμα », qui désigne généralement des pensées ou le résultat de l'activité du « νοῦς », renvoie ici plutôt à l'entendement lui-même, ou à l'intelligence en tant que faculté de comprendre. Car on comprend facilement qu'il serait absurde de parler de « pensées » endurcies ou aveuglées. De plus, comme le souligne Jewett, à la fois dans la Septante, dans le Nouveau Testament et dans la littérature intertestamentaire, le terme « νοήμα » n'est jamais utilisé en relation avec « τυφλός », « πωρόω » ou « πώρωσις ». On retrouve, en effet, ces derniers termes associés plutôt au cœur (Ésaïe 6 :9 sq ; Jean 12 :40 ; Marc 6 :52, 8 :17), aux yeux (1 Jean 2 :11 ; Jérémie 42 :19 ; Testament de Dan 2 :4) ou à l'entendement (Testament de Siméon 2 :7 sq). Par ailleurs, Jewett avance aussi l'idée que Paul, dans les dernières phases de sa correspondance avec les Corinthiens, aurait intentionnellement évité l'usage de « νοῦς » et l'aurait substitué par « νοήμα » parce qu'il se serait rendu compte, après sa première visite, de l'usage gnostique du terme « νοῦς » chez les Corinthiens. Voir: Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, pp. 380-384; voir aussi: Bachmann P. (1909), *Der zweite Brief des Paul an die Korinther*, Leipzig, p. 360; Plummer A. (1915), *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians*, Edinburg, p. 116; Lietzmann H. (1923), *An die Korinther I-II, Handbuch zum neuen Testament*, Tübingen, p. 144; Allo E.B. (1937), *Saint Paul, Seconde Epître aux Corinthiens*, Paris, p. 277.

hypothèse selon laquelle Paul conçoit l'entendement comme une faculté proprement humaine qui, selon qu'elle est éclairée ou non par l'Esprit, peut permettre à l'homme de connaître Dieu ou l'en éloigner. Une telle conception nous semble aussi se dégager du discours paulinien en 1 Corinthiens 2.

Dans ce texte, opposant la prédication de l'évangile à l'enseignement de la sagesse humaine, Paul déclare que sa prédication repose sur une démonstration d'Esprit et de puissance (« Καὶ ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως » v. 4), qu'elle a pour objet la sagesse mystérieuse et cachée de Dieu (« ἀλλὰ λαλοῦμεν σοφίαν θεοῦ ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην » v. 7). Se référant notamment à Esaïe 64 :3, Paul définit cette sagesse divine mystérieuse et cachée comme « des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues et qui ne sont point montées au cœur de l'homme » (« Ἄ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν, καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν, καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη » v. 9), mais *que Dieu nous a révélées par l'Esprit* qui « sonde tout, même les profondeurs de Dieu » (« Ἡμῖν δὲ ὁ θεὸς ἀπεκάλυψε διὰ τοῦ πνεύματος: τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ » v. 10). Cette affirmation qui fait de l'Esprit le révélateur des choses divines semble constituer le cœur de l'argumentation paulinienne dans ce chapitre.

En effet, l'apôtre développe ensuite cette idée en établissant une analogie entre le processus cognitif des choses humaines et celui des choses divines. Il affirme que, de la même manière que c'est l'esprit de l'homme qui connaît les choses humaines, il n'y a que l'Esprit de Dieu qui connaît les choses divines (« Τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; Οὕτως καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ » v. 11). De cette analogie, Paul déduit que seuls ceux qui possèdent l'Esprit de Dieu peuvent prétendre avoir accès à la connaissance des choses divines (« Ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν » v. 12). Et il est intéressant d'observer que, à la fois pour la connaissance obtenue par la sagesse humaine ou celle venant de l'Esprit, Paul conçoit le processus cognitif dans un cadre discursif où la parole et le mode de langage utilisés sont caractéristiques de

l'origine de la connaissance (« Ἄ καὶ λαλοῦμεν, οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος, πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες » v. 13).

Et l'apôtre d'établir une distinction entre, d'un côté, l'homme animal (ou psychique) qui ne reçoit pas et donc ne peut connaître les choses de l'Esprit de Dieu (« Ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ: μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν, καὶ οὐ δύναται γινῶναι » v. 14) et, de l'autre, l'homme spirituel qui juge ou comprend tout (« Ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει μὲν [τὰ] πάντα » v. 15). Il est important de noter ici que si, contrairement à l'homme spirituel, l'homme animal ne comprend ou ne connaît pas les choses spirituelles, ce n'est pas parce qu'il ne dispose pas d'une faculté de jugement (ou d'un « νοῦς »), mais c'est parce que les choses spirituelles sont à juger spirituellement (« ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται » v. 14c).

On voit donc que Paul distingue non seulement le mode de jugement humain du mode de jugement spirituel, mais admet aussi implicitement que l'être humain, même animal ou psychique, dispose naturellement d'une faculté propre de jugement. En ce sens, Paul conçoit l'incapacité de l'homme animal de connaître les choses divines comme provenant du fait qu'il n'a pas reçu l'Esprit (v. 14) qui communique le « νοῦς du Seigneur », du fait qu'il n'a pas connu le « νοῦς du Christ » dont disposent les croyants (« Τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου, ὃς συμβιβάσει αὐτόν; Ἡμεῖς δὲ νοῦν χριστοῦ ἔχομεν » v. 16).

Il peut paraître surprenant ici que Paul parle de l'existence d'un « νοῦς du Christ » révélé à l'homme spirituel ou aux croyants. En effet, que faut-il comprendre par « νοῦν χριστοῦ ἔχομεν » ? S'agit-il d'une pensée ou d'une connaissance que les croyants auraient reçue ? Il apparaît tout d'abord que, selon Paul, l'homme « πνευματικός » est investi d'une capacité ou d'un pouvoir de jugement sur toutes choses (v. 15a). Dans cette optique, le « νοῦς du Christ » dont dispose l'homme spirituel s'apparenterait davantage à un mode ou un pouvoir de jugement sur toutes choses. L'individu investi de ce pouvoir de jugement spirituel se trouverait dans une sphère surhumaine ou extrahumaine, puisqu'il ne peut être jugé par personne (« αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται » v. 15b).

Mais il nous semble que Paul conçoit aussi le « νοῦς du Christ » en tant



qu'une pensée<sup>645</sup> ou une connaissance doctrinale devant être enseignée avec un discours spirituel. En effet, le verset 16a (« Τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου, ὃς<sup>646</sup> συμβιβάζει αὐτόν; ») présente le « νοῦς du Seigneur » comme étant l'objet d'une connaissance devant être enseignée ou instruite. Or, comme nous l'avons déjà souligné, Paul décrit le processus cognitif relevant des choses divines comme devant se faire non pas avec des mots ou des discours qu'enseigne la sagesse humaine, mais avec ceux qu'enseigne l'Esprit (« Ἄ καὶ λαλοῦμεν, οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος, πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες » v. 13). Le « νοῦς du Seigneur » apparaît donc comme une pensée ou comme étant l'objet d'une connaissance (ésotérique) réduite à un cercle de privilégiés, aux hommes « πνευματικοί », à ceux qui ont reçu l'Esprit, qui comprennent et parlent le même langage spirituel<sup>647</sup>.

Cependant, que la possession du « νοῦς du Christ » (« Ἡμεῖς δὲ νοῦν χριστοῦ ἔχομεν » v. 16) soit interprétée comme l'obtention d'un pouvoir de jugement (de compréhension) surhumain ou comme l'acquisition d'une connaissance ésotérique s'exprimant dans un langage spirituel, la question qui nous semble capitale ici porte sur le mode de réception du « νοῦς du Christ » par l'être humain. Avec la réception du « νοῦς du Christ », quel genre de relation Paul conçoit-il entre le « νοῦς » proprement humain de l'individu et le « νοῦς du Christ »? S'agit-il d'un rapport de remplacement, d'ajout ou de transformation ?

En fait, il s'agit ici d'analyser le mode de réception du « νοῦς du Christ » par l'être humain, et de comprendre s'il y a remplacement, ajout, fusion ou modification

<sup>645</sup> Pour la conception de « νοῦς » comme pensée, voir: Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, p. 377-378.

<sup>646</sup> Notons que le pronom relatif « ὃς » peut avoir pour antécédent « νοῦν » ou bien « κυρίου », ce qui supposerait que la connaissance (du Seigneur) elle-même pourrait instruire.

<sup>647</sup> D'ailleurs, la conception paulinienne de la connaissance du « νοῦς du Seigneur » comme le privilège d'une communauté (restreinte) est accentuée par le fait que ceux qui ont cette connaissance sont désignés par un « nous », lequel s'oppose fortement à ceux qui n'ont pas le « « νοῦς du Christ » (« Ἡμεῖς δὲ νοῦν χριστοῦ ἔχομεν » v. 16 ; « Ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν » v. 12, ou « Ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψε ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος » v. 10, ou encore « λαλοῦμεν » v. 6, 7, 13). Dans le même sens, il est aussi intéressant de noter que, dans ce chapitre, Paul commence avec l'usage de la première personne du singulier dans les 4 premiers versets, puis il passe à l'usage de la deuxième personne du pluriel au verset 5, et enfin à l'usage de la première personne du pluriel dans tout le reste du chapitre.

entre le « νοῦς du Christ » et le « νοῦς » proprement humain de l'individu. En effet, il nous semble que Paul conçoit le mode de réception du « νοῦς du Christ » sous forme d'une transformation consistant en un renouvellement par l'Esprit du « νοῦς » humain. Cette idée de transformation du croyant par le renouvellement de son intelligence (son « νοῦς » humain) est notamment formulée en Romains 12 :2.

Il convient de noter tout d'abord que l'usage de « νοῦς » en Romains 12 se trouve plus précisément dans le contexte introductif d'un discours parénétiq ue axé notamment sur la dévotion et les règles de vie en communauté. En effet, après avoir exhorté les croyants à offrir leur corps à Dieu comme un sacrifice vivant, saint et agréable, Paul leur recommande de ne pas se conformer au siècle présent, mais d'être transformés par le renouvellement de leur intelligence pour qu'ils puissent discerner la volonté de Dieu (« καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς ὑμῶν, εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ »). Jewett<sup>648</sup> souligne ici avec raison la distinction que Paul établit implicitement entre « σχῆμα » et « μορφή » dans la juxtaposition de l'impératif moyen « συσχηματίζεσθε » et de l'impératif passif « μεταμορφοῦσθε ».

En effet, si nous analysons la différence entre « σχῆμα » et « μορφή », l'on peut se rendre compte que le verbe « συ(ν)σχηματίζομαι » semble supposer une sorte d'auto-conformité passagère et que le verbe « μεταμορφόω » pourrait renvoyer à une transformation profonde et mystérieuse se produisant dans l'essence même de l'être transformé. En fait, « σχῆμα »<sup>649</sup> s'oppose à « μορφή »<sup>650</sup> en ce que le premier apparaît comme l'expression d'un changement extérieur alors que le second se veut être le lieu d'un changement intérieur. Pour comprendre cette opposition, il suffit de se rappeler que la notion de « μορφή » représente dans la pensée hellénistique la forme des choses dans le sens de leur essence ou de leur être intérieur. Dès lors, on peut comprendre la recommandation paulinienne sur la transformation du croyant par le renouvellement de son « νοῦς ». Il apparaît ainsi que le « νοῦς » du croyant

<sup>648</sup> Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, p. 305.

<sup>649</sup> Liddell H.G., Scott R. (1883), *Greek English Lexicon*, 7<sup>th</sup> ed. New York, p. 1516.

<sup>650</sup> Liddell H.G., Scott R. (1883), *Greek English Lexicon*, 7<sup>th</sup> ed. New York, p. 979.

représente le lieu à partir duquel sa transformation se produit, et aussi que le renouvellement de son « νοῦς » signifie également le renouvellement de tout son être<sup>651</sup>.

En ce sens, nous voyons que, en définitive, le renouvellement du « νοῦς » rejoint le *renouvellement quotidien de l'homme intérieur*, tel que formulé en 2 Corinthiens 4 :16 (« Διὸ οὐκ ἐγκακοῦμεν, ἀλλ' εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρα καὶ ἡμέρα »). Dans les deux cas, il y a une insistance sur l'opposition entre l'extérieur et l'intérieur, avec une priorité accordée au renouvellement de l'intérieur. De plus, qu'il s'agisse du renouvellement du « νοῦς » ou de celui de l'« ἔσω ἄνθρωπος », nous avons vu que cela constitue un événement fondateur initiant un processus de renouvellement continu dans la vie croyant, lequel atteindra son parachèvement avec le renouvellement eschatologique de toutes choses.

Finalement, la question de l'assimilation de « ἔσω ἄνθρωπος » à « νοῦς » suppose aussi que l'on doit considérer que, comme « νοῦς », « ἔσω ἄνθρωπος » constitue ce qui, dans l'individu, lui permet de penser, de connaître ou de juger et qui, avec l'éclairage de l'Esprit, lui donne accès à la connaissance des choses divines ou spirituelles. De même, assimilé à « νοῦς », « ἔσω ἄνθρωπος » doit représenter un mode ou un ensemble de pensées qui détermine l'être de l'individu, et qui, avec la réception de l'évangile ou du « νοῦς du Christ », est appelé à se transformer et à se renouveler.

---

<sup>651</sup> Il est intéressant d'observer que le chapitre 4 de l'épître aux Ephésiens présente le renouvellement du « νοῦς » par l'Esprit comme le processus par lequel le croyant est dépouillé du vieil homme pour être revêtu de l'homme nouveau. En effet, si on considère notamment les versets 17 à 24 de ce chapitre, on voit que, après avoir exhorté ses interlocuteurs à ne plus marcher comme les païens qui marchent selon la vanité de leurs pensées ou de leur entendement (« μηκέτι ὑμᾶς περιπατεῖν, καθὼς καὶ τὰ ἔθνη περιπατεῖ ἐν ματαιότητι τοῦ νοῦς αὐτῶν » v. 17b), qui ont *l'intelligence obscurcie* à cause de l'ignorance qui est en eux et à cause de *l'endurcissement de leur cœur* (« ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ, ὄντες ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς, διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν » v. 18), l'auteur leur rappelle, *quant à eux*, qu'ils doivent se conformer à la façon dont ils ont appris Christ (« Ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν χριστόν » v. 20), c'est-à-dire à renoncer à leur vie passée, à *se dépouiller du vieil homme* (« ἀποθέσθαι ὑμᾶς, κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν, τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον » v. 22), à *être renouvelés par l'Esprit dans leur intelligence* (« ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοῦς ὑμῶν » v. 23) et à *revêtir l'homme nouveau* (« καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον » v. 24).

### III.3. La signification de « ἔσω ἄνθρωπος » assimilé à « καρδία »

Rappelons tout d'abord ici le sens de notre démarche : comme pour l'analyse de l'assimilation de « ἔσω ἄνθρωπος » à « νοῦς », notre objectif n'est pas seulement d'étudier si « ἔσω ἄνθρωπος » peut être assimilé à « καρδία » mais il s'agira aussi et surtout de nous interroger sur la signification et les implications d'une telle assimilation. En d'autres termes, nous est-il permis de voir une référence au cœur dans l'usage paulinien de « ἔσω ἄνθρωπος » et, surtout, en quoi l'assimilation de « ἔσω ἄνθρωπος » à « καρδία » nous permet-elle d'avancer dans notre compréhension de l'anthropologie paulinienne ?

Dans le contexte de Romains 7, l'assimilation de « ἔσω ἄνθρωπος » à « καρδία »<sup>652</sup> est généralement fondée sur la présence de la notion de cœur notamment en Romains 6 :17<sup>653</sup>. En effet, la mention de « l'homme intérieur » qui se délecte de la Loi de Dieu est précédée, dans l'argumentation paulinienne, par une affirmation par laquelle l'auteur concède à ses interlocuteurs le fait que, après avoir été esclaves du péché, ils ont obéi *de cœur* à la règle de doctrine qui leur a été enseignée (« Χάρις δὲ τῷ θεῷ, ὅτι ἦτε δοῦλοι τῆς ἀμαρτίας, ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς »). Mais que veut-dire Paul en déclarant que les croyants de Rome ont obéi de cœur à la doctrine qu'ils ont reçue ? Faut-il comprendre l'obéissance de cœur comme une obéissance intérieure, en opposition à une obéissance qui ne pourrait être qu'extérieure, apparente ? Ou, faut-il voir dans le concept paulinien de « καρδία » le lieu de réception de la foi et de la doctrine de l'évangile ?

La première option d'interprétation semble attrayante, non seulement par ce qu'elle serait en accord avec l'opposition paulinienne entre l'homme intérieur et

<sup>652</sup> Ce terme désigne le cœur en tant que siège de la vie, des sensations, des passions, des affections. Voir : Liddell H.G., Scott R. (1883), *Greek English Lexicon*, 7<sup>th</sup> ed. New York, p. 744.

<sup>653</sup> L'hypothèse d'assimilation de « ἔσω ἄνθρωπος » à « καρδία » a été notamment établie par : Lüdemann H. (1873), *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre. Nach den vier Hauptbriefen*, Kiel; Schlatter A. (1918), « Herz und Gehirn im ersten Jahrhundert », in *Studien zur Systematischen Theologie*, Tübingen, pp. 86-94.

l'homme extérieur, mais aussi parce que Paul conçoit effectivement la possibilité que, en opposition à une application extérieure, visible ou apparente de la Loi, celle-ci puisse être vécue sur un mode intérieur, invisible ou dans le cœur. Une telle opposition figure en Romains 2 :28-29 où Paul distingue le (faux) Juif qui n'en a que les dehors et qui pratique la circoncision visible dans la chair (« Οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερωῖ Ἰουδαῖός ἐστιν, οὐδὲ ἡ ἐν τῷ φανερωῖ ἐν σαρκὶ περιτομή » v. 28) du (vrai) Juif qui l'est intérieurement et qui pratique la circoncision du cœur, selon l'esprit et non pas selon la lettre (« ἀλλ' ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος, καὶ περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι » v. 29). Il apparaît clairement ici que, pour Paul, « καρδία » renvoie à l'intérieur de l'homme qui est invisible, en opposition à l'extérieur de l'homme qui est visible et apparent.

Une telle conception de « καρδία » en opposition avec l'extérieur de l'homme figure également en 2 Corinthiens 5 :12 où Paul dénonce « ceux qui se glorifient dans les apparences et non pas dans le cœur » (« ἵνα ἔχητε πρὸς τοὺς ἐν προσώπῳ καυχωμένους καὶ μὴ ἐν καρδίᾳ » v. 12b). Cette conception paulinienne de « καρδία » en tant qu'intériorité invisible opposée à l'extériorité visible suppose aussi que l'individu qui vit sur le mode de l'extérieur cherche à plaire aux hommes (qui jugent selon les apparences) et que celui qui vit sur le mode du cœur ou de l'intérieur cherche à plaire à Dieu (qui connaît les secrets des cœurs<sup>654</sup>).

Par ailleurs, une telle conception de « καρδία » comme l'intériorité invisible opposée à l'extériorité visible, même si elle ne s'impose pas nécessairement dans le contexte de Romains 6 :17<sup>655</sup>, semble être parfaitement explicative de l'opposition paulinienne entre « l'homme intérieur » et « l'homme extérieur ». Pour s'en rendre compte, il suffit de considérer cette opposition dans le contexte de 2 Corinthiens 4 où il y a une forte insistance sur le contraste entre l'invisibilité de l'homme intérieur et la visibilité de l'homme extérieur.

