

Où en est l'interprétation de l'épître aux romains?

Autor(en): **Bonnard, Pierre**

Objektyp: **Article**

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

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

Heft 4

PDF erstellt am: **15.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380557>

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.

5 février 1982

OÙ EN EST L'INTERPRÉTATION DE L'ÉPÎTRE AUX ROMAINS ?

On vient de fêter le mille neuf centième anniversaire de l'arrivée de l'apôtre Paul en Europe. Nous ne savons quelle place fut réservée à l'épître aux Romains dans ces festivités, mais le moment n'est peut-être pas mal choisi pour relever quelques orientations dominantes de son interprétation depuis F. C. Baur. Lors du mille huit centième anniversaire du même événement, en 1851, le « Paulus » de Baur ¹, paru depuis six ans, était l'objet d'âpres discussions. Bruno Bauer venait de faire paraître sa « Critique des épîtres pauliniennes » ² ; il en rejetait entièrement l'authenticité, tandis que s'annonçait déjà l'historicisme des valeurs avec la première édition, en 1850, de l'étude d'Albert Ritschl sur les origines de l'Eglise catholique ancienne ³. Depuis lors, l'épître aux Romains n'a cessé d'être mêlée à la discussion historique et dogmatique. Nous ne rappellerons que quelques aspects exégétiques de cette discussion.

Notre deuxième remarque introductive concerne la situation théologique actuelle. Sous l'influence du mouvement œcuménique et du renouveau liturgique, les études néotestamentaires portent aujourd'hui principalement sur les aspects ecclésiologiques, culturels et sacramentels du témoignage néotestamentaire. Or, l'épître aux Romains est peut-être l'écrit le plus individualiste du Nouveau Testament (nous verrons dans quel sens). Elle ne joue, si nous voyons bien, qu'un rôle très effacé dans les assemblées et les études œcuméniques. Il est vrai qu'elle ne contient pas de longs développements sur les notions d'Eglise, de ministère, ou sur le culte chrétien primitif. Mais est-il fécond pour l'avenir du dialogue œcuménique que les Réformés se transportent toujours sur le terrain de discussion des catholiques et ne songent qu'à reviser ou à défendre leur ecclésiologie ?

¹ F. C. BAUR : *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, Stuttgart, 1845 ; deuxième édition préparée par Ed. Zeller, Leipzig I 1866, II 1867.

² BRUNO BAUER : *Kritik der paulinischen Briefe*, 1850-1852.

³ ALBERT RITSCHL : *Die Entstehung der althatholischen Kirche*, 1850.

Peut-on imaginer un progrès vers l'unité chrétienne sans une méditation commune de l'épître aux Romains, sans de nouveaux débats sur la justice de Dieu ou la relation entre la foi et la loi ?

I. BAUR

Le problème exégétique de l'épître aux Romains a été posé devant la critique moderne par F. C. Baur. L'interprétation de Baur est vraiment *historique*, et à deux points de vue. D'une part, la lettre est expliquée par l'hypothèse d'une Eglise romaine dominée par la tendance judaïsante, que Paul combattait. D'autre part, dans le devenir dialectique du système chrétien primitif, l'épître est présentée comme l'expression définitive du principe chrétien universaliste opposé au principe judéo-chrétien particulariste. Par l'épître aux Galates, Paul aurait détaché le christianisme naissant du judaïsme sur le point du rite (circoncision), par les épîtres aux Corinthiens sur celui de l'apostolat libéré de toute attache avec la Palestine et Jérusalem. Mais dans l'épître aux Romains, l'idée chrétienne spécifique aurait trouvé son expression complète et définitive, le christianisme y prenant conscience de lui-même non point comme un corps complet de doctrine (l'épître n'est pas la première dogmatique chrétienne comme l'ont cru les réformateurs et après eux les principaux exégètes contemporains de Baur : Tholuck, De Wette, Olshausen) mais comme l'expression historique de l'idée seule spécifique de l'universalisme religieux. Sur cette base, Baur donna une interprétation vraiment nouvelle de la terminologie paulinienne. Le principe de la conscience chrétienne est l'Esprit (au sens hégélien) ; le salut (*Seligkeit*) ne tient plus à quoi que ce soit d'extérieur, de sensible ou de matériel ; le justifié est celui en qui se sont rencontrés l'Esprit objectif de Dieu et l'esprit subjectif ou immanent qui, en fait, ne sont qu'une seule et même entité ; Rom. 8 : 16 (« l'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu... ») reçoit l'interprétation idéaliste promise à un si grand succès ; la justification, qui est la forme spirituelle par excellence du salut, parce qu'elle ne tient ni à la loi ni aux œuvres, n'est ni une déclaration, ni une imputation de justice, ni une transformation morale, ni une communion spirituelle avec le Christ-Esprit, mais un mariage idéal entre deux êtres évidemment faits pour s'unir, l'Esprit divin et l'Esprit humain dont le Christ est l'unique médiateur puisqu'en lui seul s'est exprimé le principe de la religion idéale.

Il est facile de sourire de cette impressionnante synthèse. Après cent ans, nous en voyons mieux les qualités. Le premier (et probablement le dernier), Baur tenta d'assigner sa place historique à l'épître aux Romains dans une vue synthétique des origines du christianisme. Il sut aussi montrer comment l'épître exprime ce qu'on appela

plus tard l'essence du christianisme sans en faire un exposé dogmatique complet de la vérité chrétienne, ce qui est l'erreur commune à tous les exégètes conservateurs. Pour Baur, il n'y a pas *des* vérités chrétiennes mais *une* vérité chrétienne dont, seule, l'épître aux Romains peut faire prendre conscience. Enfin, Baur osa couler ce qu'il avait compris du texte paulinien dans une terminologie toute nouvelle montrant par là qu'il ne suffit pas d'amasser des matériaux historiques et philologiques « autour » du texte pour faire œuvre d'interprète.

Mais la thèse d'une Eglise romaine judaïsante était fragile et, après sa réfutation par Weizsäcker¹ il ne restait plus grand-chose de la conception générale de l'Ecole de Tubingue dont on ne retrouve que des bribes chez Hilgenfeld et Holsten en Allemagne, Reuss, Renan et Sabatier en France. Ranimée par Baur, l'étude de l'épître aux Romains, dès 1850, prit un tout autre caractère. Elle s'attacha à l'examen d'une multitude de problèmes limités dont dépendait une synthèse mieux fondée. Unanimement, l'Eglise de Rome ne fut plus jugée judaïsante ; on y vit parfois plusieurs clans correspondant à sa double origine (présumée) judéo et pagano-chrétienne.

Par sa lettre, Paul s'efforcera de réconcilier ces partis entre eux. A cela s'ajouta le problème de l'authenticité ou tout au moins de la vraie destination des chapitres 15 et 16 ; puis celui des intentions de l'apôtre : intentions polémiques, ou apologétiques, ou de stratégie missionnaire ou catéchétiques-didactiques. Mais toutes ces recherches risquaient de faire oublier l'importance de la question essentielle posée par l'épître, question que Baur avait bien discernée. Toujours à nouveau, la critique se heurtait à cette double constatation que l'épître exprime l'évangile de Paul dans son élément central mais que, d'autre part, ne contenant aucun développement d'envergure de christologie, d'ecclésiologie ou d'eschatologie, ou plutôt *condensant tout cela dans une doctrine sôtériologique très simplifiée*, elle ne peut être tenue pour le premier essai chrétien d'élaboration doctrinale systématique.

