

Le paulinisme : théologie de la liberté

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

Objektyp: **Article**

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

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

Heft 2

PDF erstellt am: **14.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380549>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

LE PAULINISME

THÉOLOGIE DE LA LIBERTÉ

I. CARACTÈRES GÉNÉRAUX DU PAULINISME

S'il fallait justifier une présentation du paulinisme sous l'angle de l'idée de liberté, il suffirait de remarquer que les termes qui expriment les idées de liberté, de servitude, d'affranchissement se rencontrent dans le *corpus paulinum* avec une fréquence très sensiblement plus grande que dans les autres parties du Nouveau Testament et que le livre qui, à ce point de vue, viendrait après lui, est le Quatrième Evangile. Or le johannisme se situe sur la même ligne que le paulinisme.

* * *

Mais, avant tout, dans quel sens le paulinisme peut-il être compris comme une théologie ? Certes Paul a été un grand théologien et si la corporation des théologiens devait choisir un patron elle ne saurait en trouver un plus qualifié que lui. Mais cela ne prouve pas encore qu'il ait voulu être un théologien.

Dans I Cor. 1 : 17, il écrit : « Christ ne m'a pas envoyé pour baptiser mais pour prêcher l'Evangile. » Il aurait aussi bien pu dire : « Il ne m'a pas envoyé pour faire de la théologie. » Vouloir comprendre le paulinisme comme une théologie, n'est-ce pas se placer pour essayer de le comprendre à un point de vue qui n'est pas celui de l'apôtre ?

La pensée religieuse, la théologie, pour l'appeler par son nom, est, en apparence, l'expression la plus directe et la plus aisément saisissable de la religion, mais elle n'est pas la seule et il n'est pas certain que ce soit la plus importante. Une religion s'exprime aussi par son culte, par sa morale, par son organisation, par les institutions qu'elle crée pour servir de cadre à la vie de ses membres, par la discipline à laquelle elle les soumet et d'autres manières encore.

La préoccupation dominante de Paul n'a pas été d'ordre théorique mais d'ordre pratique. Nous avons cité sa déclaration aux

Corinthiens : « Christ m'a envoyé pour prêcher l'Évangile » ; il faut en rapprocher ce qu'il dit dans Gal. 1 : 16-17 sur Dieu qui lui a révélé son Fils pour qu'il le prêche aux païens. Ce que l'Évangile est, pour Paul, il le dit dans Rom. 1 : 16-17 où il le définit « la puissance de Dieu pour le salut » (δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν).

Que l'Évangile soit vrai, pour Paul, n'est pas en question. Il est vrai sur deux plans différents. Il se résume dans la croix du Christ et dans le Christ crucifié. Or le drame du Calvaire est un drame historique réel qui s'est déroulé en pleine pâte humaine, en un certain point de la terre et à un certain moment du temps, et celui qui en a été à la fois le héros et la victime a été si étroitement inséré dans l'humanité et rendu tellement solidaire d'elle qu'il a pu la représenter devant Dieu et, on oserait presque dire, incarner son péché.

L'Évangile est vrai aussi pour Paul parce qu'il contient, au moins implicitement, la solution de tous les problèmes que posent pour l'homme son existence, sa position devant Dieu et dans le monde, sa destinée. Cependant la connaissance pure, la gnose pour parler son langage, est, pour lui, une sorte de luxe, désirable certes, mais qui, cependant, n'est pas indispensable pour le salut. Au reste, tant que subsiste l'économie présente, elle reste imparfaite et fragmentaire (I Cor. 13 : 9-12).

Cette gnose dont le contenu est « la sagesse de Dieu » est d'un tout autre ordre que la sagesse humaine. L'homme ne peut la saisir par le travail de son intelligence. Il ne peut la posséder que par une révélation de l'Esprit reçue par la foi.

La conception paulinienne de Dieu n'est pas statique mais dynamique. C'est seulement dans son action que Dieu est saisissable et ce qui importe pour l'homme c'est moins ce que Dieu est que ce qu'il fait et ce qu'il veut. C'est là un point de vue tout différent de celui de la philosophie grecque.