En effet, après avoir rassuré ses correspondants sur le processus du renouvellement de l'homme intérieur en dépit de la destruction de l'homme extérieur

<sup>654</sup> Voir notamment Romains 2 :29c ; 1 Cor 4 :5 ; 14 :25 ; 1 Thes 2 :4.

<sup>655</sup> Nous y reviendrons.

(« Διὸ οὐκ ἐγκακοῦμεν, ἀλλ' εἰ καὶ ὁ ἔσω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρα καὶ ἡμέρα » v. 16), Paul les invite à regarder non point aux choses visibles qui sont passagères, mais aux choses invisibles qui sont éternelles (« μὴ σκοποῦντων ἡμῶν τὰ βλεπόμενα, ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα: τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα: τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια » v. 18). Il semble possible de considérer que, dans ce contexte, ce que Paul qualifie de visible et de passager puisse renvoyer à l'homme extérieur (les afflictions dans le corps ou la chair mortelle : vv. 17a et 8-11), et que ce qu'il définit comme étant invisible et éternel renvoie à l'homme intérieur (ainsi qu'à la gloire qui lui est réservée : v. 17b).

De plus, on peut observer que, tout comme (nous avons vu en Romains 2 :28-29 et 2 Cor 5 :15 que) Paul accorde une certaine primauté à ce qui relève du cœur et de l'intériorité invisible par rapport à ce qui relève de l'extériorité visible et des apparences, en 2 Corinthiens 4 :16-18, il semble concevoir l'homme intérieur qui est invisible comme étant supérieur ou préférable à l'homme extérieur qui est visible. On voit donc que, analysé dans ce cadre, le concept paulinien « ἔσω ἄνθρωπος » assimilé à « καρδία » renvoie à ce que Paul estime être une intériorité qui, bien que non-visible et non-appréciable au regard humain, constitue ce par quoi Dieu voit et juge l'homme, et apparaît par conséquent comme étant substantiel et de loin plus précieux que l'homme extérieur destructible. Mieux encore, le concept « ἔσω ἄνθρωπος » tel qu'utilisé en Romains 7, assimilé à l'usage paulinien de « καρδία » comme nous venons de le voir, représente pour Paul le lieu où l'homme peut partager une certaine intimité avec Dieu, et ce qui fait que, en dépit des méfaits imputables à son « homme extérieur », l'« ἐγώ » de Romains 7 peut s'attribuer une certaine innocence devant Dieu.

Mais ce n'est pas tout. Nous avons déjà évoqué, en introduction, la possibilité que l'assimilation du concept « ἔσω ἄνθρωπος » de Romains 7 à « καρδία », tel qu'utilisé en Romains 6 :17, puisse signifier que ces deux concepts désignent le lieu où l'être humain reçoit, comprend et accepte l'enseignement sur Dieu ou la doctrine de l'évangile. En effet, l'affirmation de Paul en Romains 6 :17 selon laquelle ses correspondants ont obéi de cœur à la règle de doctrine qui leur a été enseignée

(« ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς ») peut être interprétée comme faisant du cœur le lieu où l'être humain reçoit la grâce de la foi et de la connaissance de l'évangile. Le cœur se présente ainsi comme non seulement un dépositaire ou un réceptacle de la doctrine de l'évangile mais aussi comme ce qui, dans l'être humain, est rendu intelligent pour comprendre les choses divines<sup>656</sup>.

C'est en ce sens que, en Romains 10 :8-10, Paul présente *le cœur comme le lieu où se trouve la parole de Dieu* (« Ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν, ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου » v. 8 b) et *le lieu où (ou le moyen par lequel) on peut croire* (« ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν, καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ » v. 9 et « *καρδία γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν* » v. 10). C'est aussi en ce sens que Paul affirme que, à l'inverse du Juif qui prétend mettre en œuvre la lettre de la Loi, les Païens font naturellement ce que prescrit la Loi et que, en cela, « ils montrent que l'œuvre de *la Loi est écrite dans leur cœur* (« οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν » Romains 2 :15).

De plus, si Paul considère le cœur comme le réceptacle de la parole divine et comme le moyen par lequel on croit, c'est parce qu'il conçoit aussi le cœur, si ce n'est comme ce qui est censé être le siège de l'intelligence, du moins comme le moyen par lequel celui qui ne rejette pas Dieu peut accéder à la compréhension et à la connaissance des choses divines. Inversement, le cœur est également, selon Paul, ce qui, dans son endurcissement, peut être voilé, dépourvu d'intelligence, plongé dans les ténèbres (aveuglé) ou rendu impénitent. Aussi Paul peut-il affirmer que ceux qui n'ont pas reconnu Dieu en tant que tel (ou ne l'ont pas glorifié comme Dieu) se sont égarés dans leurs raisonnements, et *leur cœur sans intelligence a été plongé dans les ténèbres* (« οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ηὐχαρίστησαν, ἀλλ' ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν, καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία » Romains 1 :21).

De même, en Romains 2 :4-5, Paul considère que de la méconnaissance de la bonté de Dieu résultent l'endurcissement et l'impénitence du cœur, ce qui donnera

---

<sup>656</sup> Pour la conception du cœur comme le lieu de l'activité intellectuelle en l'homme, voir : Robinson H.W. (1958), *The Christian Doctrine of Man*, Edinburg, pp. 104sq.

lieu à la manifestation de la colère divine (« ... ἀγνοῶν ὅτι τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ εἰς μετάνοιάν σε ἄγει; Κατὰ δὲ τὴν σκληρότητά σου καὶ ἀμετανόητον καρδίαν θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ »). Dans le même sens, en 2 Corinthiens 3 :14-16, après avoir déclaré que les Israélites (qui s'attachent encore à la pratique de la lettre de la Loi) sont devenus durs d'entendement (« ἀλλὰ ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν » v. 14a), Paul affirme qu'« un voile est jeté sur leur cœur » (« κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται » v. 15) et que c'est seulement par la conversion au Seigneur que ce voile peut être ôté (« Ἦνίκα δὲ ἐὰν ἂν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα » v. 16).

En faisant du voile sur le cœur la cause du malentendu dans lequel persistent ceux qui s'attachent encore à l'ancienne alliance, Paul fait aussi du cœur ce par quoi ils auraient pu comprendre la portée éphémère des rituels de la Loi mosaïque. Mieux, Paul semble vouloir dire que, si ce voile est jeté sur leur cœur, c'est parce qu'ils se sont endurcis et fermés à la lumière qui aurait pu éclairer leur cœur. En effet, contrairement à la situation de ceux qui se sont endurcis, pour qui l'évangile est voilé et qui ont l'intelligence aveuglée par le dieu de ce siècle afin qu'ils ne voient pas briller la splendeur de l'évangile du Christ (2 Corinthiens 4 :3-4), Paul ajoute que, quant à ceux qui ont reçu l'évangile, c'est Dieu lui-même qui *a fait briller la lumière dans leur cœur pour faire resplendir la connaissance* de sa gloire sur la face du Christ (« Ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν ἐκ σκοτῶν φῶς λάμψει ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] χριστοῦ » v. 6). Il apparaît ainsi que, selon Paul, de la même manière que le cœur peut être dépourvu d'intelligence, voilé ou plongé dans les ténèbres, il peut être aussi le réceptacle de la lumière ou de la connaissance de l'évangile.

Enfin, on peut également noter que Paul conçoit le cœur des croyants comme étant aussi le réceptacle de l'Esprit. Nous lisons, par exemple, en Romains 5 :5 que « l'amour de Dieu a été répandu *dans nos cœurs par l'Esprit saint* qui nous a été donné » (« ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν »), ou encore, en 2 Corinthiens 1 :22, que Dieu « nous a marqués d'un sceau et *a mis dans nos cœurs les arrhes de l'Esprit* » (« ὁ καὶ σφραγισάμενος



ἡμᾶς, καὶ δοῦς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν »). La conception paulinienne du cœur comme étant le lieu de l'action de l'Esprit apparaît fondamentale surtout quand on se réfère à l'argumentation en 2 Corinthiens 3 et 4 où Paul laisse entendre que c'est l'Esprit qui libère, transforme et fait tomber le voile des cœurs.

Une telle idée est formulée (de manière plus ou moins implicite) notamment en 2 Corinthiens 3 :16-18 où, après avoir affirmé que c'est avec la conversion au Seigneur que le voilé est ôté des cœurs (v.16), Paul identifie (d'une façon qui peut être surprenante) le Seigneur à l'Esprit (« Ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν » v. 17a)<sup>657</sup>. Ce qui signifie déjà que l'action du Seigneur est aussi celle de l'Esprit. D'ailleurs, la deuxième partie du verset 17 précise que (, en faisant tomber le voile des cœurs,) l'Esprit du Seigneur procure la liberté (« οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία »), ce qui n'est pas sans rappeler l'affirmation paulinienne en Romains 8 :2 (« Ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἀμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου »). De plus, au verset 18, d'une manière non moins surprenante, Paul place l'Esprit en apposition au Seigneur (« μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος » v. 18b), faisant ainsi du Seigneur et de l'Esprit des co-agents dans la transformation libératrice des croyants. Finalement, ne devrait-on pas considérer le renouvellement de l'homme intérieur, tel que présenté en 2 Corinthiens 4 :16, comme résultant de cette action transformatrice de l'Esprit dans les cœurs ? Comme « καρδία », « ἔσω ἄνθρωπος » serait ainsi le lieu où Dieu, par son Esprit, fait briller la lumière de la connaissance de l'évangile, et le renouvellement quotidien de l'homme intérieur proviendrait de l'œuvre transformatrice et libératrice de l'Esprit.

---

<sup>657</sup> En ce qui concerne la relation entre le Christ et l'Esprit, voir : Engberg-Pedersen T. (2010), *Cosmology and Self in the Apostle Paul : The Material Spirit*, Oxford, pp. 55-58. De l'identité que Paul semble établir entre le Christ et l'Esprit en 2 Corinthiens 3 :17, Engberg-Pedersen déduit que « le Christ ressuscité est un être pneumatique », p. 57.

### III.4. Conclusion

Nos remarques conclusives sur la signification, chez Paul, de « ἔσω ἄνθρωπος », notamment dans son opposition à « ἔξω ἄνθρωπος », exigent que nous revenions à deux questions que nous avons déjà soulevées en introduction à cette étude. Tout d'abord, peut-on rejoindre Jewett<sup>658</sup> dans le fait qu'il établit une relation de synonymie entre les couples oppositionnels « ἔξω ἄνθρωπος » / « ἔσω ἄνθρωπος » et « ψυχικὸς ἄνθρωπος » / « πνευματικὸς ἄνθρωπος » ? Ensuite, est-il possible de voir une corrélation entre les couples oppositionnels « ἔξω ἄνθρωπος » / « ἔσω ἄνθρωπος » et « παλαιὸς ἄνθρωπος » / « καινὸς ἄνθρωπος » comme le prétendent R. Reitzenstein et H. Windisch ?<sup>659</sup> Rappelons tout de suite que tous ces commentateurs considèrent, comme nous venons de l'analyser, que, en fonction du contexte, le concept paulinien « ἔσω ἄνθρωπος » peut ou doit être assimilé à la fois à « νοῦς » et à « καρδιά ». Là n'est donc pas l'intérêt de nos questions. Celles-ci concernent plutôt le sens que l'on accorde à « ἔσω ἄνθρωπος » dans son assimilation à « νοῦς » et à « καρδιά », et aussi les implications qui en découlent.

Tout d'abord, avant de tenter d'y répondre, précisons que ces questions apparaissent historiquement avec l'hypothèse de Reitzenstein selon laquelle l'opposition paulinienne « ἔξω ἄνθρωπος » / « ἔσω ἄνθρωπος » serait d'inspiration gnostique. Partant du constat que les oppositions « ἔξω ἄνθρωπος » / « ἔσω ἄνθρωπος » et « παλαιὸς ἄνθρωπος » / « καινὸς ἄνθρωπος » se trouvent toutes les deux dans le gnosticisme et dans les religions à mystères, Reitzenstein déduit que Paul a dû s'inspirer du dualisme hellénistique dans son usage de ces oppositions. Il

<sup>658</sup> Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, p. 398.

<sup>659</sup> Reitzenstein R. (1920), *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig, p. 354; Windisch H. (1924), *Der Zweite Korintherbrief, Meyer Kommentar*, Göttingen, p. 153.

affirme ainsi que, dans l'hellénisme, ces oppositions reflètent un profond dualisme où l'homme intérieur, considéré comme de nature divine, est conçu comme étant emprisonné dans un corps terrestre qui, à cause de sa nature foncièrement mauvaise, doit être dissout pour que l'homme puisse accéder au salut.

Dans le même sens, des commentateurs comme Betz<sup>660</sup>, Burkert<sup>661</sup> ou Leenhardt<sup>662</sup> considèrent que l'expression « ἔσω ἄνθρωπος » est certainement de provenance hellénistique et soulignent qu'elle était courante dans le langage philosophique et religieux des contemporains de Paul. Cette opposition entre l'intérieur et l'extérieur de l'homme – que Leenhardt voit aussi dans les évangiles synoptiques (Marc 7 :21, Matthieu 6 :4, 8, 18, Luc 11 :39)<sup>663</sup> – trouverait son origine chez Platon<sup>664</sup>, qui considérait l'extérieur de l'homme ou le corps (σῶμα) comme une prison ou un tombeau (σῆμα) dans lequel gémit l'homme intérieur<sup>665</sup>. Toujours selon Leenhardt, cette opposition se trouverait également dans la littérature hermétique contemporaine de Paul.

Il se trouve que, dans le *Corpus Hermeticum*<sup>666</sup>, certains passages peuvent donner lieu à l'établissement de rapprochements et similarités avec Paul. On peut notamment souligner que la conception fondamentalement dualiste de l'être humain que nous trouvons dans le *Corpus Hermeticum* ne peut pas ne pas faire penser à des

<sup>660</sup> Betz H.D. (2000), « The Concept of the 'Inner Human Being' (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) in the Anthropology of Paul », *NTS* 46, pp. 322-325.

<sup>661</sup> Burkert W. (1999), « Towards Plato and Paul: The 'Inner' Human Being », in *Ancient and Modern Perspectives on the Bible and Culture: Essays in Honor of Hans Dieter Betz*, ed. Collins A.Y., Atlanta: Scholars Press, pp. 80-82.

<sup>662</sup> Leenhardt F.J. (1995), *L'épître de saint Paul aux Romains*, Genève, p. 111, note 4.

<sup>663</sup> Leenhardt F.J. (1995), *L'épître de saint Paul aux Romains*, Genève, p. 111, note 4.

<sup>664</sup> Voir Platon, *République* IX, 589a ; *Phédon* 62b-67d ; *Gorgias* 493a ; *Cratyle* 400c.

<sup>665</sup> Nous renvoyons notamment à la célèbre formule de Platon : « τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα », *Gorgias* 493a.

<sup>666</sup> *Corpus Hermeticum*, texte établi par Nock A.D. et traduit par Festugière A.-J., Les Belles Lettres, Paris, 1945. Pour les similarités avec Paul, voir notamment *Poimandres*, paragraphes 12 à 23, pages 10 à 15 du Tome 1 de l'édition précédente. Voir aussi le *Discours d'Hermès à son fils Tat sur la régénération*, de la page 200, ligne 4, à la page 202, ligne 2, Tome II de la même édition.

textes comme Romains 7 où l'être humain est présenté comme étant déchiré entre son homme intérieur qui prend plaisir à la Loi de Dieu et sa chair qui le maintient esclave du péché. De même, l'affirmation paulinienne en 2 Corinthiens 4 :16 (selon laquelle, lors même que l'homme extérieur du croyant se détruit, son homme intérieur connaît un processus de renouvellement) reflète fortement le dualisme gnostique qui définit aussi l'homme intérieur comme étant essentiellement incorruptible.

Cependant, en dépit de ces évidentes similarités, il nous paraît fort contestable d'affirmer, à l'instar de Reitzenstein, que le concept paulinien de « ἔσω ἄνθρωπος » renvoie, comme chez les gnostiques, à quelque chose qui a une « essence divine »<sup>667</sup> ou à une part de divinité en l'homme. En effet, se fondant sur l'usage du concept « ἔσω ἄνθρωπος » chez les gnostiques, Reitzenstein va jusqu'à voir, chez Paul, une relation d'identité entre « ἔσω ἄνθρωπος » et l'Esprit saint donné au croyant.

En fait, sur ce point, la conception paulinienne de « ἔσω ἄνθρωπος » se distingue fondamentalement de celle des gnostiques en ce que, alors que ces derniers voient effectivement dans « ἔσω ἄνθρωπος » une substance spirituelle dont seuls les hommes pieux sont dotés, jamais Paul ne semble attribuer une nature spirituelle à « ἔσω ἄνθρωπος » que, d'ailleurs, il ne considère pas comme l'apanage du seul croyant. Si, comme nous l'avons montré, l'usage paulinien du concept « νοῦς » apparaît comme pouvant être l'une des formes d'expression de « ἔσω ἄνθρωπος », Paul ne fait pas de « νοῦς » l'apanage des seuls croyants, mais il l'attribue à tout être humain, moyennant l'établissement d'une différence entre l'entendement endurci ou obscurci des incrédules et l'entendement des croyants qui jouit de l'éclairage de l'Esprit et de la connaissance de l'évangile. Tandis que, à l'exact opposé de Paul, les gnostiques attribuent le « νοῦς » seulement aux hommes pieux, « saints et bons et purs et miséricordieux »<sup>668</sup>.

Notons que la thèse de Reitzenstein a été reprise et fortement appuyée par

---

<sup>667</sup> Reitzenstein R. (1920), *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig, p. 354.

<sup>668</sup> Voir le paragraphe 22 de *Poimandres* in *Corpus Hermeticum*, texte établi par Nock A.D. et traduit par Festugière A.-J., Les Belles Lettres, Paris, 1945, p. 14.

Windisch<sup>669</sup> qui voit dans le dualisme gnostique un prolongement de la pensée philosophique grecque où la rationalité (l'homme intérieur) était opposée aux désirs charnels (l'homme extérieur). Pour Windisch, un texte comme 2 Corinthiens 4 :16 ne peut que refléter une reprise ou une reproduction par Paul du dualisme païen<sup>670</sup>. Par ailleurs, J. Jeremias<sup>671</sup> fait partie des tous premiers commentateurs à avoir formulé des réserves sur la thèse de Reitzenstein-Windisch. Si Jeremias admet l'hypothèse selon laquelle le gnosticisme hellénistique ait pu influencer les cercles juifs que Paul fréquentait et, ainsi, contribuer à forger son opposition « ἔξω ἄνθρωπος » / « ἔσω ἄνθρωπος », il remet en cause l'idée que l'on puisse voir chez Paul une relation d'identité ou de correspondance entre les couples oppositionnels « ἔξω ἄνθρωπος » / « ἔσω ἄνθρωπος » et « παλαιὸς ἄνθρωπος » / « καινὸς ἄνθρωπος ».