Les nombreuses études parues depuis 1850 peuvent être classées en quelques orientations dominantes que nous caractériserons par des exemples exégétiques.

2. RESSOURCES ET LIMITES DE LA PHILOGIE

L'apport de l'analyse philologique fut principalement représenté par le Commentaire exégétique et critique de Meyer², par celui

¹ C. WEIZSÄCKER : in : *Jahrbuch für deutsche Theologie*, 1876, p. 248 ss.

² La 1^{re} édition du commentaire critique et exégétique d'Aug. WILH. MEYER avait déjà paru en 1832 ; la cinquième, améliorée et augmentée par le même auteur, parut en 1872 ; l'ouvrage fut refondu en 1891 par B. Weiss ; on en annonce une nouvelle édition préparée par O. Michel.

de Sanday-Headlam ¹ et, avec moins de bonheur, par celui d'Oltramare ². Notre épître serait expliquée si le sens de telles prépositions ou de tels génitifs pouvait être rigoureusement établi par les seules ressources de la philologie. Pour se convaincre du contraire, il suffit de consulter le commentaire de B. Weiss. Par exemple, l'expression *justice de Dieu* (δικαιοσύνη θεοῦ) dans 1 : 17 peut recevoir au moins quatre sens si l'on se borne aux seules valeurs pauliniennes du génitif. Luther comprenait cette expression au sens d'une justice *valable devant Dieu* (que Dieu agrée). Mais B. Weiss remarquait à juste titre qu'une justice valable devant Dieu serait un pléonasse, l'apôtre ne pouvant même pas imaginer une justice d'un autre genre. Faut-il alors comprendre, appuyé sur 3 : 5, avec les Pères et plusieurs catholiques modernes : *la justice que Dieu possède*, au sens d'une perfection divine ? Mais ni le sens luthérien, ni le sens patristique ne résistent à l'examen du contexte ; car l'apôtre déclare que cette justice de Dieu est maintenant *révélée* (v. 17) pour le salut de tout croyant. Or *révélée* ³ ne veut pas dire *définie* au sens intellectuel, mais concrètement appliquée, dans l'histoire. Paul veut dire que les hommes sont maintenant l'objet d'une action judiciaire de Dieu qui les place dans une nouvelle relation avec lui. Il s'agit donc d'une justice que Dieu n'agrée pas seulement, qu'il ne possède pas seulement (ces deux sens ne sont pas faux mais insuffisants), mais qu'il confère réellement à l'homme pour son salut (genitivus auctoris). La question reste d'ailleurs ouverte de savoir si cette justice conférée l'est au sens d'une qualité religieuse ou morale (tendance du réalisme catholique romain) ou au sens d'une relation renouvelée entre Dieu et l'homme (tendance du réalisme juridique protestant classique). B. Weiss aboutit à cette dernière conclusion. Mais il est assez piquant de constater que la philologie pure ne joue qu'un rôle secondaire

¹ W. SANDAY and A. HEADLAM : *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans (The International critical Commentary)*, Edinburg ¹1895, ⁵1902 ; réimprimé onze fois depuis ; la dernière réimpression a paru en 1950.

² Genève, I 1881, II 1882.

³ La majorité des exégètes rejoignent, aujourd'hui sur ce point, les conclusions de P. KÖLBING : « Studien zur paulinischen Theologie » I, *Theol. Stud. und Krit.*, 1895, p. 7-17. Kölb ing ajoutait que cette révélation de la justice, comprise comme un acte juridique atteignant l'homme dans sa condition concrète et totale par la prédication apostolique, est une anticipation du jugement dernier : « Nach seinen beiden Seiten kommt also das himmlische Weltgericht des messianischen Aeons schon in der Gegenwart zu seiner vorläufigen Auswirkung ». Dans la même revue (1896, p. 139-141), Th. Häring compléta les conclusions de Kölb ing en montrant que Paul, fidèle aux catégories eschatologiques et juridiques juives, se sépare cependant sur un point décisif de l'A.T. : le justifié, pour Paul, n'est plus l'opprimé-pieux, mais l'opprimé-impie ne pouvant *que* croire, i. e. se soumettre au verdict de Dieu. Ces études de Kölb ing et de Häring sont à la base de l'article que Schrenk a consacré à la justice de Dieu dans le dictionnaire théologique de KITTEL-FRIEDRICH.

dans sa démonstration. Celle-ci consiste à rapprocher d'abord le génitif simple δικαιοσύνη θεοῦ (justice de Dieu) de la formule plus explicite δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ (Phil. 3 : 9), à postuler ensuite l'identité parfaite de ces deux formulations au sens d'une justice qui *vient* ou qui *sort* de Dieu (« ... von Gott selbst herrührende Gerechtigkeit », p. 73), puis surtout à rapprocher de nouveau le génitif simple θεοῦ (de Dieu) de la formule beaucoup plus explicite de Rom. 3 : 21-23 : « ... justifiés gratuitement par sa grâce par le moyen de la rédemption qui est en Jésus-Christ », formule dans laquelle B. Weiss retrouve la doctrine protestante du décret forensique prononcé sur l'humanité à la croix du Christ. Dans toute cette démonstration, la philologie cède le pas à une sorte d'empirisme exégétique du contexte qui postule que Paul donne toujours le même sens aux termes qu'il emploie ; le grand inconvénient de ce procédé est d'uniformiser le sens des divers lieux exégétiques d'une même notion. Dans le cas qui nous occupe, il serait peut-être préférable de donner au mot *justice* un sens formel, celui de décision de Dieu ; Paul dirait alors que dans son évangile, Dieu révèle sa décision à l'endroit de l'humanité, décision dont le contenu serait le thème de l'épître. Il n'est que de comparer ici les récentes paraphrases de K. Barth et de Dodd sur ce verset pour mesurer les limites de la précision exégétique. Celle de Barth est dominée par l'idée de la fidélité rétributive de Dieu ; Dieu nous sauve en restant fidèle à son implacable condamnation du péché. Celle de Dodd est dominée par l'idée vétérotestamentaire de la justice royale libératrice : Dieu nous sauve en nous libérant du mal. En conclusion de son étude sur le génitif néotestamentaire, le Père Abel écrivait : « C'est le contexte qui aidera en général à discerner un génitif des autres génitifs affectant le même mot... »¹ Mais le contexte lui-même, comme nous venons de le voir, n'est pas toujours décisif.

On doit faire des remarques semblables au sujet des diverses prépositions que Paul emploie, dans l'épître aux Romains, pour décrire le rôle de la foi dans l'œuvre du salut. Tous les exégètes relèvent la remarquable variété des formules pauliniennes, variété que nos versions françaises ne font même pas pressentir. Pour parler de la justification *par* la foi, l'apôtre se sert soit du génitif simple (δικαιοσύνη πίστεως ou τῆς πίστεως, Rom. 4 : 11, 13) soit de la préposition ἐκ avec le génitif δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, Rom. 9 : 30 ; 10 : 6 ; Gal 5 : 5 ; Rom. 3 : 30 ; 5 : 1 ; Gal. 2 : 16 ; 3 : 8, 24), soit de la préposition διὰ avec le génitif (Rom. 3 : 22, 30 ; Gal. 2 : 16), soit du datif simple (πίστει, Rom. 3 : 28), soit enfin de la préposition

¹ ABEL : *Grammaire du grec biblique*, Paris, 1927, p. 176. Sur le génitif paulinien, voir OTTO SCHMITZ : *Der Genitivgebrauch des Paulus*, 1924.