Avec les notions pratiquement équivalentes d'Évangile, de prédication (κήρυγμα), de Christ crucifié, de croix, de sagesse de Dieu on est sur un tout autre terrain que celui de la sagesse humaine.

Paul n'a voulu appuyer sa prédication ni sur l'éloquence ni sur la sagesse. Il se dit lui-même *ιδιώτης τῷ λόγῳ* (II Cor. 11 : 6), un homme ordinaire quant à la parole. Bien des pages de ses épîtres, reflets de sa prédication orale montrent cependant qu'il n'était pas dénué d'éloquence, mais c'était une éloquence torrentueuse qui n'était pas conforme aux règles de la rhétorique grecque.

On a beaucoup discuté sur la question de l'hellénisme de Paul. Son grec n'est pas de l'araméen traduit et les citations de l'Ancien Testament, nombreuses chez lui, sont tirées des LXX. Il emploie certains procédés d'exposition et de discussion qui sont ceux de la diatribe cynico-stoïcienne comme celui du dialogue avec un interlocuteur

imaginaire. Mais ce ne sont là que des moyens d'expression qui ne touchent pas au fond de la pensée. Jamais il ne fait allusion à une école philosophique grecque ou à ses doctrines et s'il emploie quelques termes anthropologiques helléniques tels que νοῦς (entendement), πνεῦμα (esprit), ψυχή (âme), καρδιά (cœur), συνείδησις (conscience), c'est dans un tout autre sens que celui qu'ils avaient pour des esprits grecs. Et il suffit de lire le chapitre 15 de la première épître aux Corinthiens pour se rendre compte qu'il a été incapable de concevoir la vie d'outre-tombe autrement que sous la forme de la résurrection des corps. Il est resté totalement imperméable à l'idée de l'épanouissement de l'âme libérée de la prison du corps.

La gnose que Paul a le sentiment de posséder à un degré éminent, bien qu'il sache qu'elle est encore imparfaite et le restera aussi longtemps qu'il vivra dans la chair, a pour contenu la sagesse de Dieu dont l'objet est essentiellement le plan de la rédemption. L'idée qu'elle a un caractère mystérieux joue un grand rôle dans la pensée de l'apôtre mais cela signifie, non qu'elle est incompréhensible, mais qu'elle ne peut être connue que par révélation.

Paul est loin de mépriser la gnose, mais il y a pour lui une hiérarchie de valeurs et, si on peut dire, un ordre d'urgence. C'est le *primum vivere deinde philosophari*. Il considère comme un déficit de la foi des Corinthiens qu'ils ne soient pas arrivés à un degré de développement spirituel tel qu'ils puissent saisir l'Évangile comme sagesse, mais il ne dit rien qui indique que, par là, leur salut puisse être compromis. Il n'éprouve pas à leur égard une anxiété comparable à celle qui lui a fait écrire aux Galates : « Je crains d'avoir travaillé en vain parmi vous » (Gal. 4 : 11).

* * *

Il ne me paraît pas tout à fait exact de dire, comme le faisait Sabatier, que la théologie paulinienne n'a été que le développement de ce qui était contenu implicitement dans la révélation initiale qui a fait de lui un chrétien et un apôtre.

Si absolue qu'ait été pour lui la valeur de la révélation qu'il avait reçue, elle ne l'a pas amené à fonder sur elle une religion nouvelle mais à entrer dans une religion déjà constituée, en principe au moins, car, dans aucun domaine, elle n'avait encore des formes arrêtées. Et il a tenu, au prix de bien des difficultés et même de dangers, à garder le contact avec ceux qui l'avaient représentée avant lui.

* * *

Le christianisme paulinien présente ce caractère paradoxal d'être à la fois une religion de l'inspiration et une religion de la tradition. C'est, bien qu'à un moindre degré, le caractère de toute religion

vivante et c'est la conséquence du fait que la religion est à la fois individuelle et collective, qu'elle est ce qu'il y a de plus intime et de plus personnel en l'homme et, en même temps, ce qui unit le plus fortement les hommes entre eux.