De son côté, W. Gutbrod<sup>672</sup>, montrant que Paul conçoit l'homme comme un être entier et sans une partie plus spirituelle que l'autre, a catégoriquement rejeté l'hypothèse d'une influence gnostique sur la conception paulinienne de l'opposition « ἔξω ἄνθρωπος » / « ἔσω ἄνθρωπος ». Il soutient que la division entre « ἔξω ἄνθρωπος » et « ἔσω ἄνθρωπος » que l'on voit généralement dans l'individu qui s'exprime en Romains 7 n'est en réalité qu'une opposition entre le vouloir et le faire<sup>673</sup>. Quant à l'opposition explicite entre « ἔξω ἄνθρωπος » et « ἔσω ἄνθρωπος », Gutbrod<sup>674</sup> prétend que l'homme intérieur ne désigne ni l'intelligence ni le cœur mais plutôt le trésor de l'évangile que Dieu a placé dans le vase terrestre (qui symbolise l'homme extérieur). Mais, comme le souligne Jewett<sup>675</sup>, Gutbrod<sup>676</sup> se contredit quand il affirme finalement que « ἔσω ἄνθρωπος » est l'homme nouvellement créé par l'évangile.

Plus intéressante encore pour nous est la thèse de Jewett qui, reprenant à son

<sup>669</sup> Windisch H. (1924), *Der Zweite Korintherbrief, Meyer Kommentar*, Göttingen.

<sup>670</sup> Windisch H. (1924), *Der Zweite Korintherbrief, Meyer Kommentar*, Göttingen, p. 153.

<sup>671</sup> Jeremias J., « ἄνθρωπος, ἄνθρώπινος », *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. I, pp. 365-367.

<sup>672</sup> Gutbrod W. (1934), *Die paulinische Anthropologie*, Stuttgart, p. 85.

<sup>673</sup> Gutbrod W. (1934), *Die paulinische Anthropologie*, Stuttgart, p. 87.

<sup>674</sup> Gutbrod W. (1934), *Die paulinische Anthropologie*, Stuttgart, p. 88.

<sup>675</sup> Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, p. 394.

<sup>676</sup> Gutbrod W. (1934), *Die paulinische Anthropologie*, Stuttgart, p. 89.

compte l'hypothèse de Reitzenstein-Windisch sur la possibilité d'une influence gnostique dans le cadre de la conception paulinienne de l'opposition « ἔξω ἄνθρωπος » / « ἔσω ἄνθρωπος », voit une relation d'équivalence entre cette dernière opposition et celle entre « ψυχικὸς ἄνθρωπος » et « πνευματικὸς ἄνθρωπος ». Jewett part, en effet, de l'idée selon laquelle c'étaient surtout les gnostiques qui faisaient usage de l'opposition « ψυχικὸς ἄνθρωπος » / « πνευματικὸς ἄνθρωπος » pour arriver à l'hypothèse selon laquelle ce pourrait être le même groupe qui a pu introduire l'opposition « ἔξω ἄνθρωπος » / « ἔσω ἄνθρωπος »<sup>677</sup>. Et Jewett d'expliquer la relation d'équivalence qu'il voit entre les couples oppositionnels « ἔξω ἄνθρωπος » / « ἔσω ἄνθρωπος » et « ψυχικὸς ἄνθρωπος » / « πνευματικὸς ἄνθρωπος » de la manière suivante : « Puisque l'expression ἔξω ἄνθρωπος, selon Reitzenstein et Windisch, renvoie au corps physique qui est sujet à la corruption et qui doit disparaître pour permettre le rachat de l'homme intérieur, il apparaît dans ce cas qu'il aurait pu être synonyme de ψυχικὸς ἄνθρωπος. La même chose pourrait être dite sur les expressions ἔσω ἄνθρωπος et πνευματικὸς ἄνθρωπος : les deux désignent l'intériorité divine de la personne qui doit être libérée de son esclavage au monde matériel en vue de rejoindre sa position en tant qu'une partie de Dieu »<sup>678</sup>.

Cette tentative de rapprochement entre les deux couples oppositionnels « ἔξω ἄνθρωπος » / « ἔσω ἄνθρωπος » et « ψυχικὸς ἄνθρωπος » / « πνευματικὸς ἄνθρωπος » nous semble fondamentalement biaisée. Déduite de la principale hypothèse de l'influence gnostique sur la pensée paulinienne, elle fait des concepts « ἔσω ἄνθρωπος » et « πνευματικὸς ἄνθρωπος » des substances de nature divine alors qu'une telle idée semble complètement absente chez Paul. Répétons-le : « ἔσω ἄνθρωπος », tel que conçu chez Paul, n'est pas seulement un attribut du croyant. Il nous semble que, selon Paul, en tout être humain il y a un « ἔσω ἄνθρωπος » qui le prédispose à connaître Dieu. Mais, alors que l'incrédule se laisse endurcir et aveugler dans son entêtement à ne pas vouloir reconnaître Dieu en tant que tel, le croyant

<sup>677</sup> Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, p. 398.

<sup>678</sup> Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, p. 398.

bénéficie de la lumière de l'Esprit et son « ἔσω ἄνθρωπος » s'inscrit dans un processus de renouvellement continu.

De même, s'agissant de la nature du « πνευματικὸς ἄνθρωπος », Jewett semble le considérer comme le composant divin en l'homme qui connaîtra la résurrection. Pourtant, en 1 Corinthiens 15, le « πνευματικὸς ἄνθρωπος » n'apparaît pas chez Paul comme un donné inhérent à l'être humain ou comme un de ses composants qui existerait préalablement à la résurrection. Le concept paulinien de « πνευματικὸς ἄνθρωπος » représente plutôt le corps qu'il plaira à Dieu de donner au ressuscité. Il s'agit d'un état de post-résurrection, celui qui sera donné à l'homme en tant qu'il est ressuscité par l'Esprit. On voit donc que « ἔσω ἄνθρωπος » ne saurait être assimilé à « πνευματικὸς ἄνθρωπος » en raison du fait que l'homme charnel est également doté d'un « ἔσω ἄνθρωπος » (tout comme d'un cœur ou d'un entendement), lequel mériterait d'être renouvelé, à la manière de celui des croyants (le nous) en 2 Corinthiens 4 :16.

Tout compte fait, nous avons vu qu'il est effectivement possible que le concept paulinien d'« ἔσω ἄνθρωπος » puisse être assimilé à « νοῦς » ou à « καρδία », mais qu'il ne saurait en aucun cas être un équivalent de ce que Paul appelle « πνευματικὸς ἄνθρωπος » ou « καινὸς ἄνθρωπος ». Alors que ces deux derniers concepts désignent l'homme renouvelé, transformé par l'Esprit, « ἔσω ἄνθρωπος » apparaît, chez Paul, comme étant naturel et présent en tout être humain. Qu'il soit assimilé à « νοῦς » ou à « καρδία », « ἔσω ἄνθρωπος » se présente comme le lieu de l'action de l'Esprit (ou bien ce sur quoi l'Esprit agit) en vue de la transformation de l'individu dans son être tout entier. Leenhardt<sup>679</sup> affirme que l'« homme intérieur » de 2 Corinthiens 4 :16 est l'homme (déjà) « renouvelé par l'Esprit saint » ; Ernest B.

---

<sup>679</sup> Leenhardt F.J. (1995), *L'épître de saint Paul aux Romains*, Genève, p. 111, note 5. Rappelons que Leenhardt distingue l'« ἔσω ἄνθρωπος » de Romains 7 :22 de celui de 2 Corinthiens 4 :16 : alors qu'il accorde (à juste titre) au premier une « acception psychologique et profane », il prétend que le second est « l'homme renouvelé par l'Esprit saint ». Samuel Bénétreau (*L'épître de Paul aux Romains*, 1996, Vaux-sur-Seine, pp. 206-207) semble établir la même distinction en affirmant à propos de « ἔσω ἄνθρωπος » en Romains 7 :22: « il n'y a pas lieu de donner ici à cette formule (qui a d'ailleurs tout un passé dans l'hellénisme) une connotation spirituelle comme comparable à celle que le contexte lui accorde en 2 Corinthiens 4 :16 ».

Allo<sup>680</sup> y voit « l'homme nouveau » dont la personnalité est (déjà) « régénérée et transformée par le contact surnaturel de Dieu » ; Engberg-Pedersen<sup>681</sup> pense que cet « ἔσω ἄνθρωπος » qui se renouvelle de jour en jour est l'Esprit lui-même que l'individu a reçu et qui le remplit progressivement jusqu'à ce qu'il rejaillisse sur le corps, lequel, simultanément, est en train de mourir ou de s'atrophier. Pour notre part, il nous semble que le concept paulinien d'« ἔσω ἄνθρωπος », notamment dans son assimilation à « νοῦς » (en Romains 7) ou à « καρδία » (en 2 Corinthiens 4), désigne le lieu où (ou bien ce sur quoi) l'Esprit agit en vue d'une transformation progressive des croyants, jusqu'à ce que, à la résurrection ou à la transformation eschatologique des croyants, ceux-ci soient finalement revêtus du « σῶμα πνευματικόν ».

Nous rejoignons cependant Engberg-Pedersen dans son idée selon laquelle il existe une relation simultanée entre le renouvellement continu de l'homme intérieur et la destruction de l'homme extérieur (du corps), comme s'il y avait une relation inversement proportionnelle entre la destruction du corps et le renouvellement de l'homme intérieur. Engberg-Pedersen laisse ainsi entendre que la destruction de l'homme extérieur renvoie au « corps de chair et de sang » de l'individu qui « se meurt ou s'atrophie » *au fur et à mesure* que son homme intérieur se renouvelle<sup>682</sup>. Comme si le renouvellement progressif de l'homme intérieur et la destruction du « corps de chair et de sang »<sup>683</sup> allaient de pair et qu'il y avait une relation d'implication causale – la mort engendrant la vie – dans la simultanéité des deux processus<sup>684</sup>.

Notons qu'une telle idée va à l'encontre des affirmations de Linda L.

<sup>680</sup> Allo E.B. (1937), *Seconde épître aux Corinthiens*, Paris, p. 135.

<sup>681</sup> Engberg-Pedersen T. (2010), *Cosmology and Self in the Apostle Paul : The Material Spirit*, Oxford, p. 48.

<sup>682</sup> Engberg-Pedersen T. (2010), *Cosmology and Self in the Apostle Paul : The Material Spirit*, Oxford, p. 48. Rappelons que nous nous opposons néanmoins à Engberg-Pedersen sur le fait d'identifier « ἔσω ἄνθρωπος » au « πνεῦμα » et que notre position est que « ἔσω ἄνθρωπος » représente ce qui, en l'être humain, est (ou doit être) renouvelé progressivement par l'Esprit jusqu'à la transformation ou la résurrection finale (où l'individu se verra doté d'un corps spirituelle).

<sup>683</sup> Ce qui peut faire penser à la destruction du « corps de péché » en Romains 6 :6.

<sup>684</sup> Voir 2 Corinthiens 4 :10-12 qui laisse transparaître clairement cette relation d'implication causale entre la mort et la vie.



Belleville<sup>685</sup> selon lesquelles la destruction de l'homme extérieur correspond à « l'affaiblissement progressif de nos facultés naturelles, de notre vitalité émotionnelle et de notre spontanéité physique », et que nous commençons ce processus irréversible de mort physique « aussitôt que nous sommes nés ». Pourtant, la prise en compte du contexte de l'affirmation paulinienne en 2 Corinthiens 4 :16 semble indiquer que cette destruction de l'homme extérieur renvoie aux persécutions et afflictions endurées à cause de Christ, si bien que Paul peut prétendre que les croyants portent avec eux dans leur corps la mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit aussi manifestée dans leur corps (4 :10). A l'instar d'Engberg-Pedersen<sup>686</sup>, il nous semble que la mort de l'homme extérieur correspond à la mort du corps de chair et de sang, c'est-à-dire du corps de péché, laquelle a commencé avec le baptême<sup>687</sup>.

De plus, si nous rapprochons 2 Corinthiens 4 :16 des propos que Paul tient au chapitre 5 de la même épître, notamment dans les versets 1-5, il apparaît que la destruction de l'homme extérieur correspond à la destruction du corps en tant que corps mortel, c'est-à-dire à la destruction de son revêtement charnel<sup>688</sup>. Paul précise dans ces versets que les croyants, gémissant dans cette tente terrestre (le corps), sont dans l'attente non pas d'en être dépouillés mais de revêtir leur domicile céleste « afin que ce qui est mortel soit englouti par la vie » (« ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς » v. 4c). Notons que, selon Paul, la condition pour les croyants de revêtir ce domicile céleste est d'être trouvés vêtus et non pas nus (v. 3). Ce qui suppose que les croyants, ayant reçu de Dieu les arrhes de l'Esprit (v. 5), commencent déjà à revêtir ce domicile céleste et que, par une sorte de relation inversement proportionnelle, leur tente terrestre commence déjà à se détruire, comme il est aussi dit de leur « homme extérieur » en 4 :16.

Dans le même sens, un rapprochement avec le discours paulinien sur la résurrection en 1 Corinthiens 15 permet de comprendre que ce domicile céleste que les croyants auront à revêtir représente le « σῶμα πνευματικόν », le corps spirituel,

<sup>685</sup> Belleville L.L. (1996), *2 Corinthians*, Leicester, pp. 126-127.

<sup>686</sup> Engberg-Pedersen T. (2010), *Cosmology and Self in the Apostle Paul : The Material Spirit*, Oxford, pp. 54-55.

<sup>687</sup> Voir Romains 6 :1-14.

<sup>688</sup> Voir aussi la mention de la « chair mortelle » en 2 Corinthiens 4 :11.

incorrupible, dépouillé de chair et de sang (v. 50), que Dieu leur donnera lors de la résurrection ou de la transformation finale. On peut donc conclure que le renouvellement continu de l'homme intérieur correspond à ce processus dans lequel le croyant, ayant reçu les arrhes de l'Esprit, commence<sup>689</sup> à revêtir le domicile céleste, qu'il aura entièrement revêtu quand il sera doté du « σῶμα πνευματικόν »<sup>690</sup>.

---

<sup>689</sup> En ce sens, Betz souligne très justement que les croyants, alors qu'ils sont encore humains et physiques, sont « simultanément » spirituels. Voir : Betz H.D. (2000), « The Concept of the 'Inner Human Being' (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) in the Anthropology of Paul », *NTS* 46, p. 328.

<sup>690</sup> Précisons, une fois de plus, que ce corps spirituel est un corps que Dieu, « comme il lui plaît » (1 Cor 15 :38), donnera aux ressuscités ou aux croyants à la transformation finale (1 Cor 15 :51-52). Faut-il aller jusqu'à dire, à l'instar de Betz, que ce corps spirituel désigne le « soi » (« self », ou l'être ou l'homme intérieur) du croyant qui, bien que lié au corps périssable, « ne se détruit pas mais est transformé de l'état de corps animal à l'état de corps spirituel » ? Voir : Betz H.D. (2000), « The Concept of the 'Inner Human Being' (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) in the Anthropology of Paul », *NTS* 46, p. 329.

## Conclusion générale

### - Rappel méthodique sur la nécessité de définir l'anthropologie de Paul dans le cadre de son discours sur la justification

Avant même de formuler nos remarques conclusives sur l'anthropologie paulinienne, il convient tout d'abord de rappeler que, comme a pu le faire apparaître notre démarche, cette anthropologie ne se conçoit que dans le cadre du discours de Paul sur l'histoire de la justification. Ainsi avons-nous consacré le cœur de cette étude à montrer que, pour Paul, l'histoire de l'humanité se résume à l'histoire de la justification, l'histoire de l'accomplissement du plan divin pour la délivrance, la rédemption et le salut des humains<sup>691</sup>. De ce point de vue, on peut déjà retenir que Paul conçoit l'histoire de l'humanité selon une perspective téléologique dans laquelle les événements antérieurs annoncent, préparent ou contiennent déjà les événements postérieurs. Aussi Paul considère-t-il qu'Adam préfigurait déjà Christ (Rom 5 :14), que la Loi est intervenue en vue de rendre la grâce nécessaire (Rom 5 :20), ou encore que la mort et la résurrection du Christ ont scellé et aussi préfiguré la victoire des croyants sur le péché et sur la mort (Rom 6 :1-11).

C'est donc comme en toile de fond de cette histoire des interventions divines pour le salut des humains que Paul laisse entrevoir sa vision anthropologique. C'est sans doute en ce sens que Bultmann déclare que « chacune des affirmations (de Paul) à propos de Dieu est simultanément une affirmation à propos de l'homme et vice

---

<sup>691</sup> Nous prenons ainsi le contrepied de la position de Wright qui écrit : « Si vous me répondez que l'épître aux Romains, dans son intégralité, est une description de la manière dont les individus deviennent chrétiens, et que la justification y est centrale, je répondrai que cette manière de lire Romains a systématiquement fait violence à ce texte depuis des centaines d'années ». Voir Wright N.T. (1997), *What Saint Paul Really Said*, Grand Rapids, p. 155.

versa »<sup>692</sup>. Dans le même sens, Moo considère que « la majeure partie de Romains se concentre sur la manière dont Dieu a agi en Christ pour faire entrer l'individu pécheur dans une nouvelle relation avec lui-même (chaps. 1-4), pour donner à l'individu la vie éternelle dans la gloire (chaps. 5-8), et pour transformer la vie que l'individu mène sur terre maintenant (chaps. 12 :1-15 :13) »<sup>693</sup>. En effet, faisant de l'avènement du Christ un tournant dans l'histoire de l'humanité, Paul voit dans la Croix l'événement (presque cosmique) qui, au moins potentiellement, délivre l'humanité de l'empire du péché et de la mort. Désormais, dans la vie du croyant, l'empire du péché et, aussi, celui de la Loi sont considérés comme anciens, en opposition au régime du Christ, qui est nouveau. Dès lors, pour Paul, quiconque est en Christ a eu « son vieil homme crucifié avec Christ » (Rom 6 :6) et devient « une nouvelle créature : les choses anciennes sont passées et toutes choses sont devenues nouvelles » (2 Cor 5 :17).

### **- L'opposition de l'ancien au nouveau, notion fondamentale chez Paul et recouvrant le principal enjeu de son anthropologie**

L'opposition entre l'ancien et le nouveau est fondamentale chez Paul et contient, nous semble-t-il, le principal enjeu de son anthropologie. Elle est d'abord l'opposition entre deux hommes (Rom 5 :14 ; 1 Cor 15 : 45-47) : d'un côté, le premier homme, Adam (« ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ »), qui est terrestre (« ἐκ γῆς, χοϊκός ») et animal (« ψυχικός »), et qui est doté d'une âme vivante (εἰς ψυχὴν ζῶσαν) ; de l'autre, le second homme ou le dernier Adam (« ὁ δεῦτερος ἄνθρωπος » ou « ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ »), Christ, qui est céleste (« ἐξ οὐρανοῦ ») et spirituel (« πνευματικός »), est doté d'un Esprit vivifiant (« εἰς πνεῦμα ζωοποιῶν »).

A partir de cette première opposition (entre le premier homme terrestre et le second homme céleste), Paul établit, selon une *logique de causalité générique*, que, de la même manière qu'Adam (le premier homme) est celui qui a amené le péché et la

<sup>692</sup> Bultmann R. (1951), *Theology of the New Testament, Vol. I*, New York, p. 191.

<sup>693</sup> Moo D. (1996), *Romans*, Grand Rapids, p. 28.

mort à tous les hommes, Christ est celui qui amène la victoire sur le péché, la grâce et la vie à tous les hommes (Rom 5 :12-21 ; 1 Cor 15 :21-22, 48-49). Paul dresse ainsi le portrait de deux humanités opposées : l'une, placée sous le signe d'un homme (Adam) animal (« ψυχικός ») et terrestre (« χοϊκός »), est dominée par l'empire du péché et de la mort ; l'autre, placée sous le signe d'un homme (Christ) spirituel (« πνευματικός ») et céleste (« ἐπουράνιος »), est régie par le règne de la justice et de la vie.