ἐπι suivie du datif (ἐπι τῇ πίστει, Phil. 3 : 9). Cette encombrante richesse révèle les hésitations, conscientes ou non, que l'apôtre a ressenties en formulant cet article capital de son évangile. Les exégètes, ici aussi, se divisent en deux groupes. Ceux qui, par la voie philologique, entendent restituer à chacune de ces formules particulières la nuance imposée par la préposition choisie ; la conséquence est alors que, pour Paul, la foi joue des rôles assez divers dans l'œuvre de la justification selon les conditions dans lesquelles celle-ci s'opère. Ceux qui, au contraire, pensent que si Paul use de termes variables, sa pensée fondamentale est toujours la même. Le cas le plus troublant est l'usage fréquent du ἐκ qui signifie *de* au sens de *hors de* ; une justice ἐκ πίστεως, pour le philologue, c'est une justice *issue*, ou *tirée*, *extraite* de la foi. On voit quelles conséquences théologiques découleraient de ce fait et telle est bien, à des degrés divers, l'interprétation de nombreux exégètes. Lagrange traduit Rom. 9 : 30 par : « ... la justice qui *vient* de la foi » et Rom. 10 : 6 par : « ... la justice [issue] de la foi » et commente plus bas en ces termes (p. 256) : « ... πίστις est la foi qui *sert à obtenir* la justice... le génitif πίστεως est un génitif de *possession* comme le νόμος πίστεως opposé au νόμος τῶν ἔργων dans 3 : 27. »¹ Mais d'autres exégètes, aujourd'hui très nombreux, reprenant une remarque déjà faite par Kühl et J. Weiss, puis développée par Michaelis dans l'hommage à Deissmann², pensent plutôt, et avec raison croyons-nous, que le style grec de Paul obéit ici au genre hébraïque du parallélisme verbal antithétique ; Paul parle d'une justice *tirée* (ἐκ) de la foi parce qu'il vient de stigmatiser l'idée juive d'une justice *tirée* (ἐκ) des œuvres de la Loi. Le parallélisme n'est pas simple. Paul n'oppose pas deux moyens d'acquérir (ou d'obtenir) la justice (les œuvres de la loi et la foi) mais il affirme au contraire que l'homme ne peut *rien* faire pour obtenir cette justice puisque la foi est stricte soumission au verdict judiciaire de Dieu. Si tel est bien le cas, cette formule signifierait le contraire de ce que la préposition ἐκ fait naturellement entendre et l'on serait en présence d'un cas remarquable, mais non isolé dans le grec néotestamentaire, d'un anéantissement du sens philologique

¹ M.-J. LAGRANGE : *Saint Paul. Épître aux Romains*. Paris, 1916, p. 256.

² W. MICHAELIS : « Rechtfertigung aus Glauben bei Paulus » (*Festgabe für A. Deissmann*, 1926, p. 116 ss.). L'étude de Michaelis était dirigée contre les conclusions de B. Weiss (*Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 7 1903, p. 318) qui pensait que Paul donnait au mot « foi » un sens particulier, celui d'acceptation pure, lorsqu'il en usait avec l'idée de justification et contre l'interprétation dite mystique de Deissmann qui faisait de la foi l'expérience même de la communion spirituelle avec Jésus-Christ. — Sur les antithèses littéraires néotestamentaires, voir H. RIESENFELD : « Accouplements de termes contradictoires dans le N. T. », *Coniectanea Neotestamentica*, Uppsala, 1944, p. 1-21, et J. NÉLIS : « Les antithèses littéraires dans les épîtres de saint Paul », *Nouvelle revue théologique*, Louvain, 1948, p. 360-387.

d'une préposition par le sens théologique du substantif qu'elle accompagne. La foi ne serait donc, selon l'apôtre, ni la condition juridique préalable à la justification, ni l'expérience mystique de la justification elle-même (Deissmann), ni la « voie » (νόμος) qui conduit à la justice opposée à la voie des œuvres (Kühl, d'après Rom. 3 : 27), mais la soumission de l'homme tout entier au prononcé de Dieu en Jésus-Christ. Cette conclusion, qui s'appuie surtout sur Philippiens 3, est aujourd'hui celle de Schrenk dans le dictionnaire de Kittel-Friedrich. Elle n'est pas imposée par la seule philologie ; elle se fonde plutôt sur la conception paulinienne générale de la foi et sur quelques textes parallèles relatifs à la justification (surtout Philippiens 3).

Par ces quelques exemples, qu'il serait facile de multiplier, on a voulu montrer que la philologie pure apporte surtout, à l'interprétation de l'épître aux Romains, une *extension du champ exégétique* en précisant les diverses nuances *possibles* des termes pauliniens. Mais seule l'exégèse globale ou théologique peut faire un choix devant les diverses possibilités en se fondant sur le contexte immédiat ou médiat.

3. L'APPORT DE L'HISTOIRE COMPARÉE DES RELIGIONS

Dans la préface de la première édition de son commentaire aux Romains, en 1916, le Père Lagrange écrivait : « ... Il y avait intérêt à compléter les démonstrations anciennes en montrant, dans l'exégèse indépendante, un retour vers l'exégèse catholique *sur les débris de l'exégèse luthérienne* » (p. IV). Ce n'était pas là une formule d'apologétique confessionnelle. Lagrange faisait allusion à la profonde influence des travaux de Reitzenstein, Deissner, Bousset, Loisy ou Clemen sur l'interprétation de notre épître, et en particulier sur la compréhension du chapitre 6.

Reitzenstein ¹ concédait que la doctrine paulinienne de la justification est d'origine juive. Certes, les religions de l'Égypte ancienne et de la Perse, comme d'ailleurs le mandéisme plus récent, faisaient toutes un large emploi du terme de justification mais, sans exception, au sens d'une transformation substantielle de la personne, d'une montée de l'âme vers le divin, sens étranger aux catégories juridiques déclaratives vétérotestamentaires. Dans l'hermétisme, par exemple, la doctrine de la justification *se substitue* à celle du jugement dernier ; le justifié-divinisé ne relève plus de l'autorité judiciaire de Dieu ; il est « déjà jugé ». Chez Paul, au contraire, la perspective du jugement dernier donne seule tout son sérieux à la justification, qui n'est que

¹ R. REITZENSTEIN : *Die hellenistischen Mysterienreligionen...* Leipzig, 3 1927, p. 258 ss. ; la première édition a paru en 1910.

la première étape de la rédemption. Par contre, Reitzenstein défendait une interprétation hellénistique de Rom. 6 : dans le baptême, l'initié reçoit le principe ou germe de la vie nouvelle qui n'aura plus qu'à se développer en lui par un processus cosmique impersonnel. La mort au baptême ne serait donc ni le renoncement moral (B. Weiss), ni le renoncement spirituel (F. Godet), ni la mort physique elle-même. « Tout devient clair, écrivait Reitzenstein, dès que nous interprétons Rom. 6 conformément aux conceptions des mystères » ; le mystère baptismal produit (*bewirkt*) une transformation complète de l'initié de sorte qu'il ne saurait plus pécher. Reitzenstein retrouvait non seulement des formulations mais des conceptions hellénistiques dans de nombreux autres passages de l'épître. Dans 8 : 30, par exemple (« ceux qu'il 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 »), il donnait au mot « glorifiés » le sens d'une transformation de l'homme intérieur et non le sens juridique eschatologique vétéro-testamentaire ; en conséquence, dans ce texte aussi, il faudrait comprendre *justifiés* au sens de « faits sans péché » (« *dem Wesen nach sündlos* », p. 261) ; la glorification était donc assimilée au processus spirituel de la divinisation de l'initié par le rite baptismal.