Au début du chapitre 15 de la première épître aux Corinthiens, pour faire reposer sur une base solide l'instruction qu'il veut donner sur la résurrection, Paul veut établir la réalité de celle du Christ. Il le fait en rappelant une formule qu'il dit avoir reçue et ensuite transmise et dans laquelle on doit reconnaître la plus ancienne confession de foi de l'Eglise :

« Christ est mort pour nos péchés, selon les Ecritures ;
Et il a été enseveli.
Il est ressuscité le troisième jour, selon les Ecritures ;
Et il a été vu par Céphas, puis par les Douze. »

Et ce n'est qu'après avoir parlé d'autres christophanies qu'il mentionne celle qu'il a eue lui-même.

Et cependant, s'il a cru à la résurrection du Christ, ce n'est pas parce que les Douze l'affirmaient, ni parce qu'il l'avait trouvée annoncée dans les Ecritures. Il y découvrait, au contraire, des raisons de n'y pas croire. Il lisait dans Deut. 21 : 23 (ce passage est cité dans l'épître aux Galates 3 : 13) : « Maudit est quiconque est pendu au bois. » Comment concevoir que Dieu ait accompli un miracle de résurrection en faveur d'un homme sur qui avait pesé le poids de sa malédiction ? Ce n'est que lorsque, par une tout autre voie que celle de la tradition ou que celle de la méditation des Ecritures, la foi à la résurrection se fut imposée à lui qu'il reconnut le sens de l'Ecriture et la valeur de la tradition.

Si Paul attache une importance primordiale à la tradition, c'est pour une raison qui nous fait pénétrer au cœur même de sa foi, c'est que du drame rédempteur il n'avait pas été le témoin ; il ne le connaissait que par l'intermédiaire de la tradition attestée par les premiers disciples de Jésus, spécialement par les Douze dont Pierre était le porte-parole.

Cette dualité de la tradition et de l'inspiration suffirait pour expliquer que le paulinisme ne se présente pas sous une forme parfaitement systématique. D'autres causes ont agi dans le même sens, notamment la prédominance marquée des préoccupations pratiques sur les théoriques et l'obligation dans laquelle Paul s'est trouvé d'improviser, jour après jour, des solutions pour les problèmes théoriques et pratiques qui surgissaient dans la vie des Eglises qu'il avait fondées et qu'il continuait à diriger, de près ou de loin.

Le paulinisme est une pensée toujours en mouvement, ce n'est pas un véritable système. Sur des points d'une importance capitale, il présente de flagrantes contradictions. J'en signalerai trois, en passant rapidement sur les deux premières pour m'arrêter un peu plus à la troisième qui a avec le problème de la liberté un rapport plus direct.

Sur la rédemption, deux lignes de pensée s'entrecroisent chez Paul, l'une se situe sur le plan du droit, l'autre sur celui de la puissance. L'universalisme dont Paul n'a pas été le seul ouvrier mais auquel il a donné son fondement théologique implique nécessairement l'idée que la Loi mosaïque qui mettait les païens en dehors de l'alliance de Dieu a cessé d'être valable. Mais Paul établit cette thèse de plusieurs manières. Dans l'épître aux Galates, il explique que ce n'est pas la Loi qui est le fondement de la religion d'Israël mais que c'est la promesse faite à Abraham et à sa descendance. Cette descendance, ce mot étant au singulier, ce n'est pas l'ensemble du peuple d'Israël issu d'Abraham, mais, dans ce peuple, un individu qui est le Christ et, par son intermédiaire, tous ceux qui lui appartiennent, quelle que soit leur origine ethnique. Dans la même épître, il explique que la Loi n'a été donnée que pour être valable jusqu'au Christ. Dans l'épître aux Romains il dit que c'est à cause de l'endurcissement providentiel et provisoire d'Israël que l'Évangile a été porté aux païens. Enfin, dans l'épître aux Colossiens, il explique que le Christ a annulé la Loi en la clouant à sa croix.