Par ailleurs, nous avons vu que Paul conçoit le baptême comme le moyen par lequel l'individu est arraché de l'asservissement au péché pour passer au service de Dieu et de la justice (Rom 6). Ce transfert par le baptême suppose non seulement que l'individu échappe à la domination du péché mais aussi qu'il est délivré du pouvoir de la Loi (Rom 7 :1-6). Et de même que Christ, ressuscité des morts, échappe définitivement au pouvoir de la mort, le croyant qui, dans le baptême, est mort et ressuscité avec Christ pour une vie nouvelle, est aussi (, *principiellement*,) délivré du pouvoir de la mort (Rom 6 : 4, 5, 8-9).

Mais la véritable question qui se pose à nous est la suivante : une fois que Paul a déclaré que les croyants (baptisés et par conséquent nés de nouveau) sont délivrés des pouvoirs du péché, de la Loi et de la mort, comment conçoit-il le présent ou l'aujourd'hui des croyants ? Pour ce qui est de la victoire sur la mort, la question peut paraître plus simple, car l'on peut comprendre qu'il s'agit d'une victoire *principielle* ou *potentielle*, laquelle se réalisera ou s'accomplira pleinement dans un temps eschatologique<sup>694</sup>. Il nous semble que le principal enjeu dans la conception paulinienne de la vie nouvelle se trouve dans la question de savoir comment Paul conçoit la délivrance du pouvoir du péché (et, subsidiairement, du pouvoir de la Loi) *présentement* dans la vie du croyant.

En effet, s'il arrive à Paul de parler d'une résurrection ou d'une vie nouvelle du croyant devant se réaliser dans le futur (Rom 6 :5 et 8), l'on ne peut s'empêcher d'observer que, pour Paul, la vie nouvelle qui résulte du baptême est (ou est censée

<sup>694</sup> Et Paul lui-même ne saurait convaincre ses interlocuteurs romains qu'il s'agit d'une victoire déjà effective sur la mort, puisque celle-ci devait être une réalité courante dans leur communauté. D'ailleurs, en Romains 6 :8, Paul semble faire de la résurrection (laquelle scelle la victoire sur la mort) l'objet d'une croyance (« πιστεύομεν ») ou d'une espérance, laquelle se réalisera dans le futur (« συζηήσομεν αὐτῷ »). Nous reviendrons plus loin sur la question du *comment* se réalisera cette victoire sur la mort.

être) déjà une réalité présente. Et Paul rappelle aussi avec force la nécessité pour le croyant (baptisé et par conséquent mort au péché) de ne plus vivre dans le péché. Entendons-nous bien : les propos de Paul en Romains 6 :2-8 ne relèvent pas de la recommandation ou de l'exhortation ; et Paul ne parle pas comme si c'était sa propre pensée, sa propre compréhension ou sa propre opinion. Mais il s'agit de la *logique* même des choses<sup>695</sup> : le baptême suppose *logiquement*<sup>696</sup> la cessation des pouvoirs du péché sur le croyant. Paul présente, dans ces versets, une doctrine du baptême – qu'il suppose d'ailleurs connue de ses interlocuteurs (« Ἦ ἀγνοεῖτε ὅτι...; » v. 3) – où celui-ci est considéré comme le lieu ou le moyen par lequel se réalise la sortie ou, mieux, l'arrachement du croyant à l'empire du péché. Et c'est aussi par le moyen de la mort dans le baptême que se réalise le transfert de l'asservissement au péché au service de Dieu ou de la justice.

Pourtant, ces évidences que Paul rappelle aux croyants ne semblent pas aussi évidentes qu'il n'y paraît, et elles suscitent bien des interrogations. Si les croyants sont libérés du péché par le moyen du baptême, les destinataires des propos de Romains 6 ne sont-ils pas des croyants baptisés ? Et s'ils sont bien des croyants baptisés, comment comprendre que Paul leur rappelle cette nécessité de ne plus vivre dans le péché après le baptême ? Faut-il donc envisager que les destinataires des propos pauliniens en Romains 6, bien qu'ils aient été déjà baptisés, vivaient encore dans le péché, ou, tout au moins, étaient tentés de vivre ou de retourner dans le péché ? Mieux encore, comment comprendre le fait que Paul lui-même, après leur avoir dit que leur vieil homme a été crucifié avec Christ, que, dans le baptême, leur corps de péché a été détruit et qu'ils ont été libérés de l'esclavage du péché (vv. 6 et 7), leur adresse finalement (sous forme d'une conclusion solennelle) une mise en

<sup>695</sup> Cette logique est d'ailleurs présentée comme une évidence, comme une vérité qui s'impose spontanément ou comme un savoir communément partagé (ce qui explique la portée rhétorique des questions en Rom 6 :1-3, et aussi la présence de la forme interro-négative « Ἦ ἀγνοεῖτε ὅτι...; » au verset 3).

<sup>696</sup> D'un point de vue formel, la valeur logique des affirmations pauliniennes dans ces versets apparaît notamment quand on tient compte non seulement des questions rhétoriques et des connecteurs logiques (οὖν, ὡςπερ, οὕτως, ἵνα, καί, γάρ, δέ) mais aussi et surtout des propositions conditionnelles marquées par « εἰ » aux vv. 5 et 8. Rappelons également la portée générale de l'affirmation paulinienne au verset 7 qui pourrait être érigée en principe logique.

garde contre le péché qui règne<sup>697</sup>, ou qui pourrait régner dans leur corps mortel (v. 12) ?<sup>698</sup>

### - L'empiricité de l'anthropologie paulinienne

Il convient tout d'abord de rappeler ici certaines de nos conclusions dans notre étude contextuelle sur l'épître aux Romains. Contrairement à une position assez répandue<sup>699</sup> selon laquelle cette lettre ne reflète pas la situation d'une communauté particulière, nous pensons que Paul connaît la situation de l'église à laquelle il s'adresse. En d'autres termes, l'apôtre sait très bien que les croyants auxquels il s'adresse, bien qu'ils soient baptisés, ne sont pas encore à l'abri du péché. Le fait que des croyants baptisés puissent être encore affectés par le péché suppose-t-il une contradiction dans la pensée paulinienne ? Loin de là.

Il convient de distinguer plusieurs niveaux dans le discours paulinien. Il y a tout d'abord l'association de deux niveaux qui reflètent l'opposition fondamentale de l'ancien au nouveau. Paul y met en contraste ce que les croyants étaient, donc ce qu'ils ne doivent plus être, et ce qu'ils sont appelés à être. Mais, en arrière-plan de ces deux niveaux qui opposent l'« avoir été » au « devoir être », il y en a un autre, qui laisse entrevoir l'« être présent ». C'est précisément cet « être présent », qui traduit la situation dans laquelle les croyants vivent effectivement leur foi, qui justifie l'intervention de l'apôtre. En d'autres termes, ce que nous appelons l'« être présent » des croyants (en opposition à leur « avoir été » et leur « devoir être ») constitue ce que nous appelons couramment le contexte de la lettre, ou la raison qui justifie le fait que

---

<sup>697</sup> Le fait que la mise en garde soit formulée sous forme d'une conclusion de la démonstration logique qui vient d'être faite donne plutôt lieu à penser que ces croyants vivaient dans le péché. Le « οὐκ » emphatique au début verset 12 serait une façon d'inviter ses interlocuteurs à tirer les conclusions logiques de ce cette évidence ou de ce savoir communément partagé.

<sup>698</sup> Notons, une fois de plus, que, au verset 12, c'est le péché qui fait l'action et qui est susceptible de régner sur le corps mortel du croyant.

<sup>699</sup> Elle est notamment représentée par Stowers S.K. (1981), *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, Chicago.

Paul adresse *cette* lettre à *cette* communauté (et non pas à une autre)<sup>700</sup>.

L'idée que nous formulons ici est que Paul, dans ses lettres, prend en compte l'« être présent » des croyants, tels qu'ils sont insérés dans leurs communautés particulières qui, elles-mêmes, ont leurs caractéristiques propres. Rappelons que, lors de notre étude introductive sur les circonstances de l'écriture de l'épître aux Romains, nous avons retenu, comme hypothèse la plus probable, que l'église de Rome, composée de croyants d'origines juive et païenne, pouvait se trouver en proie à des tensions internes. Celles-ci pouvaient notamment refléter les relations conflictuelles entre pagano-chrétiens et judéo-chrétiens qui se jugeaient mutuellement (chapitres 2 et 14). Alors que les pagano-chrétiens auraient eu tendance à rester attachés à leur ancien mode de vie permissif (1 :18-32 et 6 :1-13), les judéo-chrétiens, pour leur part, auraient eu tendance à continuer de se réclamer de la Loi, notamment de pratiques rituelles, comme la circoncision (2 :12-4 :25). Par ailleurs, nous avons pu admirer comment Paul, dans les chapitres 9-11, s'ingénie à faire comprendre aux deux groupes leur complémentarité et leur place respective dans le plan divin pour le salut de toute l'humanité. L'essence du propos de Paul dans la lettre serait de rappeler à ces deux groupes qu'ils sont tous pécheurs, tous au bénéfice de la grâce de Dieu, et que seule la foi dans l'acte du Christ à la Croix peut procurer justification et salut.

Ce rappel sur le contexte de l'épître aux Romains peut s'avérer éclairant à plusieurs égards pour la compréhension de la nouvelle naissance chez Paul. Tout d'abord, il nous permet de bien situer le sens des affirmations pauliniennes sur l'humanité : pour Paul, il s'agit avant tout de mettre tout le monde, Juifs et Grecs (ou Païens), sur un pied d'égalité. Aux yeux de Dieu, il n'y a ni Juifs ni Grecs (ou Païens), mais il n'y a que *l'ensemble* des hommes qui, étant tous placés sous l'empire du péché, ont *tous* besoin de la grâce (manifestée à travers l'œuvre rédemptrice du Christ) pour leur justification et leur salut (3 :9-18, 22c-24).

Il nous semble que c'est selon cette même logique qu'il faut comprendre la

---

<sup>700</sup> Rappelons ici qu'en dépit du caractère doctrinal du discours paulinien en Romains 5-8, il convient néanmoins de garder à l'esprit qu'il s'agit d'une lettre adressée à une communauté dans des circonstances déterminées. Pour une étude détaillée sur la dimension contextuelle de l'anthropologie paulinienne, voir par exemple : Kooten G.H. van (2003), *Paul's Anthropology in Context*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/171, Tübingen: Mohr Siebeck.



portée générale ou universelle de l'affirmation paulinienne en Romains 5 :12-21 : de même que, en Adam, *tous* les hommes sont placés sous l'empire du péché et de la mort, ainsi, en Christ, *tous* les hommes sont au bénéfice de la justice et de la vie. On peut observer que, par cette affirmation, non seulement Paul annule la distinction ou l'opposition Juifs / Grecs qui devait prévaloir dans cette communauté, mais il dresse aussi une autre opposition (Adam / Christ) qui laisse une place intermédiaire presque insignifiante à la Loi (ou à Moïse), laquelle constituait la pomme de discorde. *Tous* ceux qui ne se réclament pas du Christ (et du Christ seul) doivent savoir qu'ils s'inscrivent dans la lignée d'Adam et donc qu'ils sont encore placés sous la coupe du péché et condamnés à la la mort. A l'inverse, *tous* ceux qui sont sous la bannière du Christ (et du Christ seul) jouissent de la grâce, de la justification et de la vie éternelle. Il n'y a donc plus la distinction entre ceux qui ont la Loi et ceux qui n'ont pas la Loi, entre circoncis et incirconcis, entre Juifs et Grecs (ou Païens) ; mais une nouvelle distinction ou opposition surgit entre, d'une part, ceux qui tiennent leur naissance d'Adam (de l'homme animal, charnel et terrestre) et qui sont voués à la mort, et, d'autre part, ceux qui tiennent leur naissance du Christ (l'homme spirituel et céleste), qui auront en partage la vie et la paix.

Par ailleurs, s'agissant de l'opposition du vieil homme et de l'homme nouveau, le bref rappel sur le contexte de l'écriture de l'épître aux Romains peut s'avérer éclairant en ce qu'il nous permet de comprendre que cette opposition de l'ancien au nouveau peut prendre des significations différentes selon qu'il s'applique au pagano-chrétien ou au judéo-chrétien. C'est ainsi que l'on peut considérer que, d'un côté, l'homme nouveau renvoie au pagano-chrétien qui, par le baptême, est mort au péché et délivré de l'asservissement au péché, état dans lequel il portait des fruits dont il rougit aujourd'hui (6 :21, qui vient comme en écho à 1 :18-32, et notamment à 1 :26-28) ; mais, d'un autre côté, l'on peut considérer que l'homme nouveau renvoie aussi au judéo-chrétien qui, comme l'apôtre Paul, est mort à la Loi et délivré du pouvoir de la Loi, est désormais appelé à *servir* non plus selon la lettre ancienne de la Loi mais selon le régime nouveau de l'Esprit (7 :1-6). Et si le judéo-chrétien aurait du mal à se reconnaître dans l'ancien esclave du péché qui pourrait être tenté d'y

retourner, tel que cela est décrit en 6 :16-23<sup>701</sup>, Paul lui rappelle que, lorsqu'il était sous la Loi ou dans la chair<sup>702</sup>, il était lui aussi sous la coupe du péché, car la Loi était comme un catalyseur pour provoquer l'action des passions des péchés dans ses membres, de sorte que, lui aussi, comme le pagano-chrétien, portait des fruits pour la mort (7 :5)<sup>703</sup>. Autrement dit, le judéo-chrétien n'a aucune raison de se vanter de la chair ou de se réclamer de la Loi (notamment de la circoncision) : il était (ou est encore) pécheur au même titre que le pagano-chrétien, puisque, comme Paul le montre en 7 :7-13, la Loi, en offrant au péché une occasion de se multiplier, n'a fait que conduire l'individu à la mort<sup>704</sup>.

Il nous semble que c'est de ce point de vue qu'il faut comprendre l'invitation paulinienne aux croyants, à la fois Juifs et Grecs (ou Païens), morts au péché et à la Loi, à abandonner complètement leur ancienne vie dans l'asservissement au péché ou « dans la chair » (sous la Loi). Cette approche contextuelle nous permet de comprendre que lorsque Paul affirme que les croyants baptisés, morts au péché et à la Loi, sont nés de nouveau, il ne fait nullement abstraction de leur réalité présente ou de leur expérience concrète de la foi. S'il rappelle aux croyants leur « avoir été » (leur « vieil homme ») et aussi leur « devoir être » (l'« homme nouveau » qu'ils sont appelés à devenir), il n'ignore pas non plus leur « être présent » (leur réalité concrète ou la façon dont ils expérimentent présentement la foi). Et c'est en raison même de la connaissance de cet « être présent » (cette réalité ou cette expérience quotidienne où les croyants continuent de subir les assauts incessants du péché) que l'apôtre prend le soin de formuler des mises en garde contre un retour éventuel à l'asservissement au péché ou à la vie dans la chair (la vie sous la Loi)<sup>705</sup>. C'est précisément cette prise en

<sup>701</sup> Cette description semble, en effet, plus adaptée à la situation du pagano-chrétien, et, une fois de plus, il nous semble que ces versets viennent comme en écho à 1 :18-32, et notamment à 1 :26-28.

<sup>702</sup> Rappelons que l'une des interprétations possibles de l'« avoir été dans la chair » est la vie sous la Loi.

<sup>703</sup> Les « fruits pour la mort » en 7 :5 sont à rapprocher de 6 :21 où il est question des fruits dont on (le pagano-chrétien) a honte maintenant et qui ont pour fin la mort.

<sup>704</sup> Sur cette question, voir: Wasserman E. (2007), « The Death of the Soul in Romans 7: Revisiting Paul's Anthropology in Light of Hellenistic Moral Psychology », *JBL* 126, pp. 793-816 ; id. (2008), *The Death of the Soul in Romans 7: Sin, Death, and the Law in Light of Hellenistic Moral Psychology*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/256, Tübingen: Mohr Siebeck.

<sup>705</sup> Cette crainte que les croyants puissent être tentés de retourner dans la vie dans la chair ou de

compte de l'« être présent » des croyants (de leur expérience quotidienne de la foi) que nous appelons l'*empiricité de l'anthropologie paulinienne*.

Cette empiricité de l'anthropologie paulinienne s'exprime notamment à travers le fait que Paul ne s'adresse pas aux croyants romains indépendamment de leur histoire, de leur arrière-plan culturel et de leur *Sitz im Leben*, comme si ces derniers étaient imaginaires, ou une pure construction de la raison (du discours). Bien au contraire, l'apôtre intervient personnellement dans sa démonstration pour préciser qu'il prend bien le soin de leur parler dans un *langage humain* en raison de *la faiblesse de leur chair* (« Ἀνθρώπινον λέγω διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν » 6 :19a), et, aussi, qu'il prend bien en compte le fait qu'il parle à des gens qui connaissent la Loi (« γινώσκουσιν γὰρ νόμον λαλῶ » 7 :1a). Et si ces deux irruptions de Paul dans la démonstration se présentent comme des *insertions parenthétiques*<sup>706</sup>, l'auteur exprime en 7 :7-25, à la première personne du singulier, une expérience poignante qui, au-delà de sa propre personne, comporte une dimension inclusive<sup>707</sup>, impliquant d'abord ses interlocuteurs (judéo-chrétiens et pagano-chrétiens), mais embrassant aussi toute l'humanité (depuis Adam) en prise avec le péché.

---

(re)tomber dans la recherche de la justification par la Loi (notamment par la circoncision) se trouve dans presque tous les écrits pauliniens (voir, par exemple, Galates 2-3 où elle s'exprime le plus vivement).

<sup>706</sup> Voir : Danielle Forget (2000), « Les insertions parenthétiques », *Revue québécoise de linguistique*, vol. 28, n° 2, pp. 15-28 (<http://www.erudit.org/revue/rql/2000/v28/n2/603196ar.pdf>).

<sup>707</sup> Rappelons que, dans notre chapitre sur l'interprétation de l'« ἐγώ » en Romains 7:7-8:2, nous avons montré que, s'il y a bien des raisons de penser que la figure de l'« ἐγώ » peut renvoyer à Adam, à un Juif sous la Loi (incluant Paul avant sa conversion), à un croyant d'origine païenne ou juive (incluant Paul après sa conversion), elle renvoie finalement à tout individu nécessitant, réclamant et recevant le secours de l'Esprit pour lutter contre le péché dans la chair.

### - La subjectivité de l'anthropologie paulinienne

Il convient de s'interroger, d'un point de vue anthropologique, sur la signification du choix volontaire de l'apôtre de s'auto-identifier<sup>708</sup> à ses lecteurs et de se faire à la fois sujet et objet de son propre discours. En fait, la véritable question qui se pose ici est la suivante : Paul aurait-il pu s'exprimer en Romains 7:7-25 à la deuxième ou à la troisième personne (du singulier ou du pluriel) ? Rien qu'en essayant de remplacer la première personne du singulier par la deuxième ou la troisième personne (du singulier ou du pluriel), il apparaît évident que le discours n'aurait ni la même force ni la même signification. A titre de comparaison, on pourrait faire un rapprochement avec Romains 1:18-31 où Paul parle, à la troisième personne du pluriel, des hommes qui se sont écartés de Dieu pour s'engluer dans le péché. Tout au moins, on peut penser que l'apôtre a voulu s'inclure dans l'histoire de cette expérience tragique de l'« ἐγώ » en prise avec le péché. Mais pourquoi n'a-t-il pas choisi alors de s'exprimer à la première personne du pluriel, comme il l'a fait en 7:5-6, en 5:1-11 ou en 8:16-39 ? Il s'avère que ce "nous" ne reflèterait pas suffisamment la dimension individuelle et personnelle qu'il y a dans le fait d'expérimenter sa propre faiblesse pour lutter contre le péché et de ressentir le besoin de salut. Aussi pouvons-nous comprendre que l'usage de la première personne du singulier en Romains 7:7-25 suppose non seulement que l'auteur n'est pas étranger à l'expérience décrite mais aussi et surtout qu'il laisse à chaque lecteur la possibilité de s'approprier individuellement et personnellement une telle expérience. Comme l'exprime fort bien Engberg-Pedersen, « c'est en prenant en compte sa propre expérience religieuse que Paul articule le plus clairement une notion du soi »<sup>709</sup>.