On comprend dès lors pourquoi Lagrange, en 1916, pouvait se féliciter de la nouvelle orientation de l'exégèse indépendante. L'Histoire comparée des religions réintroduisait dans l'épître le réalisme sacramentel dont le juridisme protestant l'avait purgée.

Mais les thèses de Reitzenstein ne tardèrent pas à recevoir de notables rectifications. A mesure que paraissaient les études de détail sur les rites et doctrines des mystères, on devenait plus réservé. Clemen, qui avait déjà fait paraître en 1909 une étude d'ensemble sur le NT et les mystères, publia en 1913 une brochure dans laquelle il reprenait toute la question de Rom. 6¹. Il y montrait que les exhortations morales de la fin du chapitre deviennent incompréhensibles si l'on comprend la mention de la mort dans le baptême au sens hellénistique. En fait, dans Rom. 6, Paul ne parle qu'incidemment du baptême pour *illustrer* le fait que ses correspondants sont morts *avec Jésus-Christ*. Cette dernière expression a fait l'objet d'une thèse récente qui marque, pour ainsi dire, la fin de l'interprétation hellénistique de Rom. 6². Hahn résume en quatre points la différence entre le baptême paulinien et le rite hellénistique : l'idée de nouvelle naissance, centrale dans le mystère, n'apparaît pas chez Paul ; dans

¹ *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, Giessen 1913, p. 37 ss. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XIII/1).

² W. T. HAHN : *Das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus bei Paulus. Ein Beitrag zum Problem der Gleichzeitigkeit des Christen mit Christus*. (Diss. Tübingen 1937, Gütersloh 1937).

le rite païen, tout l'accent porte sur le rite lui-même dont le programme minutieusement suivi garantit l'efficacité du sacrement ; Paul ne dit rien du déroulement même du baptême et reporte constamment les regards de ses correspondants sur la mort et la résurrection de Jésus-Christ ; à y regarder de près, Paul ne parle du baptême que pour parler de la croix ; dans le mystère, le baptisé doit se livrer, se donner, se laisser entraîner par le rite ; il est engagé dans un processus cosmologique auquel il ne peut rien ; dans Rom. 6, au contraire, Paul appelle les chrétiens à *comprendre*, à *méditer* le sens de leur baptême ou, plus exactement, la portée de la mort du Christ signifiée dans le baptême. D'où l'importance des verbes γινώσκοντες (v. 6), εἰδότες (v. 8), λογίζεσθε (v. 11). Enfin, la préposition σύν, capitale chez Paul, ne joue aucun rôle dans le sacrement hellénistique¹. Rom. 6 n'est donc pas la *description* d'une expérience sacramentelle mais une *interprétation* parénétique du baptême. Paul ne mentionne le sacrement que pour parler de la mort du Christ ; il s'en sert pour fonder la morale chrétienne avant tout sur cette idée qu'à la croix Dieu a condamné et mis fin à notre vie naturelle ; la vie du croyant ne peut donc être que nouvelle ou alors n'avoir aucune réalité devant Dieu. Quel est, en résumé, le sens du σύν Χριστῷ dans Rom. 6 ?

Quatre explications principales ont été proposées qui, d'ailleurs, s'enchevêtrent souvent les unes dans les autres. 1^o : l'explication morale (B. Weiss, F. Godet, etc.) : la mort avec Jésus-Christ est l'acte du renoncement moral au mal ou l'acte intérieur du renoncement spirituel de l'homme atteint par la prédication apostolique ; elle est, comme le dit Godet, le premier acte de la « sanctification par la foi » ; le baptême devient alors le sceau ecclésiastique et le témoignage public de cet événement intérieur. Explication insoutenable car Paul, dans Rom. 6, ne fonde pas son exhortation sur une expérience intérieure mais sur l'événement plus lointain et surtout plus objectif de la croix. 2^o : l'explication ritualiste, d'ailleurs fort nuancée, commune aux exégètes catholiques romains et à l'histoire comparée des religions ; elle tend toujours à fixer dans le rite lui-même le sens et l'efficacité du sacrement. 3^o : l'interprétation récente de Hahn selon laquelle, pour Paul, le temps et l'espace étaient absorbés par la réalité eschatologique de l'Esprit, le baptisé, dans l'Esprit, se trouvait effectivement *avec* Jésus au Calvaire, de même que Paul pouvait se déclarer présent en Esprit à Corinthe tout en résidant à Ephèse (v. I Cor. 5 : 4). Mais on ne trouve pas d'autres textes pauliniens sur cet évanouissement eschatologique du temps et de l'espace. 4^o : resterait une interprétation qu'on pourrait appeler *juridique* du baptême. A la croix, Dieu

¹ Sur ce sujet, voir E. LOHMEYER, in : *Festgabe für A. Deissmann*, 1926, p. 218 ss.

a prononcé sur toute l'humanité adamique conçue comme un seul corps solidaire un verdict historique de mort. Cette mort est sans appel ; le baptême n'y ajoute rien, mais il applique à l'individu le verdict prononcé à la croix ; il l'applique avec le consentement du croyant et avec l'autorité d'une Eglise ayant reçu les pouvoirs judiciaires à cet effet. La relation du chrétien et de Jésus-Christ n'est donc ni une *identité physique*, comme l'affirmait récemment le P. Benoit ¹, car, dans le sacrement chrétien, les deux personnes demeurent strictement distinctes, Jésus est sur la croix et le baptisé dans l'eau, et c'est même cette distinction qui sauve le chrétien, par substitution. Cette relation n'est pas non plus une *contemporanéité* (Gleichzeitigkeit) comme le propose Hahn car Jésus et le baptisé se trouvent en deux points différents de la ligne du temps. Cette relation n'est pas plus une *analogie*, une *ressemblance* ou une *similitude* de destinées spirituelles car il n'y a pas, entre le calvaire et le baptême une relation du plus au moins, ni du parfait à l'imparfait ni surtout de l'original à la reproduction. Nous sommes bien en présence d'une doctrine de *solidarité* fondée sur un réalisme juridique de caractère nettement historique : dans le baptême, le fidèle est *aujourd'hui* sous le coup de la condamnation encourue *alors* par Jésus.