Paul expose tantôt une eschatologie collective (I Thess., I Cor.) et tantôt une eschatologie individuelle (Phil., II Cor.). D'après l'une les croyants entreront, au moment de leur mort, dans un état de sommeil ou d'anéantissement provisoire dont ils sortiront au dernier jour, à la voix du Seigneur. D'après l'autre, ils passeront au moment de leur mort à un état dans lequel leur communion avec le Christ ne connaîtra plus les limites que lui impose la vie dans la chair.

Paul affirme catégoriquement le jugement dernier. « Il faut, écrit-il aux Corinthiens, que tous nous comparaissons devant le tribunal de Dieu afin que chacun reçoive le salaire de ce qu'il aura fait en bien et en mal, étant dans son corps » (II Cor. 5 : 10 ; cf. I Cor. 3 : 10-15). Mais cette déclaration vient en conclusion d'un développement sur l'homme intérieur qui se renouvelle à mesure que l'homme extérieur se détruit, ce qui, si l'on prolonge les lignes, comme il est légitime de le faire, conduit à l'idée du salut réalisé pour chaque croyant au moment où sa vie terrestre prend fin. Cette même idée est exprimée avec plus de force et de netteté encore dans le premier chapitre de l'épître aux Philippiens.

Il y a donc deux eschatologies chez Paul et leur dualité ne peut être éliminée par aucune habileté harmonistique et pas davantage

par l'idée d'une évolution par laquelle l'apôtre se serait peu à peu libéré de certaines conceptions juives.

Il n'y a cependant pas chez Paul une simple survivance formelle d'une idée juive, car l'eschatologie collective exprime un élément essentiel de sa conception. Pour lui la rédemption n'a pas pour but d'assurer le salut d'un plus ou moins grand nombre d'individus mais de réaliser le peuple de Dieu. Elle tend vers un terme, vers un τέλος (une fin) et Paul a dû nécessairement se représenter qu'il y aurait un moment où ce terme serait atteint, où le Royaume de Dieu serait réalisé.

C'est pour cela aussi qu'il est resté fidèle à l'idée du drame final bien qu'elle ne fût plus en harmonie avec la manière dont il concevait le salut et sa réalisation. Dans le tableau, il est vrai sommaire, des choses finales esquissé dans I Cor. 15, il n'y a aucune mention du jugement dernier et on ne voit pas où il pourrait être introduit. Parlant des croyants qui seront encore en vie au moment de la parousie, Paul dit qu'ils seront instantanément transformés, sans qu'il soit aucunement question de jugement.

Les exégètes ne sont pas d'accord sur la question de savoir si c'est d'une résurrection universelle qu'il est question dans I Cor. 15 ou seulement de celle des élus. C'est dans le premier sens que je crois devoir me prononcer. Paul, en effet, affirme dans 15 : 21-22 que la résurrection aura la même extension que la mort. « De même, écrit-il, que, par un homme, la mort est entrée dans le monde, de même par un homme la résurrection. Comme, en effet, du fait d'Adam, tous meurent, du fait du Christ, tous seront faits vivants ». Puis, au verset 23, il précise que la résurrection ne se fera pas en une seule fois mais que chacun ressuscitera à son rang (τάγμα) et il énumère deux étapes. La première qui déjà appartient au passé, c'est la résurrection du Christ (ἀπαρχή), prémices. La seconde étape se produira au moment de la parousie du Seigneur et ce sera celle de ceux qui sont οἱ τοῦ Χριστοῦ, (qui appartiennent au Christ), puis viendra la fin (τέλος), non immédiatement mais après que le Christ aura anéanti tous ses ennemis et, en dernier lieu θάνατος, la Mort qu'il faut, sans doute, identifier à Satan lui-même, la puissance qui fait mourir. Alors le Fils remettra la Royauté à son Père et Dieu sera tout en tous.

S'il n'est pas question de résurrection des non-élus, est-ce parce que — comme cela lui arrive parfois — Paul interrompt une énumération commencée après avoir dit l'essentiel (ici l'affirmation de la réalité de la résurrection), ou parce que les non-élus ne ressusciteront pas ?