<sup>708</sup> Rappelons ici que nous nous opposons à la position selon laquelle l'« ἐγώ » en Romains 7:7-25 aurait seulement une valeur rhétorique et que Paul serait, personnellement, étranger à l'expérience décrite dans ce passage. Cette position est notamment défendue par Kümmel qui pense que Romains 7:7-25 décrit "quelque chose d'universel" ou des "expériences humaines générales". Voir: Kümmel W.G. (1929), *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig, p. 89.

<sup>709</sup> Engberg-Pedersen T. (2010), *Cosmology and Self in the Apostle Paul : The Material Spirit*, Oxford, p. 142. Engberg-Pedersen entend notamment montrer la dimension réflexive de l'anthropologie paulinienne en s'appuyant notamment sur Bourdieu P. (1992), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris: Seuil, et sur Sorabji R. (2006), *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Oxford: Clarendon.

L'idée que nous formulons ici est que, en Romains 7 :25, nous sommes en présence d'une expérience à la fois personnelle et anthropologique. Autrement dit, Paul décrit ici une expérience intime (physique)<sup>710</sup> de lutte continue contre le péché dans sa chair qu'il considère aussi applicable à tout autre individu devant lutter contre le péché<sup>711</sup>, et surtout à ses interlocuteurs qu'il ne cesse de mettre en garde contre une rechute volontaire (6 :19) dans l'asservissement au péché ou dans la vie dans la chair. Il s'ensuit que, dans la conception anthropologique de Paul, se croisent ou se confondent souvent la vision que l'apôtre porte sur lui-même (sa personne, son histoire et son expérience de la foi) et sa conception de la conversion du croyant. Murray<sup>712</sup> souligne ainsi très justement que les antithèses fondamentales dans la pensée paulinienne, telles que les oppositions entre la grâce et la Loi, entre la foi et les œuvres, sont à mettre en relation avec le regard que l'apôtre porte sur son histoire personnelle séparée en deux périodes (radicalement opposées) par l'événement de Damas<sup>713</sup>. Il nous semble qu'il en est de même de la conception paulinienne de l'opposition entre le vieil homme et l'homme nouveau, laquelle pourrait aussi renvoyer au regard que porte Paul sur l'opposition radicale entre son passé pharisaïque et l'homme nouveau qu'il est devenu après l'événement de Damas. Et c'est dans l'exacte mesure où l'apôtre s'implique lui-même en tant que sujet dans l'objet traité, qu'il applique aux autres humains des expériences qu'il a lui-même vécues, que nous pouvons parler de la *subjectivité de l'anthropologie paulinienne*.

---

<sup>710</sup> Voir la manière dont Engberg-Pedersen définit une « expérience » en se référant à Aristote (*Ethique à Nicomaque* II.5.1105b-1106a, in *Aristote, The Complete Works*, ed. Barnes J., 1984, Princeton, Princeton University Press). Engberg-Pedersen T. (2010), *Cosmology and Self in the Apostle Paul : The Material Spirit*, Oxford, p. 142-143, et la note 13, p. 241.

<sup>711</sup> S'agissant de la position selon laquelle l'« ἐγώ », étant donné qu'il est encore aux prises avec le péché, ne saurait représenter ni Paul ni un croyant, elle semble ignorer le verset 25b où l'apôtre, même après avoir rendu grâce à Dieu pour la délivrance en Christ (v. 25a), insiste sur le fait que, *lui-même* (αὐτὸς ἐγώ), il est esclave de la Loi de Dieu par l'entendement et esclave du péché par la chair (« Ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῦ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας »).

<sup>712</sup> Murray H. J. (1959), *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids, Introduction, p. xiv ;

<sup>713</sup> Sur cette question, voir aussi le chapitre « The Impact of Paul's Conversion » (pp. 346-354) de Dunn J.D.G. (1998), *The Theology of Paul the Apostle*, London: T & T Clark International.

### - La cosmicité de l'anthropologie paulinienne

L'appréciation de la dimension subjective de l'anthropologie paulinienne (où le « moi » s'identifie à tous) nous permet par ailleurs de dépasser le débat qui oppose ceux qui voient chez Paul une conception individuelle du salut<sup>714</sup> et ceux qui pensent que l'apôtre a plutôt développé en Romains une conception communautaire<sup>715</sup> du salut. C'est, en effet, parce que l'« ἐγώ » paulinien en Romains 7, dans sa dimension inclusive, s'identifie au reste des croyants que, en 8 :16-39 et 5 :1-11, l'apôtre peut s'unir à eux non seulement dans la souffrance mais aussi dans l'exultation et la célébration de la joie du salut. Mieux encore, plus que cette communion des croyants, on assiste en Romains 8 :18-23 à une union de l'ensemble de la création dans une *souffrance cosmique* et dans l'espérance de la délivrance. Paul affirme en effet que la création tout entière (« *πᾶσα ἡ κτίσις* »), espérant la délivrance de l'asservissement à la corruption (à la mort), se joint à la souffrance des croyants qui, pour leur part, attendent l'adoption et la rédemption (ou la délivrance) de leur corps.

Il apparaît que cette *souffrance cosmique* dont il est question ici renvoie au fait que les humains ainsi que toute la création sont engagés dans une *lutte cosmique* contre la corruption (autrement dit contre la chair corruptible, ou contre la mort), de laquelle ils espèrent être délivrés, notamment par l'aide de l'Esprit qui les aide dans leur faiblesse (8 :26). Il s'agit donc d'une allusion à la résurrection et à la victoire finale de l'incorruptibilité sur la corruptibilité, du spirituel sur le charnel, de la vie sur la mort, telle que l'apôtre en parle en 1 Corinthiens 15. En effet, dans ce chapitre, Paul affirme que, lorsque la fin viendra, Christ, à son avènement, détruira toute domination, toute autorité, toute puissance et, finalement, la mort (vv. 26-26). Et, dans le même registre de rapprochement entre les humains et le reste de la création, Paul compare, pour mieux les distinguer, la chair des hommes avec celles des quadrupèdes, des poissons, des oiseaux, et aussi l'éclat (la goire) des corps terrestres avec celui des

---

<sup>714</sup> Il s'agit notamment des théologiens qui s'inscrivent dans la lignée de Martin Luther, comme Bultmann ou Moo.

<sup>715</sup> Il s'agit notamment des exégètes appartenant au courant de la « Nouvelle Perspective ».

corps célestes, tout en distinguant l'éclat du soleil de celui de la lune, des étoiles etc. Cette série de distinctions permet à Paul d'affirmer finalement que le corps terrestre avec lequel le croyant est mort sera différent (en éclat) de celui avec lequel il ressuscitera. Si les croyants sont morts avec un corps (similaire à celui d'Adam) méprisable (ἐν ἀτιμία), infirme (ἐν ἀσθενείᾳ), corruptible (ἐν φθορᾷ), animal (ψυχικόν) et terrestre (χοϊκόν), ils ressusciteront avec un corps (similaire à celui du Christ ressuscité) glorieux (ἐν δόξῃ), plein de force (ἐν δυνάμει), incorruptible (ἀφθαρσία), spirituel (πνευματικόν) et céleste (ἐπουράνιον).

Rappelons que nous avons précisé que cette opposition entre le corps terrestre (animal, faible, méprisable et corruptible) et le corps céleste (incorruptible, glorieux, plein de force et spirituel) est à situer dans le cadre plus général de l'opposition paulinienne entre le charnel et le spirituel. C'est ce qu'indique clairement d'ailleurs 1 Corinthiens 15 :50 par l'affirmation selon laquelle « la chair et le sang ne peuvent hériter le royaume de Dieu, et que la corruption n'hérite pas l'incorruptibilité ». Et nous avons aussi précisé que, pour Paul, c'est grâce à l'intervention (victorieuse et déjà active) de l'Esprit dans (et contre) la sphère terrestre et charnelle que se produira (et se produit déjà) le renouvellement de toutes choses (les croyants associés à la création toute entière)<sup>716</sup>. C'est, d'une part, cette union entre les croyants et l'ensemble de la création dans une souffrance et une lutte cosmiques en vue de la délivrance de la mort, et, d'autre part, cette opposition entre le terrestre, qui est charnel, et le céleste, qui est spirituel<sup>717</sup>, que nous appelons la *cosmicité de*

<sup>716</sup> Cette idée que, à la fin des temps, il se produira le « renouvellement de toutes choses », se trouve aussi en Matthieu 19 :28. Elle se rapproche par ailleurs de 1 Corinthiens 15 :24 où il est dit que Christ détruira toutes les puissances, dominations, autorités et, finalement, la mort, avant de remettre le royaume à son Père. Cette destruction, d'une part, et la reprise du contrôle de tout, d'autre part, peuvent supposer un renouvellement de toutes choses.

<sup>717</sup> Engberg-Pedersen qualifie aussi de cosmologique l'opposition paulinienne entre, d'une part, la sphère terrestre et charnelle, et, d'autre part, la sphère céleste et spirituelle. Voir : Engberg-Pedersen T. (2010), *Cosmology and Self in the Apostle Paul : The Material Spirit*, Oxford, pp. 42-45 notamment. Voir aussi la page 105 où Engberg-Pedersen écrit : « Nous devrions conclure que l'anthropologie paulinienne est essentiellement cosmologique ». Soulignons que nous ne soutenons pas la position d'Engberg-Pedersen quand il rapproche 1 Corinthiens 15 de Philippiens 2 :15 pour conclure : « Si l'Esprit est déjà présent maintenant parmi les Philippiens quand ils brillent *comme* des étoiles, alors nous sommes très près de l'idée que nous trouvons en 1 Corinthiens 15 selon laquelle l'Esprit transformera finalement les ressuscités *en* 'étoiles du monde'. Alors ils ne brilleront plus *comme* des étoiles : ils *seront* des étoiles – à travers l'opération de l'Esprit » p. 43 (c'est l'auteur qui souligne).

*l'anthropologie paulinienne.*

### **- L'originalité de l'anthropologie paulinienne**

Il convient, enfin, de souligner l'originalité de l'anthropologie paulinienne dans le cadre de l'opposition fondamentale de l'ancien au nouveau et aussi dans ses dimensions cosmologiques, subjectives et empiriques. Tout d'abord, si nous considérons cette anthropologie dans le cadre néotestamentaire, il apparaît qu'elle se rapproche surtout de la nouvelle naissance telle qu'elle est évoquée au chapitre 3 de l'évangile selon Jean. Nous y trouvons en effet nombre des caractéristiques de la conception paulinienne de la nouvelle naissance, telles que l'opposition entre le vieil homme et l'homme (devant naître de) nouveau (v.4), celle entre la chair et l'Esprit (v. 6) ou entre les choses terrestres les choses célestes (v. 12), et aussi la *nécessité* d'être né de nouveau ou de l'Esprit pour voir (entrer dans) le royaume de Dieu (vv. 3 et 5). Notons aussi que la naissance d'eau dont il est question au verset 5 peut être interprétée comme une allusion au baptême. De même, nous ne pouvons nous empêcher de constater que, comme chez Paul, l'Esprit occupe une place centrale dans la conception johannique de la nouvelle naissance. Cependant, au-delà de ces quelques traits communs qui sont essentiels quant à la signification de la nouvelle naissance chez Paul, l'on peut aisément observer que, tandis que les quelques formules johanniques sur la nouvelle naissance se veulent être un mystère qui relève de la foi (ou du croire v. 12), les affirmations pauliniennes sur la nouvelle naissance s'inscrivent dans une logique discursive à visée épideictique (voir les différentes logiques que nous avons relevées dans l'argumentation en Romains 5-8), et relèvent avant tout du *savoir* (voir les nombreuses occurrences des verbes “γινώσκω” et “οἶδα”

---

Voir aussi : Adams E. (2000), *Constructing the World: A Study in Paul's Cosmological Language*. Studies of the New Testament and its World, Edinburg: T. & T. Clark International; id. (2007), *The Stars Will Fall From Heaven: Cosmic Catastrophe in the New Testament and Its World*; London: T. & T. Clark International.



en Romains 6-8, comme en 6 :3 ; 7 :1 ; 7 :14, 15, 18 ; 8 :22)<sup>718</sup>.

Outre ce rapprochement dans le cadre du corpus néotestamentaire<sup>719</sup>, il serait aussi intéressant de se demander dans quelle mesure Paul pourrait partager sa vision anthropologique avec d'autres courants de pensée en vogue à son époque<sup>720</sup>. Nous avons ainsi analysé certains rapprochements souvent établis entre la pensée paulinienne et la pensée hellénistique. Rappelons, par exemple, que, s'agissant de l'opposition paulinienne « ἔξω ἄνθρωπος » / « ἔσω ἄνθρωπος », certains commentateurs<sup>721</sup> émettent l'idée que Paul pourrait s'inspirer de l'hellénisme dans lequel on retrouve un profond dualisme marqué par l'opposition entre l'homme intérieur et l'homme extérieur. Le dualisme hellénistique, que l'on retrouve notamment dans la littérature hermétique<sup>722</sup>, conçoit en effet le corps humain (l'homme extérieur) comme étant une prison pour l'âme (l'homme intérieur), de laquelle cette dernière sera libérée à la mort de l'individu. Leenhardt<sup>723</sup> considère qu'une telle conception remonte à Platon qui affirmait que le corps (σῶμα) est un tombeau (σῆμα)<sup>724</sup> pour l'âme. Mais nous devons ici rappeler que, si de tels rapprochements avec la pensée paulinienne sont tout à fait possibles (notamment quand on pense à Romains 7 où l'« ἐγώ » se déclare prisonnier et doublement esclave), il est néanmoins nécessaire de ne pas confondre le dualisme hellénistique avec l'opposition paulinienne « ἔξω ἄνθρωπος » / « ἔσω ἄνθρωπος ». En effet, Paul se

<sup>718</sup> Voir aussi les occurrences du verbe « λογίζομαι », comme en 6 :11 (les croyants doivent se considérer, se penser, se concevoir ou se regarder comme morts au péché, et non pas le croire) ou en 8 :18.

<sup>719</sup> D'autres rapprochements dans le cadre du Nouveau Testament sont sans doute possibles, mais les similarités qu'ils supposent ne sont que des évocations plus ou moins directes de l'un ou l'autre aspect de l'anthropologie paulinienne. C'est le cas, par exemple, de Marc 7 :21, Matthieu 6 :4, 8, 18, Luc 11 :39 en ce qui concerne l'opposition « ἔξω ἄνθρωπος » / « ἔσω ἄνθρωπος ».

<sup>720</sup> Une telle question est aussi abordée dans: Engberg-Pedersen T. (1994) ed., *Paul in His Hellenistic Context*, Edinburg: T&T Clark International; id. (2005), « The Relationship with Others: Similarities and Differences Between Paul and Stoicism », *ZNW* 96, pp. 35-60.

<sup>721</sup> Voir par exemple : Reitzenstein R. (1920), *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig, p. 354; Leenhardt F.J. (1995), *L'épître de saint Paul aux Romains*, Genève, p. 111, note 4.

<sup>722</sup> Voir : *Corpus Hermeticum*, texte établi par Nock A.D. et traduit par Festugière A.-J., Les Belles Lettres, Paris, 1945. Pour les similarités avec Paul, voir notamment *Poimandres*, paragraphes 12 à 23, pages 10 à 15 du Tome 1 de l'édition précédente. Voir aussi le *Discours d'Hermès à son fils Tat sur la régénération*, de la page 200, ligne 4, à la page 202, ligne 2, Tome II de la même édition.

<sup>723</sup> Leenhardt F.J. (1995), *L'épître de saint Paul aux Romains*, Genève, p. 111, note 4.

<sup>724</sup> Platon, *Gorgias* 493a : « τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα ».

distingue de l'hellénisme sur deux points fondamentaux. Tout d'abord, nulle part chez lui on ne retrouve l'idée selon laquelle « ἔσω ἄνθρωπος » (ou l'âme) est une entité spirituelle qui survivra à la destruction du corps, tel que cela est affirmé dans l'hellénisme. Et, qui plus est, l'originalité de Paul par rapport à l'hellénisme consiste en ce qu'il ne conçoit pas la vie sans un corps et que, même après la destruction du corps dans la mort, le ressuscité sera aussi revêtu d'un corps spirituel.

Par ailleurs, nous avons aussi analysé le rapprochement souvent établi<sup>725</sup> entre l'anthropologie paulinienne et l'anthropologie dualiste de Qumran. En effet, dans la *Règle de la Communauté*, par exemple, il est dit que, selon une volonté divine, ont été placés en l'homme deux esprits, l'esprit de vérité et l'esprit de perversité, lesquels doivent s'affronter en lui jusqu'au renouvellement eschatologique de toutes choses. Paul se serait inspiré de cette opposition dans sa conception de l'opposition entre la chair et l'Esprit. Mais nous avons aussi montré<sup>726</sup> que, si de nombreux rapprochements entre Paul et Qumran sont effectivement légitimes, l'on ne saurait ignorer que l'originalité de l'anthropologie paulinienne, notamment dans l'opposition de la chair à l'Esprit, se trouve dans le fait que Christ, ou la Croix du Christ, y occupe une place centrale. C'est, en effet, en Christ, et à la Croix du Christ, que la chair a été crucifiée avec ses passions et ses désirs (Gal 5 :24), et c'est en Christ, et dans la Croix du Christ seule, que l'apôtre appelle les croyants à se glorifier (Gal 5 :13, Phil 3 :3). S'agissant de la création de l'homme nouveau et du renouvellement de toutes choses dans les textes de Qumran, l'originalité de Paul consiste, une fois de plus, en ce qu'il considère que c'est par participation à la Croix du Christ que les croyants ont eu leur « vieil homme » crucifié avec Christ (Rom 6 :6). Et c'est parce qu'ils sont devenus une même plante avec Christ par la conformité à sa mort qu'ils le seront aussi avec lui par la conformité à sa résurrection (Rom 6 :5). C'est en ce sens que Paul considère

---

<sup>725</sup> Notamment par : Kuhn K.G. (1952), « Πειρασμός - Ἀμαρτία - Σάρξ im Neuen Testament und die damit zusammenhängenden Vorstellungen », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, XLIX, pp. 200-222 ; Johnson S. (1955), "Paul and the Manuel of Discipline", *The Harvard Theological Review*, XLVIII ; Stendahl K. (1957), *The Scrolls and the New Testament*, New York ; Schulz S. (1959), "Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, LVI, pp. 155-185.

<sup>726</sup> Voir : pp. 319-323.

que c'est parce que Christ est ressuscité que les croyants peuvent triompher de la mort et de la corruptibilité de la chair (1 Cor 15 :17-18)<sup>727</sup>.