Il n'en reste pas moins que la méthode comparative a attiré l'attention sur un des aspects les plus importants de l'épître aux Romains : la superposition, du chapitre 3 au chapitre 6, des catégories sacramentelles hellénistiques aux catégories juridico-eschatologiques d'origine vétérotestamentaire. Nous pensons qu'il y a eu *superposition* de deux langages, de deux mentalités différentes, et non point transformation de l'Évangile primitif en un rite oriental de salut. C'était déjà la conclusion de Lietzmann dans un des merveilleux Excursus de son « Handbuch » ². Lietzmann, qui accorde tous ses

¹ *Revue biblique*, 1948, p. 618-619. Pour une interprétation sacramentaliste de Rom. 6 par une plume protestante, voir HEINRICH SCHLIER : « Die Taufe nach dem 6. Kap. des Römerbriefes », *Evangelische Theologie*, 1938, p. 335-347. Schlier défendait cette idée que le baptisé ne peut plus demeurer dans le péché. « Eine Wahl kann nicht mehr stattfinden... Die Taufe ist also sowohl hinsichtlich ihrer Wirkung als auch hinsichtlich ihrer Bedeutung der Ursprung des neuen Lebens des Christen. » Nous tenons de telles expressions pour étrangères à Rom. 6 et directement contraires à la signification de ce chapitre dans le corps de l'épître.

² H. LIETZMANN : « Todestaufe und christliche Ethik », *Handbuch zum N. T., An die Römer*, 3 1928, p. 65 ss. ; voir aussi : P. ALTHAUS : *Die Taufe bei Paulus und die Mysterien*. Das Neue Testament Deutsch, 2, ² 1935, p. 211 ss. Après Alb. Schweitzer, Althaus insiste surtout sur le fait que, chez Paul, la mise à mort n'a pas lieu au baptême, mais à la croix du Christ et que Paul peut parler de cette mort sans mentionner le baptême (Gal. 2 : 16-19 ss.). Mais, s'il rejette tout magisme mystique de Rom. 6, Althaus nous paraît en méconnaître le réalisme juridico-historique ; ce qui donne une « réalité » au baptême, ce n'est pas seulement la vie nouvelle qu'il inaugure, c'est d'abord la relation nouvelle qu'il scelle entre Dieu et le croyant.

droits à la méthode comparative, exprime une de ses conclusions en des termes qui doivent être relevés. « L'homme nouveau, dit-il, ne possède *que le fondement métaphysique* (die metaphysische Grundlage) du posse non peccare (v. Rom. 8 : 4) ; il s'agit maintenant pour lui de le montrer par ses actes (Rom. 6 : 11-13). » Paul apporterait deux corrections à cette explication de sa pensée. D'abord, il ne dirait jamais que la croix n'a posé *que* le fondement métaphysique de la vie nouvelle, mais qu'elle en a posé *tout* le fondement métaphysique. De plus, à l'adjectif *métaphysique* Paul préférerait sans doute *historique* ou *juridique* pour les raisons que nous avons déjà vues.

Avec Dibelius et Kümmel¹ nous dirions donc que la pensée paulinienne a trouvé dans Rom. 3-5 son expression la plus cohérente ; c'est là que les mots correspondent le mieux et le plus constamment à l'intuition théologique. Dans Rom. 6, nous sommes au contraire en présence d'un passage polémique ou apologétique où Paul travaille avec des concepts qui lui sont partiellement étrangers.

Telle n'était pas la conclusion d'Albert Schweitzer². Il défendait la double thèse que, d'abord, Paul était resté entièrement fidèle à l'eschatologie juive mais que, pour faire pièce au retard de la parousie, la déception fondamentale du christianisme primitif, Paul avait mis sur pied, en un gigantesque effort d'imagination, une doctrine mystique eschatologique et substantialiste selon laquelle le baptême confère aux croyants les « forces résurrectionnelles » (Auferstehungskräfte), vraies anticipations physiques du monde à venir. La doctrine de la justification n'est alors qu'un cratère adventice et refroidi du volcan paulinien, un malheureux résidu de ses origines juives ; le salut est essentiellement une participation provisoire, par le baptême, aux puissances du Royaume. Ce n'est donc que par son eschatologisme radical qu'Albert Schweitzer se sépare du substantialisme de Reitzenstein.

Très originale nous paraît être l'interprétation récente du paulinisme par le dernier et peut-être le plus grand représentant de la méthode comparative, Rudolf Bultmann³. D'abord, il n'attribue pas la paternité des formulations de Rom. 6 à Paul mais au christianisme hellénistique prépaulinien qui les aurait reçues directement de la gnose. Dans son interprétation de la *liberté* chrétienne telle que Paul en parle dans Rom. 6 et 7, Bultmann se sépare aussi bien de l'exégèse idéaliste selon laquelle le baptême est le premier pas d'un progrès

¹ DIBELIUS-KÜMMEL : *Paulus* (Sammlung Göschen, Bd. 1160), Berlin, 1951, p. 144 ss.

² ALB. SCHWEITZER : *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen, 1930, p. 119-140.

³ RUD. BULTMANN : *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1948, I, p. 183 ss. Voir aussi : « Glossen im Römerbrief », *Theol. Lit. Ztg.*, 1947, col. 197-202.

moral illimité que de l'exégèse substantialiste de Reitzenstein et de Schweitzer qui voient dans le baptême la garantie physique du renouvellement moral. Il n'y a aucune garantie, puisque l'apôtre doit exhorter. Par contre il y a une *possibilité* concrète (Lietzmann disait un « fondement métaphysique »), une possibilité objective de rompre avec la vie ancienne. C'est cette possibilité (Möglichkeit) que Paul décrit dans Rom. 6 en l'opposant à l'impossibilité décrite dans Rom. 7 : 7-25¹. L'originalité de Bultmann est d'avoir montré que la solidarité du Christ et du croyant ne devient moralement féconde ni par l'adhésion de foi, ni par le rite baptismal, ni par la décision morale mais d'abord par la prédication apostolique interpellant le baptisé et lui rappelant la portée de son baptême. Nous irions même plus loin ; la parénèse apostolique appartient à la définition-même du baptême primitif ; elle ne s'ajoute pas au rite pour le compléter, le corriger ou lui faire produire ses effets ; elle fait partie du rite lui-même et le rite lui-même fait partie de l'exhortation morale primitive. C'est là, en particulier, ce qu'il faut répondre à un exégète comme Jülicher qui considérait Rom. 6 comme un des plus cuisants échecs doctrinaux du siècle apostolique. En effet, si Paul avait voulu démontrer l'impossibilité physique du péché pour le baptisé, Rom. 6 serait un échec ; mais si Paul a voulu rappeler l'impossibilité juridique, historique, objective du péché, alors Rom. 6 est certainement une des pages les plus convaincantes du Nouveau Testament.