Il faut accorder à ceux qui pensent que Paul n'a pas admis une résurrection des non-élus qu'elle serait parfaitement inutile puisqu'elle serait suivie d'un jugement qui aboutirait à l'anéantissement de ceux qui en auraient bénéficié. Une résurrection universelle n'a de raison

d'être que pour permettre que, par un jugement, soit opérée une discrimination entre les élus qui entreront dans la vie et les non-élus qui en seront définitivement exclus. Or, d'après I Cor. 15, cette séparation est déjà opérée par le fait que la résurrection des deux groupes ne se produira pas au même moment, les élus devant ressusciter à la parousie du Seigneur, les non-élus, seulement après qu'il aura livré le dernier combat et anéanti tous ses ennemis et, en dernier lieu, Thanatos (la Mort). Mais on peut se demander si la résurrection des non-élus n'aurait pas été pour Paul une conséquence de l'anéantissement de Thanatos.

La résurrection des non-élus est aussi superflue sur la ligne de l'eschatologie individuelle. Il faut noter ce qui est dit de croyants qui seront encore vivants au moment de la parousie, qui selon I Thess 4 : 16, après que les morts en Christ auront été ressuscités, seront enlevés avec eux par des nuées à la rencontre du Seigneur dans les airs ou qui, d'après I Cor. 15 : 16, seront, en même temps que les morts en Christ ressusciteront, transformés et passeront de l'état charnel à l'état spirituel. Il est manifestement impossible de découvrir le rôle que, dans le cadre de cette conception, pourraient jouer aussi bien l'idée de la résurrection des non-élus que celle du jugement.

La négation de la résurrection des non-élus et du jugement s'imposerait si le paulinisme était une construction strictement logique et cohérente. Or il ne l'est pas ; les idées de résurrection et de jugement sont restées dans la pensée de Paul à titre de survivances et parce qu'elles sont en relation logique avec l'idée du τέλος (fin, but) vers lequel tend l'œuvre de Dieu.

* * *

Toute théologie est à la fois statique et dynamique, c'est-à-dire s'intéresse à la fois à ce que Dieu est et à ce qu'il fait en même temps qu'à ce qu'il veut. Mais il y a prépondérance tantôt de l'un des deux éléments et tantôt de l'autre. C'est l'élément dynamique qui est prépondérant chez Paul.

Il serait vain d'essayer d'interpréter sa théologie en établissant un certain nombre de points particuliers pour rechercher ensuite de quelle manière ils pourraient être groupés et organisés entre eux. Cette méthode est, en l'espèce, inapplicable parce que s'il y a une réelle unité de la pensée paulinienne, c'est une unité d'inspiration, de préoccupations et d'orientation mais non de formulation.

Pour tenter de donner une vue d'ensemble du paulinisme, j'aurai recours à une autre méthode, sans me dissimuler qu'il y entre un élément d'interprétation. Au reste je ne pense pas pouvoir me hasarder

à dire ce qu'a été le paulinisme, je puis seulement essayer de dire comment il m'apparaît. Dans l'intérêt de la clarté, je procéderai par des affirmations sans dire ce qui me paraît les justifier.

Du point de vue pratique, Dieu, dans l'esprit du paulinisme, pourrait être défini celui qui a droit et qui seul a droit à l'adoration et à l'obéissance. Si audacieux que cela puisse paraître, je dirai que, pour Paul, Dieu ne serait pas pleinement Dieu, s'il n'était ni adoré ni obéi. Pour sa gloire, pour se constituer un peuple d'adorateurs, Dieu a entrepris la création. Il aurait pu, en vertu de sa toute-puissance, créer des êtres qui n'auraient pas pu faire autrement que l'adorer et que lui obéir, mais ce faisant, ç'aurait été comme s'il s'était adoré lui-même et cela n'aurait rien ajouté à sa gloire. L'adoration n'a de sens et de valeur que si elle est libre.