L'idée que Christ occupe une place centrale dans l'anthropologie paulinienne apparaît aussi quand on considère la comparaison souvent établie<sup>728</sup> entre la pensée paulinienne et celle de Philon, un écrivain contemporain de Paul qui, lui aussi, était imprégné de la culture hellénistique tout en ayant un arrière-plan hébraïque important. En effet, de nombreuses similarités entre les deux auteurs pourraient *a priori* conduire à penser que Paul, dans sa vision anthropologique, ne faisait que reprendre certains lieux communs répandus à son époque. C'est ainsi que nous avons analysé une des similarités les plus commentées entre Paul et Philon que l'on trouve dans la manière dont les deux auteurs opposent les deux Adam<sup>729</sup>. Nous avons montré que Paul se distingue de Philon en inversant l'ordre que celui-ci a établi entre les deux Adam<sup>730</sup> et en précisant que c'est le dernier Adam, ou le second homme, en l'occurrence Christ, qui est céleste et spirituel, en opposition au premier Adam, ou au premier homme, qui est terrestre et animal. Nous pouvons voir que la comparaison entre Paul et Philon ne fait que confirmer l'idée selon laquelle l'anthropologie paulinienne est essentiellement christocentrique<sup>731</sup>.

Enfin, rappelons que nous avons, à maintes reprises, établi des rapprochements avec des textes vétérotestamentaires, et nous avons essayé de comprendre dans quelle mesure la vision anthropologique de Paul pourrait être enracinée dans la pensée juive. De ce point de vue, le texte de 4 Esdras s'est avéré très éclairant en ce qu'il affirme répétitivement (4 Esdras 3 :7, 21, 26 ; 4 :30 et 7 : 118) que, si tous les hommes pèchent et meurent, c'est parce qu'ils participent et héritent du péché d'Adam. Il

<sup>727</sup> Voir : Daniel Gerber (2004), « La croix dans la première lettre de Paul aux Corinthiens », in *La croix. Représentations théologiques et symboliques dans le Nouveau Testament et l'Histoire*, éd. JeanMarc Prieur, Genève, pp. 11-23.

<sup>728</sup> Voir par exemple : Gélin A. (1962), *L'Homme selon la Bible*, Paris, p. 98 ; Graham J. Warne (1995), *Hebrew Perspectives on the Human Person in the Hellenistic Era : Paul and Philo*, Lewiston, pp. 35, 169-172 notamment.

<sup>729</sup> Voir : pp. 310-311.

<sup>730</sup> Voir Philon d'Alexandrie, *Sur la création du monde selon Moïse*, traduit par Runia T.D. Boston, 2001, p. 82 notamment.

<sup>731</sup> Pour étude détaillée des rapports entre la christologie et l'anthropologie paulinienne, voir par exemple: Dietzfelbinger C. (2011), *Der Sohn: Skizzen zur Christologie und Anthropologie des Paulus*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie.

apparaît tout à fait possible que des textes pauliniens comme Romains 5 :12-21 ou 1 Corinthiens 15 :21-22, 48-49 puissent partager le même courant de pensée que celui retrouvé en 4 Esdras. Mais, une fois de plus, notons que toutes les fois que Paul se réfère à Adam comme celui qui a légué le péché et la mort à toute l'humanité, c'est pour insister sur la victoire sur le péché et sur la mort qu'apporte le Christ. L'objet du discours de l'apôtre n'est pas tant de dénoncer l'humanité engluée dans le péché depuis Adam que de présenter Christ comme celui qui procure la grâce et la vie. Et la référence à Adam ne fait que, par effet de contraste, montrer l'importance de l'œuvre du Christ.

Nous avons aussi essayé de montrer la possibilité que Paul puisse s'inspirer des Psaumes dans sa conception du plan divin pour la justification de l'humanité. Une telle hypothèse nous a permis de préciser que Paul conçoit la justification comme délivrance et glorification du croyant. Il nous semble, en effet, que Paul lit les Psaumes davidiques dans une perspective téléologique selon laquelle les paroles du psalmiste espérant, réclamant et annonçant justice pour le malheureux devaient trouver leur plein accomplissement avec l'avènement du Christ. Nous voyons donc que, au-delà de la signification de la justification chez Paul, ces rapprochements avec les textes vétérotestamentaires font apparaître que, une fois de plus, Christ constitue le centre de la pensée paulinienne. Finalement, ne faudrait-il pas considérer ce que nous appelons l'anthropologie paulinienne comme n'étant qu'une des dimensions de la christologie paulinienne ?

## Bibliographie

### Littérature primaire

- *Augustine. Concerning the City of God Against the Pagans*, tr. Bettenson H. (1984), Harmondsworth, Penguin Books.
- Aristote. *The Complete Works*, ed. Barnes J. (1984), Princeton, Princeton University Press.
- *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, eds. Kittel R., Elliger K., Rudolph W., Weil G.K., (1968), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- *Corpus Hermeticum*, texte établi par Nock A.D. et traduit par Festugière A.-J. (1945), Paris, Les Belles Lettres.
- *Epictetus. The Discourses as Reported by Arian, the Manual, and Fragments*, traduit par Oldfather W.A. (1925), Cambridge, Harvard University Press.
- *Midrash Rabbah: Genesis*, eds. Freedman H., Simon M. (1939), London, Soncino.
- *Novum Testamentum Graece*, 27<sup>ème</sup> éd., Nestle E., ALand K. (1993), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- *Philo of Alexandria*, tr. Colson F.H. (1962), Cambridge, Harvard University Press.
- Platon. *Oeuvres complètes*, tr. Robin L. (1950), Paris, Gallimard.
- Quintilian. *Institutio Oratoria*, tr. Butler H. E. (1922), Cambridge, Harvard University Press.
- *Septuaginta*, éd. Rahlfs A. (1965), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- *The Dead Sea Scrolls Scriptures*, tr. Gaster T.H. (1976), Garden City, Doubleday.
- *The Old Testament Pseudepigrapha*, tr. Shutt R.J.H. (1985), Garden City, Doubleday.
- *Traduction œcuménique de la Bible (TOB)*, (1975), Paris, Cerf.

## Littérature secondaire

### Articles et contributions à des collectifs

- Aletti J.-N. (1990), « La présence d'un modèle rhétorique en Romains. Son rôle et son importance », *Bib* 71, pp. 1-24.
- (1992), « La *dispositio* rhétorique dans les épîtres pauliniennes », *NTS* 38, pp. 385-401.
- (1997), « The Rhetoric of Romans 5-8 », in *The Rhetorical Analysis of Scripture: Essays from the 1995 London Conference*, eds. Porter S.E., Olbricht T.H., JSNTsup 146, Sheffield: Sheffield Academic Press, pp. 294-308.
- (1998), « La loi sainte au service du péché », in id. *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains*, Paris: Cerf, pp. 136-165.
- (2002), « Rm 7.7–25 encore une fois: enjeux et propositions », *NTS* 48, pp. 358-376.
- Aune D.E. (1991), « Romans as a Logos Protreptikos », in *The Romans Debate*, ed. Donfried K. P., Minneapolis: Augsburg, pp. 278-296.
- Banks R. (1979), « Romans 7:25a: An Eschatological Thanksgiving? », *ABR* 26, pp. 34-42.
- Barrett C.K. (1986), « Boasting (*καυχᾶσθαι, κτλ.*) in the Pauline Epistles », in *L'apôtre Paul : personnalité, style et conception du ministère*, éd. Vanhoye A., BETL 73, Leuven: Leuven University Press, pp. 363-368.
- Bartsch, H.W. (1972), « The Historical Situation of Romans », *Encounter, Creative Theological Scholarship* 33, pp. 329-338.
- Betz H.D. (2000), « The Concept of the 'Inner Human Being' (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) in the Anthropology of Paul », *NTS* 46, pp. 315-341.
- Blanck J. (1976), « Gesetz und Geist », in *The Law of the Spirit in Rom 7 and 8*, ed. Lorenzi L., (Monographic series of "Benedictina": Biblical-ecumenical section, 1), Rome: Saint Paul's Abbey, pp. 73-100.

- Boman Th. (1975), « Die dreifache Würde des Völkerapostels », *ST* 29, pp. 63-69.
- Bornkamm G. (1969), « Baptism and the New Life in Paul : Romans 6 », in id. *Early Christian Experience*, London: SCM Press, pp. 71-86.
- (1969), « Sin, Law and Death: An Exegetical Study of Romans 7 », in id. *Early Christian Experience*, London: SCM Press, pp. 87-104.
- (1977), « The Letter to the Romans as Paul's Last Will and Testament », in *The Romans Debate*, ed. Donfried K.P., Minneapolis: Augsburg, pp. 16-28.
- Bultmann R. (1947), « Glossen in Römerbrief », *TLZ* 72, pp. 197-202.
- (1964), « DIKAIOSYNĒ THEOU », *JBL*, 83, pp. 12-16.
- Burkert W. (1999), « Towards Plato and Paul: The 'Inner' Human Being », in *Ancient and Modern Perspectives on the Bible and Culture: Essays in Honor of Hans Dieter Betz*, ed. Collins A.Y., Atlanta: Scholars Press, pp. 59-82.
- Byrne B. (1981), « Living Out the Righteousness of God: The Contribution of Rom 6: 1-8:13 to the Understanding of Paul's Ethical Presuppositions », *CBQ* 43, pp. 557-581.
- Campbell D.A. (1994), « Determining the Gospel through Rhetorical Analysis in Paul's Letter to the Roman Christians », in *Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N. Longenecker*, eds. Jervis L.A., Richardson P., JSNTsup 108, Sheffield: Sheffield Academic Press, pp. 318-320.
- (2012), « An Apocalyptic Rereading of "Justification" in Paul: Or, an overview of the argument of Douglas Campbell's "The Deliverance of God" », *Exp Tim* 123, pp. 382-393.
- Campbell, W. S. (1974), « Why Did Paul Write Romans ? », *ExpTim* 85, pp. 264-269.
- Cuvillier. (2004), « La temporalité chez Paul », in *Paul. Une théologie en construction*, eds. Dettwiler A., Kaestli J.-D., Marguerat D., Genève: Labor et Fides, pp. 215-224.
- Donfried K. P. (1977), « False Presuppositions in the Study of Romans », in

- The Romans Debate*, ed. Donfried K. P., Minneapolis: Augsburg, pp. 127-129.
- Drane J. W. (1980), « Why Did Paul Write Romans », in *Pauline Studies: Essays to Professor F. F. Bruce on his 70th Birthday*, eds. Hagner D., Harris M., Grand Rapids: Eerdmans, pp. 208-227.
  - Dunn J. D.G. (1975), « Rom 7:14-25 in the Theology of Paul », *TZ* 31, pp. 257-275.
  - (1982), « Salvation Proclaimed : VI. Romans 6 :1-11 : Dead and Alive », *ExpTim* 93, pp. 259-264.
  - (1983), « The New Perspective on Paul », *BJRL* 65, pp. 95-122.
  - (1987), « Paul's Epistle to the Romans: An Analysis of Structure and Argument », *ANRW* 2.25.4, 1987, pp. 2842-2890.
  - Duchrow U. (1983), "Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre", *Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft* 25, pp. 59-136.
  - Earnshaw J.E. (1994), « Reconsidering the Marriage Analogy in Romans 7:1-4 », *NTS* 40, pp. 68-88.
  - Engberg-Pedersen T. (2005), « The Relationship with Others: Similarities and Differences Between Paul and Stoicism », *ZNW* 96, pp. 35-60.
  - Espy J. (1985), « Paul's "Robust Conscience" Reexamined », *NTS* 31, pp. 168-175.
  - Feuillet A. (1970), « Les attaches bibliques des antithèses pauliniennes dans la première partie de l'épître aux Romains (1-8) », in *Mélanges bibliques en hommages au R.P. Bédard Rigaux*, éd. Descamps A., de Halleux A., Paris : Duculot, pp. 323-349.
  - (1970), « Le règne de la mort et le règne de la vie (Rom V, 12-21) », *RB* 77, pp. 481-521.
  - Fraikin D. (1986), « The Rhetorical Function of the Jews in Romans », in *Paul and the Gospels. Vol. 1 of Anti-Judaism in Early Christianity*, ed. Richardson P., Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, pp. 91-105.



- Gaventa B.R. (2004), « The Cosmic Power of Sin in Paul's Letter to the Romans: Toward a Widescreen Edition », *Interpretation* 58, pp. 22-40.
- Gerber D. (2004), « La croix dans la première lettre de Paul aux Corinthiens », in *La croix. Représentations théologiques et symboliques dans le Nouveau Testament et l'Histoire*, éd. Jean Marc Prieur, Genève: Labor et Fides, Actes et recherches, pp. 11-23.
- Grappe C. (2002), « Qui me délivrera de ce corps de mort? L'esprit de vie! Romains 7, 24 et 8, 2 comme éléments de typologie adamique », *Bib* 83, pp. 481-492.
- Grossouw W.K. (1964), « De verscheurde mens van Romeinen zeven », in *Vriendengave. Berdadus Kardinaal Alfrink aangeboden*, Utrecht, pp. 68-80.
- Gundry R. (1980), « The Moral Frustration of Paul before his Conversion: Sexual Lust in Romans 7:7-25 », in *Pauline Studies: Essays to Professor F. F. Bruce on his 70th Birthday*, eds. Hagner D., Harris M., Grand Rapids: Eerdmans, pp. 228-245.
- Hays R.B. (1980), « Psalm 143 and the Logic of Romans 3 », *JBL* 99, 107-115.
- Hays R.B., (1985), « 'Have We Found Abraham to Be Our Forefather according to the Flesh?' A Reconsideration of Romans 4:1 », *NovT* 27, pp. 76-98.
- Holland G.S. (1999), « The Self Against the Self in Romans 7.7-25 », in *The Rhetorical Interpretation of Scripture*, ed. Porter S.E., JSNTsup 180, Sheffield: Sheffield Academic Press, pp. 269-271.
- Horsley R.A. (1998), « Paul and Slavery: A Critical Alternative to Recent Readings », in *Semeia 83/84: Slavery in Text and Interpretation*, pp. 153-202.
- Jeremias J. (1933), « ἄνθρωπος, ἄνθρώπινος », *TWNT* 1, pp. 365-367.
- Jervell, J. (1977), « The Letter to Jerusalem », in *Romans Debate*, ed. Donfried K. P., Minneapolis: Augsburg, pp. 61-74.
- Jewett R. (1991), "Following the Argument of Romans." In *The Romans Debate*, ed. Donfried K. P., Minneapolis: Augsburg, pp. 265-277.

- (2004), « The Question of the ‘Apportioned Spirit’ in Paul’s Letters », in *The Holy Spirit and Christian Origins : Essays in Honor of James D. G. Dunn*, eds. Stanton G.N., Longenecker B.W., Barton S.C., Grand Rapids: Eerdmans, pp. 193-206.
- Johnson S. (1955), « Paul and the Manuel of Discipline », *HTR*, 48, pp. 157-165.
- Karris R.J. (1977), « Romans 14:1-15:13 and the Occasion of Romans », in *The Romans Debate*, ed. Donfried K. P., Minneapolis: Augsburg, pp. 75-99.
- Käsemann E. (1969), « The Spirit and the Letter », in id. *Perspectives on Paul*, Philadelphia: Fortress Press, pp. 136-168.
- (1970), « Gottesdienst im Alltag der Welt. Zu Römer 12? », in id. *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 165-171.
- (1971), « The Faith of Abraham in Romans 4 », in id. *Perspectives on Paul*, Philadelphia, pp. 79-101.
- Kaye, B. (1976), « ”To the Romans and Others” Revisited », *NovT* 18, pp. 37-77.
- Klein G. (1977), « Paul’s Purpose in Writing the Epistle to the Romans », in *The Romans Debate*, ed. Donfried K. P., Minneapolis: Augsburg, pp. 29-43.
- Kuhn K.G. (1952), « Πειρασμός - Ἄμαρτία - Σάρξ im Neuen Testament und die damit zusammenhängenden Vorstellungen », *ZTK*, 59, pp. 200-222.
- Luz U. (2004), « Paul as a Mystic », in *The Holy Spirit and Christian Origins : Essays in Honor of James D. G. Dunn*, eds. Stanton G.N., Longenecker B.W., Barton S.C., Grand Rapids: Eerdmans, pp. 131-143.
- Lyall F. (1970), « Roman Law in the Writings of Paul: The Slave and the Freedman », *NTS* 17, pp. 73-79.
- Lyonnet S. (1962), « “Tu ne convoiteras pas” (Romans VII.7) », *Neotestamentica et Patristica*, Novum Testamentum Supplements 6, Leiden, Brill, pp. 157-165.

- (1963), « L'histoire du salut selon le chapitre 7 de l'épître aux Romains », *Bib* 43, pp.130-142.
- Malherbe A.J. (1989), « *Mè Genoito* in the Diatribe and Paul », in id. *Paul and the Popular Philosophers*, Minneapolis: Augsburg, pp. 25-33.
- Marguerat D. (1996), « La mystique de l'apôtre Paul », in *Paul de Tarse. Congrès de l'ACFEB Strasbourg, 1995*, éd. Schlosser J., Paris: Cerf, pp. 79-97.
- Marksches C. (1994), « Die platonische Metapher vom 'inneren Menschen' : eine Brücke zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie », *IJCT* 105, pp. 3-18.
- (1996), « Innerer Mensch », *RAC* 18, pp. 266-312.
- Martyn, J.L. (2003), « Nomos plus Genitive Noun in Paul: The History of God's Law », in *Early Christianity and Classical Culture: Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, eds. Fitzgerald J.T., Olbricht T.H., White L. M., Leiden: Brill, pp. 575-587.
- Mauss M. (1925), « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Année sociologique, nouvelle série* I, 1923-1924, pp. 30-186.
- Meyer P. (1980), « Romans 10 :4 and the End of the Law », in *The Divine Helmsman : Studies on God's Control of Human Events, Presented to L. H. Silberman*, eds. Silberman L. H., Crenshaw J.L., Sandmel S., New York : KTAV Publishing House, pp. 59-78.
- Moo D. (1986), « Israël and Paul in Romans 7-12 », *NTS* 32, pp. 122-135.
- Moravcsik J.M.E. (1981), « How Words Get their Meanings? » *Journal of Philosophy* 78, pp. 5-24.
- Morris T.F. (1987), « Law and the Cause of Sin in the Epistle to the Romans », *HeyJ* 28, pp. 285-291.
- Moule C.F.D. (1970), « Death 'to Sin', 'to Law' and 'to the World' : A Note on Certain Datives », In *Mélanges bibliques en hommages au R.P. Bédarix*, éd. Descamps A., de Halleux A., Paris : Duculot, pp. 367-375.

- Niederwimmer K. (1964), « Das Gebet des Geistes, Röm. 8, 26 f. », *TZ* 20, pp. 257-259.
- Potterie (de la) I. (1976), « Le chrétien conduit par l'Esprit dans le cheminement eschatologique (Romains 8 : 14) », in *The Law of the Spirit in Romans 7 and 8*, ed. Lorenzi L., Monographic series of "Benedictina" : Biblical-ecumenical section, 1, Rome: Saint Paul's Abbey, pp. 210-215.
- Quek S.-H. (1980), "Adam and Christ according to Paul", in *Pauline Studies: Essays to Professor F. F. Bruce on his 70th Birthday*, eds. Hagner D., Harris M., Grand Rapids: Eerdmans, pp. 67-79.
- Refoulé F. (1987), « Unité de l'épître aux Romains et histoire du salut », *RSPT* 71, pp. 219-242.
- Rollins W.G. (1987), « Greco-Roman Slave Terminology and Pauline Metaphors of Salvation », in *Society of Biblical Literature Seminar Papers 1987*, ed. Richards K.H., Atlanta: Scholars Press, pp. 100-110.
- Salles C. (1996), « L'épistolographie hellénistique et romaine », in *Paul de Tarse. Congrès de l'ACFEB Strasbourg, 1995*, éd. Schlosser J., LeDiv 165, Paris : Cerf, pp. 79-97.
- Schlatter A. (1918), « Herz und Gehirn im ersten Jahrhundert », in *Studien zur Systematischen Theologie*, eds. Haering T., Traub F., Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 86-94.
- Schneider B. (1953), « The Meaning of St. Paul Antithesis 'The Letter and the Spirit' », *CBQ* 15, pp. 163-207.
- Schnelle U. (2001), « Transformation und Partizipation als Grundgedanken paulinischer Theologie », *NTS* 47, pp. 58-75.
- Schreiner T. (1989), « The Abolishment and the Fulfillment of the Law in Paul », *JSNT* 35, pp. 47-74.
- Schulz S. (1959), « Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus », *ZTK*, 56, pp. 155-185.
- Schweizer E. (1967-1968), « Dying and Rising with Christ », *NTS* 14, pp. 1-14.