4. COURANTS NOUVEAUX DANS L'INTERPRÉTATION CATHOLIQUE-ROMAINE

Les espoirs exprimés par Lagrange en 1916 ne se sont donc pas réalisés. Si les interprétations romaine et protestante de l'épître aux Romains se sont rapprochées l'une de l'autre, ce n'est pas tant à la méthode comparative qu'on le doit qu'à un rafraîchissement de l'exégèse catholique de Rom. 3 à 5. A cet égard, on peut marquer d'une pierre blanche l'année 1908 qui vit paraître, d'un côté le premier volume de la monumentale et très orthodoxe étude du P. Prat sur le paulinisme (I, 1908 ; II, 1912) et, de l'autre côté, la thèse de Tobac

¹ C'est encore Bultmann qui nous paraît avoir jeté le plus de lumière sur Rom. 7 : 14-25. Paul n'y donne ni un témoignage autobiographique sur les combats intérieurs de la vie chrétienne, ni une description objective des écartèlements propres à toute vie humaine, mais une interprétation théologique, du point de vue de la foi, de la situation de l'homme sous la Loi (juif et païen). A ce sujet, voir surtout : E. STAUFFER : *Die Theologie des neuen Testaments*, 1945, p. 254, note 239, et l'article ἐγώ dans le dictionnaire de KITTEL-FRIEDRICH (II, 355 ss.) : Das Ich v. Rom. 7) ; W. G. KÜMMEL : *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig, 1929 ; R. BULTMANN : « Römer 7 und die Anthropologie des Paulus » (*Imago Dei, Festgabe für G. Krüger*, 1932).

sur « Le problème de la justification dans saint Paul »¹, la « première avance aussi grave faite à l'exégèse protestante » (Lagrange, *Revue biblique*, 1914, p. 321). Alors que des protestants tant orthodoxes, comme Zahn, que libéraux comme Jülicher rejetaient avec lassitude la théorie luthérienne de l'imputation forensique, Tobac relevait avec beaucoup de force les deux caractères essentiels de la doctrine paulinienne : l'accent eschatologique de la justification qui, sur la base de la grâce reçue, laisse entièrement subsister le sérieux du jugement dernier si bien que pour l'avenir comme pour le passé et le présent le justifié ne saurait compter que sur la grâce accomplie en Jésus-Christ (fin de Rom. 8), et l'accent forensique qui fait de la justification un verdict de grâce, une « parole de salut » inaugurant, certes, la vie nouvelle mais d'abord entièrement indépendante de toute transformation morale ou spirituelle en l'homme. La thèse de Tobac fut l'objet de très vives critiques chez les catholiques². Est-ce trop s'avancer que d'affirmer que ces critiques tendent à s'apaiser ? La thèse récente du P. Descamps, de l'Université de Louvain porte également, comme celle de Tobac³, sur l'idée de justice dans le Nouveau Testament. Elle ne se présente en rien comme une réfutation de l'étude de Tobac, mais au contraire comme sa continuation sur le terrain des textes non pauliniens. Mieux que Tobac encore, Descamps insiste sur ce qu'il appelle la justice *antécédente* de Dieu « qui est essentiellement une nouvelle révélation de la miséricorde de Dieu en faveur d'un nouveau peuple de Dieu ». Cette justice antécédente (nous dirions gratuite) domine entièrement la justice rétributive qui, dans la Bible, n'appartient pas à proprement parler à l'Histoire du salut. Descamps n'a pas réussi à faire la synthèse entre ces deux visages de la justice divine néotestamentaire (justification gratuite et jugement dernier sur les œuvres) ; il en laisse un peu vite le soin à la théologie spéculative ; mais il est remarquable qu'il en ait si bien

¹ E. TOBAC : *Le problème de la justification dans saint Paul*. Etude de théologie biblique, Louvain, 1908.

² Voir l'analyse du Père FRUTSAERT dans les *Recherches de Science Religieuse* (1911, p. 167-181) et celle du Père PRAT : *La théologie de saint Paul*, II, 1912, p. 335-366.

³ ALB. DESCAMPS : *Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne*, Louvain 1950. Nous avons déjà rendu compte de cet ouvrage dans cette *Revue* (1951, III, p. 206 ss.). Sur l'interprétation catholique romaine de l'idée biblique de la justice, voir aussi : L. CERFAUX : *Suppl. Dic. de la Bible*, art. Justification, col. 1479 ss. ; du même auteur : *Une lecture de l'Épître aux Romains*, Paris, 1947. S. LYONNET : « De justitia Dei in Epistula ad Romanos », *Verbum Domini*, XXV, 1947, p. 8 ss. A. DESCAMPS : « La justice de Dieu dans la Bible grecque », *Studia hellenistica*, V, Louvain, 1948, p. 69-92. H. CAZELLES : « A propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'A. T. », *Revue biblique*, 1951/I, p. 169 ss.

analysé les deux aspects en affirmant la prééminence biblique de la justice élective sur la justice distributive.

Le dernier commentaire romain de notre épître donne de nombreux exemples de ce rafraîchissement ¹. Le Père Viard, certes, présente encore la justice de Dieu comme « capable d'exercer en tous les hommes la transformation profonde qui fera d'eux *réellement* des justes », mais jamais, à notre connaissance, la gratuité du salut et la liberté de Dieu n'avaient si bien été mises en lumière par l'exégèse romaine. La foi est « la simple reconnaissance de la valeur efficace de la mort du Christ ». « Ceux qui sont justifiés sont ceux-là mêmes qui se trouvaient pécheurs... leur nouvel état est une pure faveur que nul effort humain ne pouvait mériter » (ad Rom. 3 : 24). On remarquera que la grâce paulinienne est traduite par les termes de bienveillance et de faveur, et non par l'idée de grâce transformante. Dans le même contexte, le Père Viard souligne la souveraineté de Dieu dans le sacrifice de la croix. L'ἱλασθηριον du v. 25 n'est pas compris comme un moyen religieux de faire pression sur la divinité, pour lui arracher le pardon, mais comme un moyen de grâce institué par Dieu lui-même, un lieu régulier d'une réconciliation dont Dieu paie tous les frais. « C'est Dieu lui-même qui intervient pour offrir aux hommes le moyen efficace de le toucher, d'obtenir sa grâce et son pardon » (p. 58, col. 2). Contrairement au Père Viard, nous pensons que tel était déjà le sens profond des dispositions sacrificielles du Lévitique. Lorsqu'il use du langage culturel vétêrotestamentaire, Paul l'interprète toujours dans la ligne de la plus pure tradition de l'Ancien Testament qui souligne la liberté royale et miséricordieuse de Dieu.

5. HÉSITATIONS SUR LA LIGNE PROTESTANTE TRADITIONNELLE

Il resterait à parler des commentaires qui se tiennent, avec de très notables variations, sur la ligne protestante traditionnelle. Ce sont de beaucoup les plus nombreux et, aussi, les mieux connus. Aussi n'en relèverons-nous que quelques points arbitrairement choisis, une description complète n'étant pas possible dans le cadre de cette revue.

Les plus importants sont ceux de v. Hofmann († 1868), de F. Godet (1879-1880), de Sanday-Headlam († 1895), de Zahn († 1910), de Kühl († 1913), de K. Barth († 1919), de Dodd († 1932), de Schlatter (*Die Gerechtigkeit Gottes*, 1935), de Nygren (1^{re} édition suédoise, 1944, édition anglaise, 1949) à quoi il faudrait au moins ajouter les

¹ A. VIARD : *Épître aux Romains*, La Sainte Bible (Pirot et Clamer), XI, Paris, 1949.

bons commentaires de vulgarisation de Brunner (1938), d'Althaus (1938) et de Gaugler (I, 1945).