Le plan de la création comportait deux étapes et de chacune d'elles le Fils de Dieu devait être l'organe. Ces deux étapes étaient la chair d'abord, l'esprit ensuite. Même si Adam n'avait pas péché, le Christ aurait dû paraître parce qu'Adam avait été créé chair et que son passage au plan de l'esprit ne pouvait être réalisé que par un second acte créateur. C'est ce qu'exprime la doctrine des deux Adams formulée dans I Cor. 15 : 45 ss. Le premier Adam venait de la terre et était *χοϊκός* (terrestre), ce qui est une allusion au récit de la Genèse sur Dieu modelant le corps d'Adam avec le limon de la terre ; il était aussi *ἐπίγειος* (terrien), c'est-à-dire destiné à habiter la terre. (On est obligé d'employer ici les termes grecs puisque nous ne disposons en français que du seul mot terrestre pour les traduire l'un et l'autre.) Le second Adam vient du ciel et est *πνεῦμα ζωοποιούν*, ce qui signifie qu'il possède la vie non comme un dépôt qui peut lui être retiré, mais en propre et d'une manière telle qu'il peut la donner.

En même temps que les individus, le premier et le second Adam sont les prototypes de deux humanités et, pour que le but de la création soit atteint, il faut qu'après avoir porté l'image du premier Adam, c'est-à-dire après avoir été semblable à lui, nous portions l'image du second, c'est-à-dire que nous lui devenions semblables.

Le développement normal du plan de Dieu aurait donc comporté une seconde étape, mais ce plan a échoué en raison du mauvais usage fait par les créatures de la liberté qui leur avait été donnée.

Si le péché n'était pas intervenu, le Christ aurait paru une seconde fois pour faire passer la création du plan de la chair à celui de l'esprit, passage qui n'était possible qu'après une période que l'on pourrait appeler d'éducation et de préparation. Dans I Cor. 15 : 50, Paul dit : « Je le déclare, frères, la chair et le sang ne peuvent hériter du Royaume de Dieu ni ce qui est corruptible de l'incorruptibilité. » Cet axiome ne se rapporte pas seulement à la chair corrompue par le péché mais aussi à la chair intègre.

Dans Rom. 7, Paul expose comment la Loi a provoqué la convoitise et multiplié le péché et ainsi la Loi qui était εις ζωήν a conduit à la mort et il explique cela par le fait que la Loi est spirituelle et l'homme charnel, vendu au péché. Il paraît ainsi attribuer à Dieu une politique du pire : faire abonder le péché pour que la grâce surabonde. Je sais bien que Paul ne recule pas devant les expressions paradoxales. Le paradoxe qu'il faudrait admettre dans Rom. 7 me paraît cependant sortir des limites du vraisemblable. Je crois qu'en réalité le paradoxe n'est qu'apparent et disparaît si on admet que la Loi faisait partie du plan de la création qui a continué à se développer même après que la chute l'eût condamné à un avortement. Donnée à une humanité dont la chair serait restée intègre, la Loi aurait joué un rôle éducateur et aurait préparé l'humanité à accéder à la vie de l'Esprit.

Le plan de la création ayant échoué par suite de la chute et du péché qui s'est introduit dans le monde, Dieu aurait pu — et je ne crois pas que ce soit dépasser la pensée paulinienne que d'ajouter : et il semblerait qu'il aurait dû — par souci de sa gloire et de sa sainteté anéantir un monde qui ne répondait pas à son attente, eût-il dû, pour réaliser son dessein recommencer sa tentative aussi souvent que cela aurait été nécessaire. Au lieu de cela il a superposé au plan de la création un autre plan, celui de la rédemption qui s'articule par rapport à celui de la création par le fait qu'il tend au même but et que, comme celui de la création, il a le Christ comme organe de sa réalisation.

Cela explique que les formules pauliniennes relatives à la rédemption soient à la fois négatives et positives, négatives parce qu'elles expriment l'abolition du péché et de ses conséquences ; positives, parce qu'elles expriment non le rétablissement de l'homme dans une chair intègre mais sa transformation en un être spirituel bien que continuant, provisoirement, à vivre dans la chair.

II. LA CONCEPTION PAULINIENNE DE LA LIBERTÉ

C'est dans ce cadre général du double plan de Dieu qu'il faut essayer de voir quel rôle la notion de liberté joue dans la pensée paulinienne.