- Segal A.F. (1986), « Romans 7 and the Jewish Dietary Law », in *SR* 15, pp. 361-374.
- Shogren M.J. (2000), « The Wretched Man of Romans 7: 14-25 as Reductio ad absurdum », *EvQ* 72, pp. 119-134.
- Sjöberg E. (1968), « πνεῦμα, πνευματικός ... in Palestinian Judaism », *TDNT* 6, pp. 381-382.
- Soards M.L. (1985), « The Righteousness of God in the Writings of the Apostle Paul », *BTB* 15, pp. 104-109.
- (1987), “Käsemann’s ‘Righteousness’ Reexamined”, *CBQ* 49, pp. 264-269.
- Stendahl K. (1976a) “Paul Among Jews and Gentiles”, in id. *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays*, Philadelphia: Fortress Press, pp. 1-77.
- (1976b), “The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West”, in id. *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays*, Philadelphia: Fortress Press, pp. 78-96.
- Stowers S.K. (1988), « The Diatribe », in *Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres*, ed. Aune D.E., Sources for Biblical Study 21, Atlanta: Scholars Press, pp. 76-77.
- Thielman F. (1993), « The Story of Israël and the Theology of Romans 5-8 », in *Society of Biblical Literature Seminar Papers 1993*, ed. Lovering E.H., Atlanta: Scholars Press, pp. 227-249.
- Thompson R.W. (1986), « Paul’s Double Critique of Jewish Boasting: A Study of Rom 3,27 in Its Context », *Bib* 67, pp. 520-531.
- Toit (du) A.B. (1989), « Persuasion in Rm 1: 1-17 », *BZ* 33, pp. 192-209.
- Vergote A. (1971), « Apport des données psychanalytiques à l'exégèse. Vie, loi et clivage du Moi dans l'épître aux Romains 7 », in *Exégèse et Herméneutique*, eds. Barthes R., Beauchamp P., Parole de Dieu, Paris: Seuil, pp. 109-173.
- Vos G. (1980), « The Eschatological Aspect of the Pauline conception of the Spirit », in *Redemptive History and Biblical Interpretation*, eds. Richard B., Gaffin Jr., Phillipsburg : Presbyterian & Reformed Publishing, pp. 91-125.

- Vouga F. (1988), « Romains 1:18-3:20 comme narratio », in *La Narration. Quand le récit devient communication*, éd. Bühler P., Habermacher J.-F., Lieux théologiques 12, Genève : Labor et Fides, pp. 147-161.
- Wasserman E. (2007), « The Death of the Soul in Romans 7: Revisiting Paul's Anthropology in Light of Hellenistic Moral Psychology », *JBL* 126, pp. 793-816.
- Wedderburn A.J. (1978), « Adam in Paul's Letter to the Romans », in *Studia Biblica* 3, Sheffield, JSOT Press, pp. 413-430;
- (1985), « Some Observations on Paul's Use of the Phrases 'in Christ' and 'with Christ' », *JSNT* 25, pp. 83-97.
- Westerholm S. (2006), « Paul's Anthropological 'Pessimism' in Its Jewish Context », in *Divine and Human Agency in Paul and its Cultural Environment*, ed. Barclay J.M.G., Gathercole S.J., Library of New Testament Studies 335, London : T & T Clark International, pp. 71-98.
- Westermann W.L. (1948), « The Freed Man and the Slaves of God », in *Proceedings of the American Philosophical Society* 92, pp. 56-64.
- White J.L. (1988), « Ancient Greek Letters », in *Greco-Roman Literature and the New Testament. Selected Forms and Genres*, Sources for Biblical Studies 21, ed. Aune D.E., Atlanta, Scholars Press, pp. 85-105.
- Wiefel W. (1977), « The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Romans Christianity », in *The Romans Debate*, ed. Donfried K. P., Minneapolis: Augsburg, pp. 100-119.
- Wildeboer G. (1902), « Die älteste Bedeutung des Stammes *sdq* », *ZAW* 22, pp. 167-169.
- Williams S.K. (1980), « The Righteousness of God in Romans », *JBL* 99, pp. 241-290.
- Wright N.T. (1999), « New Exodus, New Inheritance: the Narrative Substructure of Romans 3-8 », in *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday*, eds. Sodelund S. K., Wright N.T., Grand Rapids: Eerdmans, pp. 26-35.

- (2001), « The Shape of Justification », <http://www.thepaulpage.com/Shape.html>.
- Wuellner W. (1976), « Paul Rhetoric of Argumentation in Romans. An Alternative to the Donfried-Karris Debate over Romans », in *The Romans Debate*, ed. Donfried K. P., Minneapolis: Augsburg, pp. 152-174.
- Ziesler J.A. (1988), « The Role of the Tenth Commandment in Romans 7 », *JSNT* 33, pp. 41-56.

### Livres

- Adams E. (2000), *Constructing the World: A Study in Paul's Cosmological Language*, Edinburg: T. & T. Clark International (Studies of the New Testament and its World).
- (2007), *The Stars Will Fall From Heaven: Cosmic Catastrophe in the New Testament and Its World*; London: T. & T. Clark International (Library of New Testament Studies 347).
- Aletti J.-N. (1991), *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris: Seuil (Parole de Dieu).
- (1998), *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains*, Paris: Cerf (LeDiv 173).
- Allo E.B. (1937), *Saint Paul, Seconde Epître aux Corinthiens*, Paris: Lecoffre (Études bibliques).
- Ashton J. (2000), *The Religion of Paul the Apostle*, London, Yale University Press.
- Assmann J., Stroumsa G.G. (1999) eds., *Transformation of the Inner Self in Ancient Religions*, Leiden: Brill (Studies in the History of Religions 83).
- Aune D.E. (1987), *The New Testament in its Literary Environment*, Philadelphia: Westminster John Knox Press (Library of Early Christianity).
- Bachmann P. (1909), *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, Leipzig: A. Deichert (Kommentar zum Neuen Testament 8).

- Badenas R. (1985), *Christ, the End of the Law. Romans 10 :4 in Pauline Perspective*, Sheffield: Sheffield Academic Press (JSNTSup 10).
- Barclay W. (1957), *The Letter to the Romans*, Philadelphia: Westminster John Knox Press (The New Daily Study Bible).
- Barr J. (1961), *The Semantic of Biblical Language*, Oxford: Oxford University Press.
- Barrett C.K. (1957), *A Commentary on the Epistle to the Romans*, New York: Harper & Row (Harper's New Testament Commentaries).
- Bartchy S. (1973), *First-Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians 7:21*, Missoula: Scholars Press (SBLDS 11).
- Barth K. (1933), *The Epistle to the Romans*, London: Oxford University Press.
- Bauer, W., Arndt W.F., Gingrich, Danker F.W. (1979), *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago: University of Chicago Press.
- Baur F.C. (1876), *Paul the Apostle of Jesus Christ: His Life and Works, and His Epistles and Doctrine: A Contribution to a Critical History of Primitive Christianity*, London: Williams & Norgate.
- Becker J. (1989), *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Beker J.C. (1980), *Paul the Apostle : The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia: Fortress Press.
- Belleville L.L. (1996), *2 Corinthians*, Leicester: InterVarsity Press (The IVP New Testament Commentaries 8).
- Bénétreau S. (1996), *L'épître de Paul aux Romains*, Vaux-sur-Seine: Edifac (Commentaire évangélique de la Bible 17).
- Best E. (1967), *The Letter of Paul to the Romans*, Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Bible Commentaries on the New Testament).
- Black M. (1973), *Commentary on Romans*, Grand Rapid: Eerdmans (New Century Bible Commentary).
- Blass F., Debrunner F. (1961), *A Greek Grammar of the New Testament and*



*Other Early Christian Literature*, Chicago: University of Chicago Press.

- Boer (de) M.C. (1988), *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5*, Sheffield: Sheffield Academic Press (JSNTsup 22).
- Boice J.M. (1992), *Romans, Volume 2: The Reign of Grace, Romans 5:1-8:39*, Grand Rapids: Baker Book House (An Expository Commentary).
- Bömer F. (1958), *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, Wiesbaden, Steiner (Akademie der Wissenschaften und der Literatur; Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Jahrgang 1957. Nr 7).
- Bornkamm G. (1969), *Early Christian Experience*, London: SCM Press (New Testament Library).
- Bourdieu P. (1992), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris: Seuil (Libre Examen - Politique).
- Brakke D.M.L.S., Weitzmann S. (2005), *Religion and the Self in Antiquity*, Bloomington: Indiana University Press.
- Brunner E. (1938), *The Letter to the Romans. A Commentary*, Philadelphia: Westminster John Knox Press.
- Bultmann R. (1910), *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- (1951), *Theology of the New Testament*, New York: Charles Scribner's Sons.
- (1967), *The Old and New Man in the Letters of Paul*, Richmond, Westminster John Knox Press.
- Burton K.A. (2000), *Rhetoric, Law and the Mystery of Salvation in Romans 7:1-6*, New York: Edwin Mellen Press.
- Byrne B. (1979), 'Sons of God' – Seed of Abraham'. *A Study of the Idea of Sonship of God of All Christians in Paul Against the Jewish Background*, Rome: Pontifical Biblical Institute (AnBib 83).
- Byron J. (2003), *Slavery Metaphor in Early Judaism and Pauline Christianity: A Traditional-Historical and Exegetical Examination*, Tübingen: Mohr

Siebeck (WUNT II. 162).

- Campbell A.D. (2009), *The Deliverance of God: An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Carter T.L. (2002), *Paul and the Power of Sin: Redefining 'Beyond the Sale'*, Cambridge: Cambridge University Press (SNTSMS 115).
- Clark A.B.R. (1993), *Delight for a Wretched Man: Romans 7 and the Doctrine of Sanctification*, Darlington: Evangelical Press.
- Clark D. L. (1957), *Rhetoric in Greco-Roman Education*, New York: Columbia University Press.
- Cranfield C.E.B. (1975), *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Edinburgh: T. & T. Clark International (ICC).
- Dahl N. A. (1977), *Studies in Paul: Theology for the Early Christian Christian Mission*, Minneapolis: Augsburg.
- Daube D. (1956), *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London: The Athlone Press.
- Davies W.D. (1980), *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, Philadelphia: Fortress Press.
- Deissmann A. (1975), *Light From the Ancient East: The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of The Greco-Roman World*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Dietzfelbinger C. (2011), *Der Sohn: Skizzen zur Christologie und Anthropologie des Paulus*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie (Biblich-theologische Studien 118).
- Dodd C. H. (1932), *The Epistle of Paul to the Romans*, London: Hodder and Stoughton (Moffatt New Testament Commentary).
- Dodson R. (2008), *The "Powers" of Personification: Rhetorical Purpose in the Book of Wisdom and the Letter to the Romans*, New York: Walter de Gruyter (BZNTW 161).
- Dunn J.D.G. (1988), *Romans 1-8*, Dallas: Word Books (World Biblical

Commentary 38a).

- (1998), *The Theology of Paul the Apostle*, London: T & T Clark International.
- Dupont J. (1957), *Σὸν Χριστῶ, L'union avec Christ suivant Paul*, Paris: Desclée de Brouwer.
- Durkheim E. (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF.
- Elliott N. (1990), *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism*, Sheffield: JSOT Press (JSNTsup 45).
- Engberg-Pedersen T. (2010), *Cosmology and Self in the Apostle Paul : The Material Spirit*, Oxford: Oxford university Press.
- (1994) ed., *Paul in His Hellenistic Context*, Edinburg: T & T Clark International.
- Fee G.D. (1994), *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*. Peabody: Hendrickson Publishers.
- Fitzmyer J. A. (1993), *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, Garden City: Doubleday (AB 33).
- Franzmann M. H. (1968), *Concordia Commentary: Romans*, St. Louis: Concordia Publishing House.
- Fuchs E. (1949), *Die Freiheit des Glauben. Römer 5-8 ausgelegt*, Munich: Kaiser (BevT 14).
- Gale H. M. (1964), *The Use of Analogy in the Letters of Paul*, Philadelphia, Westminster John Knox Press.
- Garlington D.B. (1994), *Faith, Obedience and Perseverance. Aspects of Paul Letter to the Romans*, Tübingen: Mohr Siebeck (WUNT 79).
- Gélin A. (1962), *L'homme selon la Bible*, Paris: Ligel (Foi vivante 75).
- Giblin C.H. (1970), *In Hope of God's Glory: Pauline Theological Perspectives*, New York: Herder and Herder.
- Godet F. (1883), *Commentary on St Paul's Epistle to the Romans*, New York: Funk & Wagnalls.

- Gremer H. (1899), *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen*, Gütersloh: Bertelsmann.
- Gundry R.H. (1987), *Soma in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press (SNTSMS 25).
- Gutbrod W. (1934), *Die paulinische Anthropologie*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Heckel T.K. (1993), *Der innere Mensch. Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs*, Tübingen: Mohr Siebeck (WUNT II. 53).
- Hill D. (1967), *Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms*, Cambridge: Cambridge University Press (SNTSMS 5).
- Hübner H. (1984), *Law in Paul's Thought*, Edinburgh: T. & T. Clark International.
- Jewett R. (1971), *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden: Brill (AGJU 10).
- (1979), *A Chronology of Paul's Life*, Philadelphia: Fortress Press.
- (2007), *Romans. A Commentary*, Minneapolis: Fortress Press (Hermeneia).
- Johnson L.T. (1997), *Reading Romans: A Literary and Theological Commentary*, New York: Crossroad Publishing.
- Kant E. (1964), *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Paris: Vrin (Textes philosophiques).
- Käsemann E. (1969), *New Testament Questions of Today*, Philadelphia: Fortress Press.
- (1969), *Perspectives on Paul*, Philadelphia: Fortress Press.
- (1980), *Commentary on Romans*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Kaye B.N. (1979), *The Thought Structure of Romans With Special Reference to Chapter 6*, Austin: Scholars Press.
- Keesmaat S.C. (1999), *Paul and his Story: (Re)-interpreting the Exodus Tradition*, Sheffield: Sheffield Academic Press (JSNTsup 181).

- Kennedy G.A. (1963), *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton: Princeton University Press.
- (1984), *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Charlotte: University of North Carolina Press.
- Kooten G.H. van (2003), *Paul's Anthropology in Context*, Tübingen: Mohr Siebeck (WUNT II. 171).
- Kümmel W.G. (1929), *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig: Hinrichs (UNT 17).
- (1975), *Introduction to the New Testament*, London: SCM Press.
- Kuss O. (1963), *Der Römerbrief*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Lagrange M.-J. (1950), *Saint Paul : Épître aux Romains*, Paris: Gabalda (Études bibliques).
- Lambrecht J. (1992), *The Wretched "I" and Its Liberation, Paul in Romans 7 and 8*, Louvain: Peeters Press (Louvain theological and pastoral Monographs, 14).
- Lévi-Strauss C. (1958), *Anthropologie structurale*, Paris: Plon.
- Liddell H.G., Scott R. (1883), *Greek English Lexicon*, New York: Harper & Brothers.
- Leenhardt F.J. (1995), *L'épître de Saint Paul aux Romains*, Genève: Labor et Fides (CNT. Deuxième série 6).
- Légasse S. (2000), *L'épître de Paul aux Galates*, Paris: Cerf (LeDiv Commentaires 9).
- Lensky R.C.H. (1961), *The Interpretation of St Paul's Epistle to the Romans*, Minneapolis: Augsburg.
- Leon Harry J. (1960), *The Jews of Ancient Rome*, Philadelphia: Jewish Publication of America.
- Lewis C.S. (1958), *The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition*, New York: Oxford Paperback.
- Lietzmann H. (1923), *An die Konrinther I-II*, Tübingen: Mohr Siebeck (HNT

- 9).
- (1933), *An die Römer*, Tübingen, Mohr Siebeck (HNT 8).
  - Loane M. (1968), *The Hope of Glory: An Exposition of the Eighth Chapter in the Epistle to the Romans*, London: Hodder and Stoughton.
  - Longenecker R.N. (1964), *Paul: Apostle of Liberty*, New York: Harper & Row.
  - Longenecker B.W. (1998), *The Triumph of Abraham's God: The Transformation of Identity in Galatians*, Nashville: Abingdon Press.
  - Lorenzi L. (1974), *Battesimo e Giustizia in Rom 6 e 8*, Roma: Abbazia S. Paolo fuori le mura (Monographie Series of "Benedictina", Biblical – ecumenical Section, 2).
  - (1976) ed., *The Law of the Spirit in Romans 7 and 8*, Roma: Abbazia S. Paolo fuori le mura (Monographie Series of "Benedictina", Biblical – ecumenical Section, 1).
  - Lüdemann H. (1872), *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre. Nach den vier Hauptbriefen*, Kiel: Toeche.
  - Luther M. (1954), *Commentary on the Epistle to the Romans*, Grand Rapids: Kregel Publications.
  - Martin D.B. (1990), *Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*, New Heaven/London: Yale University Press.
  - Martin R.P. (1981), *Reconciliation: A Study of Paul's Theology*, Atlanta: Westminster John Knox Press.
  - Marxsen W. (1968), *Introduction to the New Testament: An Approach to Its Problems*, Philadelphia/Oxford: Fortress Press/Basil Blackwell.
  - McGrath A.E. (1986), *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification, vol. I, From the Beginnings to 1500*, London: Cambridge University Press.
  - Meeks W. A. (1983), *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Heaven/London: Yale University Press.

- Metzger B.M (1971), *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London: United Bible Societies.
- Michel O. (1978), *Der Brief an die Römer*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (KEKNT).
- Middendorf M.P. (1997), *The I in the Storm. A Study of Romans 7*, Saint Louis: Concordia Academic Press.
- Minear P. S. (1971), *The Obedience of Faith*, London: SCM.
- Moffatt J. (1935), *A New Translation of the Bible, Containing the Old and New Testaments*, New York: Harper & Row.
- Moo D. (1991), *Romans 1-8*, Chicago. Moody (Wycliffe Exegetical Commentary).
- Morris L. (1988), *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Murphy-O'Connor J. (1994), *Paul et l'art épistolaire*, Paris: Cerf (Les Études annexes de la Bible de Jérusalem).
- Murray J. (1959), *The Epistle to the Romans: The English Text with Introduction, Exposition and Notes*, Grand Rapids: Eerdmans (NICNT).
- Norden E. (1898), *Die Antike Kunstprosa*, Leipzig: Teubner.
- Nygren A. (1944), *Commentary on Romans*, Philadelphia: Fortress Press.
- Ogg G. (1968), *The Chronology of the Life of Paul*, London: Epworth Press.
- Pate C.M. (1995), *The End of the Age Has Come: The Theology of Paul*, Grand Rapids: Zondervan.
- Philippi A. (1896), *Kommentar über den Brief Pauli an die Römer*, Frankfurt: Heyder & Zimmer.
- Piper J. (2007), *The Future of Justification: A Response to N.T. Wright*, Wheaton: Crossway.
- Pitta A. (2001), *Lettera ai Romani*, Milano: Edizioni Paoline.
- Plummer A. (1915), *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians*, Edinburg: T. & T. Clark International (ICC).