Ces commentaires ont ceci de commun qu'ils considèrent l'épître aux Romains plutôt comme un corps de doctrine que comme un écrit de circonstance. La lettre prend alors l'allure d'un catéchisme sans racines historiques ce qui nuit à sa compréhension. Pour la majorité de ces exégètes, le centre de l'épître est donné dans 3 : 21-26 (la justification par la foi), sauf pour Nygren qui renouvelle profondément l'exégèse luthérienne en plaçant le centre de l'épître dans la doctrine des deux Adam, 5 : 12-21 et en réintroduisant la perspective temporelle contre l'individualisme piétiste luthérien. Mais le problème de la relation entre Rom. 3 : 21-26 et Rom. 6 trouve rarement de solutions satisfaisantes. L'épître reçoit le plus souvent la structure d'un catéchisme protestant en trois parties : 1-5 (péché et justification), 6-8 (sanctification et rédemption finale) ; les chapitres 9 à 11 puis 12-16 deviennent alors des appendices mal rattachés au corps de l'épître.

L'étude de F. Godet¹ se présente explicitement comme un fruit du Réveil ; c'est-à-dire qu'à une orthodoxie bibliciste peu renouvelée elle allie une note piétiste accentuée. Selon les propres termes de l'auteur, l'épître expose *le mode d'acquisition du salut chrétien* (I, 124), expression qui fait de l'épître la description d'un cheminement spirituel intérieur et individuel. Dans cette tonalité, Godet parlera de « la justice que *procure* la foi » (I, 128), du salut (ad 1 : 16) comme « de la vie de Dieu dans l'âme humaine », du cœur de l'homme comme du « foyer des sentiments instinctifs et des impulsions » (I, 263), de l'âme comme du « siège de la sensibilité » (I, 254). Expliquant le chapitre 4 et l'idée paradoxale de l'imputation de la foi à justice, F. Godet écrira : « Croire, c'est saisir d'un coup la perfection. *Il n'est pas étonnant* (c'est nous qui soulignons) que, saisissant la perfection, elle soit comptée par Dieu comme justice... la foi est tout ensemble le plus moral et le plus heureux des coups de mains (I, 366). » De telles formules, qui rappellent à s'y méprendre la paraphrase catholique romaine, déprécient une œuvre qui n'a jamais été égalée en français. Mais la vraie originalité du commentaire de Godet n'est pas là ; elle est dans la solution qu'il apporta au problème de la relation entre la justification, qui inaugure la vie chrétienne et qu'il comprend (contre Sabatier) dans un sens forensique, et le jugement dernier qui la « couronne » (I, 258 ss.). Se fondant sur Rom. 2 : 13, F. Godet enseigna que si l'homme est justifié gratuitement, il sera jugé sur les œuvres de sa foi. C'est ici toute l'anthropologie

¹ F. GODET : *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, Paris, Genève et Neuchâtel, I 1879, II 1880.

du développement intérieur qui est en cause. « La justification initiale doit conduire l'homme à la possession *réelle* de la justice... l'imputation divine anticipée, pour être vraie, doit nécessairement *devenir* vraie, c'est-à-dire se transformer en la reconnaissance d'une justice *réelle*. » Autant dire que la justice élective et miséricordieuse n'est qu'un accident dans l'histoire du salut et que Dieu redevient lui-même dans la justice distributive du jugement dernier. On voit par là que, pour Godet, n'est « réel » et « vrai » que le développement spirituel intérieur, le réalisme biblique de la relation juridique de Dieu avec l'homme lui ayant échappé comme il échappait d'ailleurs à la plupart de ses contemporains.

C'est sur ce point de la doctrine anthropologique, à notre sens, plutôt que dans l'interprétation des passages sôtériologiques de l'épître que K. Barth apporta une vraie révolution dans l'exégèse protestante¹. Mais nous ne dirons rien ici de ce commentaire qui fut plutôt un événement dogmatique et spirituel qu'exégétique et auquel on ne saurait consacrer que quelques lignes.

Celui de Schlatter eut moins de retentissement, mais il doit être mentionné parce qu'il apporta un nouvel essai de rupture avec l'interprétation protestante classique². En vrai fils du piétisme wurtembergois, Schlatter est préoccupé de surmonter l'intellectualisme luthérien qui risque de faire de l'adhésion doctrinale à l'Évangile non seulement la condition du salut, mais tout le salut lui-même. Partant du terme de « puissance » dans Rom. 1 : 17, Schlatter souligne surtout le caractère créateur de l'Évangile qui, selon saint Paul, a la puissance effective de produire (*bewirken*) l'homme nouveau (chap. 1-4), une obéissance réelle (chap. 6-7), une justice nouvelle (chap. 8), un authentique peuple de Dieu (chap. 9-11) et une communauté vraiment fraternelle (chap. 12-16). A la recherche, comme tant d'autres, d'une interprétation « réaliste » de l'épître, Schlatter a vu juste en ne cherchant ce réalisme chrétien ni du côté du réalisme sacramentel catholique, ni du côté du réalisme piétiste de la vie intérieure mais dans la dynamique de la prédication apostolique elle-même. Mais à y regarder de près, il n'est pas resté fidèle à son propos et a fini par faire résider dans la foi elle-même la garantie de la vie nouvelle ; or, jamais Paul n'a fondé la vie nouvelle sur les caractères de la foi.

¹ Pour une appréciation romaine de l'anthropologie de K. Barth telle qu'elle s'est développée depuis le *Römerbrief*, voir la belle étude de LÉOPOLD MALEVEZ : « L'anthropologie chrétienne de Karl Barth », *Recherches de Science Religieuse*, 1951/I, p. 37-81.

² AD. SCHLATTER : *Gottesgerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Stuttgart, 1935. Du même auteur, défendant la même thèse : *Die Botschaft des Paulus. Eine Übersicht über den Römerbrief*, Velbert, 1928.

Œuvre de vulgarisation, mais très personnelle, le commentaire de C. H. Dodd de l'épître aux Romains eut un immense succès¹. Dans sa préface, Dodd explique que l'exégète doit non seulement préciser le sens des termes pauliniens mais les interpréter en langage moderne et prendre personnellement position à l'égard des affirmations de l'apôtre (écho des préfaces du Römerbrief de K. Barth). Et il ne manque pas de le faire ! Dans son analyse des chapitres 1 à 3, Dodd se heurte au thème biblique de la colère de Dieu ; voilà, dit-il, une idée qu'un esprit moderne ne saurait accepter ; Paul exprime en termes malheureux la constatation que nous faisons tous du caractère héréditaire du mal et de la solidarité humaine dans la faute. Cette idée du « mal » servant de base à la description de la justification la fausse complètement ; la justification est ramenée à la délivrance effective du « mal » par Dieu et le mal est surtout l'incapacité pratique de bien faire. Dodd introduit avec raison ici certains textes vétérotestamentaires sur la délivrance royale eschatologique que Yahvé promet à son peuple, mais il ne voit pas que, du second Esaïe jusqu'à Paul, en passant par les Psaumes, l'idée de la justice libératrice s'est profondément transformée ; l'oppresseur n'est plus l'ennemi de la nation, ni même le péché individuel, ni encore Satan, mais, par derrière ces puissances historiques maléfiques que sont la Loi et le Péché, c'est Dieu lui-même qui fait la guerre à l'homme et, à la croix, le plonge dans la mort pour le délivrer de sa colère. Pour saisir la profondeur des textes pauliniens sur la situation et la rédemption de l'homme pécheur, il n'est donc pas suffisant de renvoyer le lecteur, comme le fait Dodd, à la figure du Christ évangélique accueillant et « assumant » les pécheurs.