Il paraîtrait logique de commencer par définir ce que Paul entend par la liberté. Je ne le ferai pourtant pas pour éviter d'attribuer à l'apôtre une conception de la liberté qui ne serait pas la sienne.

Il peut paraître paradoxal de demander si, d'après Paul, Dieu est libre et de quelle manière il l'est. Ne suffit-il pas d'ouvrir l'épître

aux Romains au chapitre 9 pour trouver à cette question une réponse catégorique. Méditant sur la destinée d'Israël, Paul se trouve en face de ces deux faits : Israël est le peuple de Dieu et Israël, au moins dans son ensemble, a rejeté l'Évangile par lequel devait s'accomplir la promesse faite par Dieu à Abraham et se réaliser sa destinée. Pour résoudre cette contradiction, Paul distingue entre l'Israël charnel et l'Israël spirituel qui n'est pas constitué par les τέκνα τῆς σαρκός (enfants de la chair), c'est-à-dire par l'ensemble de la descendance d'Abraham, mais seulement par les τέκνα τῆς ἐπαγγελίας (enfants de la promesse) qui seuls sont les τέκνα τοῦ Θεοῦ (enfants de Dieu). Pour illustrer sa pensée, Paul évoque l'histoire de Rebecca, enceinte de deux enfants, fils du même père, Isaac. Avant qu'ils fussent nés, alors qu'ils n'avaient encore rien pu faire ni en bien ni en mal, Dieu a dit : « L'aîné sera assujéti au cadet », et encore : « J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esau. » On ne peut cependant accuser Dieu d'injustice. Il a dit à Moïse : « J'aurai pitié de qui j'aurai pitié et je serai miséricordieux pour qui je serai miséricordieux. » Tout dépend donc de la libre miséricorde de Dieu. Paul cite encore cette parole de Dieu à Pharaon : « Je t'ai suscité pour manifester à ton propos ma puissance et pour faire connaître mon nom à toute la terre. » Ainsi, conclut Paul, il a pitié de qui il veut et il endurecit qui il veut. Mais l'apôtre s'attend à une objection. S'il en est ainsi, pourquoi Dieu s'irrite-t-il encore ? Comment peut-il faire des reproches aux hommes ? Comment peut-il leur imputer ce dont il est, en somme, lui-même responsable ? Paul ne répond pas proprement à cette question. Il se borne à fermer la bouche à l'interlocuteur en lui demandant quels titres il a pour discuter avec Dieu. Sa pensée s'exprime par la parabole du potier qui, de la même pâte, peut modeler des vases destinés à un usage vil et d'autres à un usage noble. Il faut toutefois observer — ce qu'on ne fait pas toujours — que si Paul dit que Dieu peut le faire, il ne dit pas, pour autant, qu'il le fasse. Sa préoccupation dominante est ici de marquer que l'homme n'a aucun droit à discuter avec Dieu.

En tout cas, la liberté de Dieu n'est pas l'arbitraire et l'indétermination absolue. Dieu ne peut pas se déterminer dans n'importe quel sens ; il ne peut pas cesser d'être Dieu, d'être saint, d'avoir horreur du péché, il ne peut pas pactiser avec lui. Il faut souligner l'importance qu'a pour Paul la notion de la colère de Dieu. Tout élément d'anthropomorphisme doit être exclu ici. La colère de Dieu n'a rien d'affectif et de passionnel. Elle est l'impossibilité où il est de ne pas avoir horreur du péché et de ne pas réagir contre lui. Mais Dieu n'est pourtant pas l'esclave de cette horreur. Il est capable et il est libre d'en suspendre la manifestation pour se donner, s'il est permis de s'exprimer ainsi, le temps nécessaire pour réaliser une œuvre de rédemption.