- Räisänen H. (1986), *Paul and the Law*, Philadelphia: Fortress Press (WUNT 29).
- Ramsay, W. M. (1895), *St. Paul the Traveler and the Roman Citizen*, Grand Rapids: Baker Book House.
- (1906), *Pauline and other Studies*, New York: A. C. Armstrong.
- Reitzenstein R. (1920), *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig: Teubner.
- Reumann J. (2008), *Philippians: A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven and London: Yale University Press (AB 33b).
- Rhys H. (1961), *The Epistle to the Romans*, New York: Macmillan.
- Ridderbos H. (1966), *Paul : An Outline of His Theology*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Robinson H.W. (1958), *The Christian Doctrine of Man*, Edinburg: T & T Clark International.
- Robinson J.A.T. (1979), *Wrestling with Romans*, Philadelphia: Westminster John Knox Press.
- Romanello S. (2000), *Una legge buona ma impotente. Analisi retorico-letteraria di Rm 7,7-25 nel suo contesto*, Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna.
- Sanday W. & Headlam A. (1920), *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, New York: Charles Scribners Sons (ICC).
- Sanders E.P. (1977), *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Philadelphia: Fortress Press.
- (1983), *Paul, the Law and the Jewish People*, London: SCM Press.
- Schmoller A (1973), *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Stuttgart: Württembergisch Bibelanstalt, 15. Auflage.
- Schneider G., Balz H., (1991), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Schütz R. (1920), *Der parallele Bau der Satzglieder im Neuen Testament und*



*seine Verwertung für die Textkritik und Exegese*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Schweitzer A. (1931), *The Mysticism of Paul the Apostle*, London: A. & C. Black.
- Scott J.M. (1992), *Adoption as Sons of God. An Exegetical Investigation into the Background of ΥΙΟΘΕΣΙΑ in the Corpus Paulinum*, Tübingen: Mohr Siebeck (WUNT 48).
- Seemuth, D.P. (2005), *Romans*, Nashville: Thomas Nelson (Spirit-Filled Life New Commentary Series).
- Song C. (2004), *Reading Romans as a Diatribe*, New York: Peter Lang (Studies in Biblical Literature 59).
- Sorabji R. (2006), *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Oxford: Clarendon.
- Stacey W.D. (1956), *The Pauline View of Man in Relation to its Judaic and Hellenistic Backgrounds*, London: Macmillan.
- Stendahl K. (1957), *The Scrolls and the New Testament*, New York: Harper & Brothers.
- Stewart J. (1975), *A Man in Christ: The Vital Elements of St. Paul's Theology*, New York: Harper & Brothers.
- Stott J. (1974), *The Message of Romans*, Leicester: InterVarsity Press.
- Stowers S.K. (1981), *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, Chico: Scholars Press (SBLDS 57).
- (1986), *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Philadelphia: Westminster John Knox Press.
- (1994), *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles*, New Haven: Yale University Press.
- Stuart M. (1862), *A Commentary on the Epistle to the Romans*, Andover: Warren F. Draper.
- Stuhlmacher P. (1966), *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht (FRLANT 87).

- Tannehill R.C. (1966), *Dying and Rising with Christ. A Study in Pauline Theology*, Berlin: Töpelmann (BZNW 32).
- Theissen G. (1987), *Psychological Aspects of Paul's Theology*, Philadelphia: Fortress Press.
- Trocmé E. (2003), *Saint Paul*, Paris: Presses Universitaires de France (Que sais-je ? 3662).
- Vollenweider S. (1989), *Freiheit als neue Schöpfung, Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, (FRLANT 147).
- Wagner G. (1962), *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries*, London: Oliver & Boyd.
- Warne W.G. (1995), *Hebrew Perspectives on the Human Person in the Hellenistic Era : Paul and Philo*, Lewiston: Mellen Biblical Press.
- Wasserman E. (2008), *The Death of the Soul in Romans 7: Sin, Death, and the Law in Light of Hellenistic Moral Psychology*, Tübingen: Mohr Siebeck, (WUNT II. 256).
- Waters G.P. (2004), *Justification and the New Perspective on Paul: A Review and Response*, Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing.
- Watson F. (1986), *Paul, Judaism and the Gentiles: A Sociological Approach*, Cambridge: Cambridge University Press (SNTSMS 56).
- Wedderburn A.J.M. (1987), *Baptism and Resurrection. Studies in Pauline Theology Against Its Graeco-Roman Background*, Tübingen: Mohr Siebeck (WUNT 44).
- Weinel H. (1906), *St Paul the Man and His Work*, New York: G. P. Putnam.
- Weiss B. (1889), *A Manual of Introduction to the New Testament*, New York: Funk & Wagnalls.
- Weiss J. (1925), *Der erste Korintherbrief*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (KEKNT 5).
- (1937), *The History of Primitive Christianity*, New York: Wilson-Erikson.

- Wells K.B. (2010), *Grace, Obedience, and the Hermeneutics of Agency: Paul and his Jewish Contemporaries on the Transformation of the Heart*, Durham University. Durham E-Theses: <http://etheses.dur.ac.uk/190/>.
- Westerholm S. (1988), *Israel's Law and the Church's Faith : Paul and his Recent Interpreters*, Grand Rapids: Eerdmans.
- (2004), *Perspectives Old and New on Paul. The "Lutheran" Paul and His Critics*, Grand Rapids: Eerdmans.
- (2011) ed., *The Blackwell Companion to Paul*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- William S.K. (1975), *Jesus' Death as Saving Event. The Background and Origin of a Concept*, Missoula: Scholars Press (Harvard Theological Review Dissertation Series 2).
- Windisch H. (1924), *Der Zweite Korintherbrief*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, (KEKNT 6).
- Wischmeyer O. (2012), *Paul: Life, Setting, Work, Letters*, London: T & T Clark International.
- Wolter M. (2011), *Paulus: Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie.
- Wrede W. (1962), *Paul*, Lexington: American Theological Library Association.
- Wright N.T. (1991), *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, Edinburgh: T. & T. Clark International.
- (1997), *What Saint Paul Really Said: Was Saul of Tarsus the Real Founder of Christianity?*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Zahn T. (1907), *Der Brief des Paulus an die Römer*, Leipzig: Deichert.
- Ziesler J.A. (1972), *The Meaning of Righteousness in Paul: A Linguistic and Theological Investigation*, Cambridge: Cambridge University Press (SNTSMS 20).
- (1989), *Paul's Letter to the Romans*, London, Trinity Press International.

## Table des matières

Sommaire .....	4
Abréviations .....	6
Introduction générale .....	8
Première partie : étude contextuelle sur l'épître aux Romains et les chapitres 5 à 8... 13	
Chapitre I: Les circonstances de l'écriture de Romains et le propos de Paul : quelques remarques utiles en vue de l'enquête qui sera menée .....	14
I.1. Quelques données relatives à l'auteur de l'épître aux Romains .....	15
I.2. Le débat sur le lieu, la date et les circonstances de la vie de Paul au moment de l'écriture de la lettre aux Romains .....	16
I.3. Les destinataires : que pouvons-nous savoir de l'église de Rome ? .....	16
I.4. Le message : quel est le propos de Paul dans l'épître aux Romains ? .....	19
Chapitre II: Le genre du discours et la logique de pensée dans l'épître aux Romains .....	22
II.1. La question de la cohérence globale de l'épître aux Romains .....	23
II.2. Apport possible de l'épistolographie à l'étude de la cohérence de Romains .....	24
II.3. Romains et la diatribe .....	25
II.4. Apport possible de la rhétorique à l'étude de Romains .....	29
Chapitre III: Contexte et unité de Romains 5-8 .....	32
III.1. La place de Romains 5-8 dans le contexte global de la lettre .....	32
III.2. L'unité des chapitres 5-8 .....	34
III.2.1. L'unité de Romains 5-8 sur le plan rhétorique .....	35
III.2.2. L'unité de ton en Romains 5-8 .....	37
III.2.3. L'unité de Romains 5-8 sur le plan thématique .....	37
III.3. Le texte de Romains 5-8 .....	39
5 : 1 ἔχομεν .....	39
5 : 2 [τῆ πίστει] .....	40
5 : 3 καυχώμεθα .....	41
5 : 6 ἔτι γάρ... ἔτι .....	41
5 : 12 ὁ θάνατος διήλθεν .....	41
5 : 16 ἁμαρτήσαντος .....	42

5 : 17 τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι .....	42
6 :12 ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ.....	42
6 : 15 Ἄμαρτήσωμεν .....	43
6 :16 εἰς θάνατον.....	43
6 : 21b (μέν) .....	44
7 :6 ἀποθανόντες.....	44
7 : 14 Οἶδαμεν .....	44
7 : 18 οὐ .....	45
7 :25a χάρις δὲ τῷ θεῷ .....	45
7 :25b ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγώ... ἁμαρτίας .....	46
8 :2 σε.....	46
8 :11a Χριστὸν ἐκ νεκρῶν.....	47
8 :11b τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος.....	47
8 :24 ἐλπίζει .....	48
8 :38 οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα οὔτε δυνάμεις.....	48

Deuxième Partie :Analyse rhétorique de Romains 5-8 et fonctions déterminantes de la figure de l'« ἐγώ » en Romains 7 pour une meilleure appréciation des enjeux anthropologiques dans le cadre du discours paulinien sur la justification.....49

Chapitre IV.....	50
Romains 5-8 sous l'angle de la <i>dispositio</i> rhétorique .....	50
I.1. Introduction .....	50
I.2. <i>Exordium</i> (5 :1-11) .....	50
I.3. <i>Narratio</i> (5 : 12-19).....	57
I.4. <i>Propositio</i> (5 : 20-21) .....	65
I.5. <i>Probatio</i> (6 :1-8 :30).....	66
Première preuve (6 :1-14) .....	66
Deuxième preuve (6:15-23) .....	72
Troisième preuve (7:1-6) .....	75
Quatrième preuve (7 : 7-12).....	81
Cinquième preuve (7:13-25) .....	86
Sixième preuve (8 : 1-17) .....	91
Septième preuve (8 :18-30).....	98
I.6. <i>Peroratio</i> (8 :31-39).....	102
Chapitre V: L'identité de l'« ἐγώ » en Romains 7: 7-8: 2 .....	104
II.1. Introduction .....	104
II.2. L'« ἐγώ » en Romains 7: 7-13.....	105
II.2.1. Introduction .....	105
II.2.2. L'« ἐγώ » comme relatant l'histoire de Paul et celle de tout Juif sous la Loi .....	106
II.2.3. L'« ἐγώ » en Romains 7: 7-13 comme une figure d'Adam et de l'humanité .....	111

II.2.4. Conclusion.....	114
II.3. L'« ἐγώ » en Romains 7: 14-25.....	117
II.3.1. Introduction.....	117
II.3.2. L'« ἐγώ » comme se référant à Paul avant sa conversion ou à tout non-croyant.....	118
II.3.3. L'« ἐγώ » comme se référant à Paul après sa conversion ou à tout croyant.....	125
II.3.4. Conclusion.....	132
2.4. L'« ἐγώ » en Romains 7:7-8:2, dans le contexte de Romains 6:1-8:13, comme renvoyant à tout individu nécessitant, réclamant et recevant le secours de l'Esprit pour lutter contre le péché dans la chair. ....	135
II.4.1. Introduction.....	135
II.4.2. Le péché dans la chair comme fil conducteur de Romains 6 :1-8 :13.....	136
II.4.3. L'« ἐγώ » comme figure inclusive.....	142
II.4.4 Conclusion.....	145
Chapitre VI: Romains 5-8 comme discours sur la justification.....	147
III.1. Introduction.....	147
III.2. Le débat sur l'interprétation de « δικαιοσύνη θεοῦ ».....	149
III.2.1. Introduction.....	149
III.2.2. Les pères apostoliques.....	150
III.2.3. Luther.....	151
III.2.4. Bultmann.....	152
III.2.5. Käsemann.....	154
III.2.6. « La Nouvelle Perspective ».....	157
III.2.7. Piper.....	164
III.2.8. Conclusion.....	166
III.3. Péché, Loi et justice de Dieu : Romains 5-8 et le caractère historico-logique du discours paulinien sur la justification.....	168
III.3.1. Introduction.....	168
III.3.2. L'association historico-logique entre péché (Adam), Loi (Moïse)... et « δικαιοσύνη » (Christ).....	170
III.3.2.1. L'opposition historico-logique entre péché (Adam) et « δικαιοσύνη » (Christ).....	170
III.3.2.2. L'articulation historico-logique de la Loi (Moïse) entre le péché (Adam) et la grâce (Christ).....	178
III.3.3. « δικαιοσύνη », dans la conception paulinienne de l'esclavage, comme l'antithèse de l'alliance péché-Loi.....	196
III.3.3.1. Introduction.....	196
III.3.3.2. L'usage de la terminologie de l'esclavage en Romains 6-8.....	197
III.3.3.3. La définition paulinienne de l'esclavage.....	200
III.3.3.4. L'origine de l'asservissement de l'humanité par le péché et le plan divin de libération.....	202
III.3.3.5. Comment le péché transforme la Loi en son allié pour asservir et tuer l'être humain.....	206

III.3.3.6. Le baptême comme moyen de libération de l'asservissement au péché, de la domination de la Loi et du règne de la mort .....	210
III.3.3.7. Le transfert de l'asservissement au péché (du règne de la mort) au service de la justice (au règne de la vie) .....	216
III.3.3.8. Du statut d'esclave au statut de fils glorifié.....	219
III.3.3.9. L'exercice de l'esclavage du péché <i>par</i> le corps, la chair et les membres.....	223
III.3.3.10. Les arrière-plans possibles de la conception paulinienne de l'esclavage.....	230
III.3.4. La place de la figure d'Abraham dans l'argumentation paulinienne sur la justification par la foi et un possible arrière-plan hébraïque dans la conception paulinienne de « δικαιοσύνη » .....	247
III.3.4.1. Introduction.....	247
III.3.4.2. Le récit de genèse 14-15 et la justice imputée à Abraham comme délivrance.....	250
III.3.4.3. Un possible arrière-plan hébraïque de l'usage paulinien de « δικαιοσύνη » .....	254
III.3.4.4. Une possible influence du corpus psalmodique dans la conception paulinienne de la justice divine.....	259
III.3.5. Conclusion : La justification comme délivrance et glorification des croyants .....	267

Troisième partie: Les dimensions charnelle, somatique et spirituelle dans la conception paulinienne de la nouvelle naissance en Romains 5-8 .....

Chapitre VII: La conception paulinienne de la chair dans le cadre de la vie nouvelle en Christ .....	275
I.1. Introduction .....	275
I.2. La faiblesse de la chair .....	278
I.3. L'asservissement de la chair par le péché.....	286
I.4. La vanité de la chair.....	292
I.5. L'opposition entre le charnel et le spirituel .....	300
I.5.1. Le charnel opposé au spirituel comme ce qui est sous l'emprise du péché s'oppose à ce qui est sous l'autorité divine.....	300
I.5.2. Le charnel opposé au spirituel comme ce qui relève du terrestre (de la sphère humaine) s'oppose à ce qui se relève du céleste (de l'ordre du divin) .....	302
I.5.3. Le charnel opposé au spirituel comme le corruptible s'oppose à l'incorruptible .....	306
I.5.4. L'opposition entre la chair et l'Esprit conçue comme un affrontement eschatologique entre deux règnes .....	315
I.6. Conclusion .....	321

Chapitre VIII: Les implications somatiques de la vie nouvelle en Christ : l'usage de

« σῶμα » en Romains : 5-8 .....	326
II.1. Introduction .....	326
II.2. La mise à mort du corps mortel des croyants par le corps du Christ .....	328
II.3. La vivification et la rédemption du corps mortel des croyants .....	346
II.4. L'offrande et la consécration du corps pour le service de Dieu.....	353
II.5. Conclusion.....	356
Chapitre IX: La nouvelle naissance comme renouvellement de l'homme intérieur. L'opposition paulinienne « ἔσω ἄνθρωπος »/« ἔξω ἄνθρωπος » .....	358
III.1. Introduction.....	358
III.2. La signification de « ἔσω ἄνθρωπος » assimilé à « νοῦς ».....	363
III.3. La signification de « ἔσω ἄνθρωπος » assimilé à « καρδιά ».....	374
III.4. Conclusion .....	380
Conclusion générale.....	389
- Rappel méthodique sur la nécessité de définir l'anthropologie de Paul dans le cadre de son discours sur la justification .....	389
- L'opposition de l'ancien au nouveau, notion fondamentale chez Paul et recouvrant le principal enjeu de son anthropologie .....	390
- L'empiricité de l'anthropologie paulinienne .....	393
- La subjectivité de l'anthropologie paulinienne .....	398
- La cosmicité de l'anthropologie paulinienne.....	400
- L'originalité de l'anthropologie paulinienne.....	402
Bibliographie.....	407
Table des matières.....	430



**TITRE de la thèse**

***Vieil homme, homme nouveau :  
esquisse d'une anthropologie  
paulinienne à partir d'une étude de  
Romains 5-8.***

**Résumé en français**

En quel sens peut-on parler d'une « anthropologie paulinienne » ? Telle est la question fondamentale de cette étude. Avant même de renvoyer à la signification de l'anthropologie paulinienne, elle nous invite tout d'abord à nous interroger sur les possibilités même de l'existence d'une anthropologie dans le cadre de la pensée de Paul. Existe-il chez Paul une pensée anthropologique élaborée en tant qu'objet premier du discours, ou *nous est-il seulement permis de construire ou, mieux, d'esquisser, à partir d'une lecture croisée de ses écrits, une vision de l'humanité que l'on pourra finalement appeler une « anthropologie paulinienne »* ? Cette étude s'attelle ainsi à montrer que, au-delà et comme en toile de fond des thèmes privilégiés développés par Paul, notamment la justification par la foi et non pas par la Loi, il existe une anthropologie paulinienne, laquelle est notamment déterminée par *l'opposition structurelle entre le « vieil homme » et l' « homme nouveau »*.

Mots clés : anthropologie, empiricité, subjectivité, cosmicité, corps pneumatique, « avoir été », « devoir être », « être présent », approche rhétorique, logique discursive, discours historico-logique.

**Résumé en anglais**

In what sense can we speak of a “Pauline anthropology”? This is the fundamental question of this study. Before referring to the meaning of the “Pauline anthropology”, it firstly invites us to wonder if an anthropology within Paul's thought does exist. Is there a “Pauline anthropology” as the first object of Paul's writings, or are we just allowed to build, or better, to sketch, from a joint reading of his writings, a vision of humanity that we can finally call a “Pauline anthropology”? In this sense, this study aims at showing that, beyond and as a backdrop of the main topics developed by Paul (such as justification by faith and not by the Law), there is a “Pauline anthropology”, which is determined by the structural opposition between the “old man” and the “new man”.

Key words: anthropology, empiricity, subjectivity, cosmicity, pneumatic body, "have been", "should be", "being", rhetorical approach, discursive logic, historical and logical discourse.