* * *

Que veut dire l'épître aux Romains ? Dans ce qui précède, on aura déjà vu dans quel sens s'orienterait notre interprétation. Formulons seulement quelques remarques en guise de conclusion.

1. L'interprétation de l'épître aux Romains semble avoir franchi l'époque glorieuse des hypothèses nouvelles et contradictoires. La philologie, l'histoire comparée des religions, l'analyse des concepts pauliniens auront sans doute encore beaucoup à nous apprendre. Mais ce qui manquerait plutôt aujourd'hui, c'est un grand commentaire de base tenant compte de cent années de recherches incessantes. Il faut souhaiter, en particulier, que les commentaires dogmatiques et pratiques, comme ceux de Barth, d'Althaus ou de Nygren ne

¹ C. H. DODD : *The Epistle of Paul to the Romans* (The Moffat New Testament Commentary, ¹ 1932 ; en 1949, la douzième réimpression avait paru).

fassent pas oublier l'importance des questions posées par les sciences exégétiques proprement dites. On attend donc avec impatience le commentaire de Michel à paraître dans la collection de Meyer.

2. Les deux questions exégétiques principales qui dominent cette étude ont été posées, respectivement, par Baur et par la méthode comparative. La première est celle-ci : Que représente l'épître aux Romains dans le devenir du christianisme naissant ? Elle n'est pas la première dogmatique chrétienne, puisqu'elle n'apporte aucun développement particulier sur des points capitaux de la foi primitive : christologie, ecclésiologie, eschatologie. Elle n'est pas non plus un écrit polémique limité à un point secondaire dirigé contre une hérésie menaçant l'Eglise de Rome. Elle est bien, comme l'a vu Baur, l'expression historique d'une idée, et de l'idée chrétienne spécifique. Mais il est impossible de faire de l'universalisme religieux, au sens de l'idéalisme hégélien, le contenu de cette idée chrétienne essentielle. La deuxième question exégétique posée par l'épître est celle du « réalisme » au sens où les catholiques romains reprochent aux exégètes protestants de ne pas comprendre le réalisme sacramentel de Rom. 6. Nous avons vu que l'exégèse protestante, en réaction contre l'intellectualisme protestant classique d'une part, et contre l'idéalisme de Baur d'autre part a constamment été à la recherche d'un tel réalisme, soit du côté piétiste, soit du côté catholique, soit du côté moraliste.

3. C'est bien dans le développement des chapitres 3 à 5 sur la « justification par la foi » que nous rencontrons, dans le Nouveau Testament, la formulation la plus cohérente et la plus explicite de l'Evangile apostolique. Le caractère essentiel de ce développement, c'est qu'il est un effort pour *réduire* le plus possible l'exigence chrétienne à l'égard des nations. Réduire ne veut pas dire amoindrir mais concentrer sur l'unique nécessaire. Dibelius et Kümmel ont bien montré récemment que l'œuvre théologique de Paul consista surtout à *écarter* de la vie des Eglises toutes sortes de vellétés religieuses (ritualistes, spiritualistes, légalistes, etc.) pour réduire la foi à son essence qui est soumission personnelle au verdict de Dieu en Jésus-Christ. L'homme est donc ramené, par l'épître aux Romains, à la confrontation solitaire avec le Dieu qui le condamne pour le sauver. Dans le baptême, l'initié chrétien est bien sur le point d'entrer dans l'Eglise, mais, dans l'eau, il est d'abord seul. Le baptême, dans Rom. 6 n'est pas un rite d'enrichissement par participation à l'Eglise ou à l'Esprit. Il est un rite de mort signifiant la *fin* individuelle d'une vie pécheresse. La solitude du baptisé correspond à la solitude du Christ au sépulcre (συνετάφημεν) ; sa *mort* représente une impossibilité concrète, devant Dieu, de continuer la vie ancienne.

4. Le réalisme paulinien est donc d'ordre essentiellement juridique. Dieu fait réellement peser sur le baptisé la condamnation encourue

par le Christ en croix. Le baptisé ne doit donc ni méditer sur les éléments du rite lui-même, ni se reporter à quelque expérience spirituelle ou morale antérieure, mais *croire*, c'est-à-dire recevoir la parole écrite une fois pour toutes au Calvaire et expliquée par l'apôtre. L'interprétation apostolique du baptême dans Rom. 6 fait donc partie intégrante du rite chrétien ; elle lui est indispensable. Elle est non seulement indispensable à l'acte même du baptême, mais à son efficacité ecclésiastique et morale. La vie nouvelle n'est garantie ni dans le rite lui-même, ni dans l'expérience qui l'a précédé, ni dans la foi qui le reçoit ; elle est donnée dans l'exhortation apostolique qui, sans cesse, rappelle au baptisé le sens de son baptême en lui rappelant la signification de la croix.

5. Sur cette base, c'est tout le plan de l'épître qu'il faudrait revoir ¹. Le point principal est celui de la relation entre Rom. 3 : 21-26 et Rom. 6. Le baptême *ajoute-t-il* quelque chose de nouveau à la justification, et ce quelque chose seul garantirait-il l'efficacité morale de la justification ? Au contraire, Rom. 6 *répète* ce que Rom. 3 a dit, en l'illustrant par le rite du baptême et en montrant que la justification *est* une mort avec Christ. Il faut donc renoncer au plan classique : péché (1 à 3 : 20), justification (3 : 21 à 5), sanctification (6 à 8). A la réalité seule décisive de la réconciliation avec Dieu ou justification, Paul n'ajoute pas d'*autres* réalités spirituelles (piétisme), morales (libéralisme) ou sacramentelles (catholicisme romain). Il fait au contraire concourir la doctrine sacramentelle (Rom. 6), la doctrine spirituelle (Rom. 8) et même la doctrine de l'Histoire (Rom. 9 à 11) à la compréhension et à l'explication de la doctrine sôtériologique (Rom. 1 à 5). Les sacrements et l'Esprit ne sont pas « plus » ou « moins » importants que la justification accomplie en Jésus-Christ et « révélée » par la prédication. Ils sont à son service et n'ont de sens qu'en elle et par elle. En se préparant, à Corinthe, à porter son Evangile à des nations encore inconnues (la mention des nations revient plus de trente fois dans l'épître), l'apôtre *réduit* sa prédication à l'unique article de la justice de Dieu accomplie en Jésus-Christ, reçue et vécue par la foi seule.

PIERRE BONNARD.

¹ A ce sujet, A. FEUILLET : « Le plan salvifique de Dieu d'après l'épître aux Romains. Essai sur la structure littéraire de l'épître et sa signification théologique », *Revue biblique*, 1950/3, p. 336-388, etc. ; STANISLAS LYONNET : « Note sur le plan de l'épître aux Romains », *Recherches de Science Religieuse*, Mélanges Jules Lebreton I, 1951, 2-4, p. 301-316.