Un passage de l'épître aux Romains est significatif à cet égard. Dans 3 : 21-26, après avoir évoqué le fait du péché pour servir de point de départ à l'exposé de la doctrine de la justification par la foi, Paul fait une déclaration qui est fort importante pour la question qui nous occupe. Je la cite dans l'original, car elle a besoin d'être commentée. La justification y est présentée comme ἡ ἐνδειξις τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ (θεοῦ) διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, πρὸς τὴν ἐνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.¹

En constatant que Dieu ne réagissait pas immédiatement contre le péché par la destruction d'un monde qui l'offensait, on aurait pu avoir le sentiment qu'il avait un insuffisant souci de sa sainteté et qu'il était indifférent à l'égard du péché. Cette accusation, Paul la considère à la fois comme naturelle et comme injustifiée. Il faut pourtant que Dieu soit reconnu juste et il l'est par la réalisation de l'œuvre rédemptrice du Christ.

Si Dieu a pu paraître indifférent au péché, c'est qu'il avait conçu un plan nouveau, celui de la rédemption qui devait se superposer à celui de la création sans l'annuler et que la réalisation de ce plan exigeait du temps ; il y a ici un terme qui doit être souligné. Le but à atteindre était que Dieu fût reconnu juste et justifiant celui qui a la foi en Jésus. Ainsi, si la justice est un attribut de Dieu, elle est aussi une activité divine.

Je ne veux pas trop m'écarter de mon sujet, mais je ne crois pas que ce soit le faire que de signaler en passant l'importance que le temps a pour la pensée paulinienne. Il en est ainsi parce que le temps est le lieu de l'action de Dieu et que Paul, comme nous l'avons dit, s'intéresse plus à ce que Dieu fait qu'à ce qu'il est. Il y a là un point sur lequel M. Cullmann a justement insisté dans son livre sur *Christ et le temps*.

La liberté de Dieu se trouve ainsi limitée par le souci de la réalisation d'un plan que l'on pourrait qualifier de plan à longue échéance. Elle l'est aussi par les διαθήκαι. On traduit généralement διαθήκη par « alliance ». Ce n'est pas faux mais c'est imprécis. Dans le grec hellénistique le sens du mot διαθήκη s'était rétréci et en était venu à désigner seulement ce type assez particulier de contrat que constitue un testament, c'est-à-dire un contrat juridique qui suppose bien deux parties en présence, le testateur et le légataire, mais dont une seule, le testateur, stipule, le légataire n'ayant le droit que d'accepter ou de refuser en bloc le testament mais non d'en discuter les

¹ « Il a ainsi manifesté sa justice, parce qu'il avait laissé impunis les péchés commis auparavant, au temps de sa patience ; il a, dis-je, manifesté sa justice dans le temps présent, faisant voir qu'il est juste et qu'il justifie celui qui croit en Jésus. »

clauses. La Loi donnée par Dieu au Sinaï est un exemple-type de διαθήκη. Dieu a dit : « Fais ceci et tu vivras. » Par là il a lui-même limité sa liberté. Paul, l'apôtre de la justification par la foi, ne met aucunement en doute que celui qui aurait intégralement obéi à toutes les prescriptions de la Loi aurait au salut un droit absolu que Dieu ne pourrait pas lui contester ; seulement il pense qu'aucun homme n'est capable d'obéir intégralement à la Loi et que la violation d'une seule de ses prescriptions équivaut à la violation de l'ensemble, car la Loi forme un bloc. Ainsi la doctrine de la justification par les œuvres est théoriquement vraie mais pratiquement irréalisable.

Faut-il parler d'une liberté du Christ ? Je le crois, bien que Paul n'aborde jamais directement la question. Mais quand dans l'hymne christologique de Phil. 2 : 5 ss. il est parlé du Christ qui a accepté de s'abaisser jusqu'à la mort de la croix et qui, à cause de cette obéissance, a été élevé au rang suprême de Kurios, cela n'aurait aucun sens s'il n'avait pas été libre d'accepter ou de refuser cet abaissement. Mais en ce qui concerne le Christ, pas plus qu'en ce qui concerne Dieu, la liberté ne peut être conçue comme une indétermination, comme une possibilité de se déterminer dans n'importe quelle direction.

(A suivre)

MAURICE GOGUEL.