



NOUVELLE REVUE

THÉOLOGIQUE

92 N° 8 1970

Loi ancienne et Morale chrétienne d'après *l'Épître aux Romains*

André FEUILLET

p. 785 - 805

<https://www.nrt.be/en/articles/loi-ancienne-et-morale-chretienne-d-apres-l-epitre-aux-romains-1357>

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Loi ancienne et Morale chrétienne

d'après l'Épître aux Romains

Écrits occasionnels, les lettres pauliniennes, y compris l'Épître aux Romains, ne doivent pas être lues comme des traités abstraits de théologie. Le commentateur qui ne veut pas courir le risque de trahir la véritable pensée de saint Paul doit avoir constamment soin de compléter et de corriger les unes par les autres ses diverses affirmations sur un même sujet. C'est par exemple fausser la doctrine de la justification par la foi que de la séparer des passages où, avec la plus grande insistance, Paul réclame du chrétien la pratique des bonnes œuvres. On interprète de travers la pensée de l'Apôtre sur le problème posé par l'incrédulité d'Israël, quand on prend tout seul le chapitre 9 de l'Épître aux Romains sans tenir compte des compléments indispensables que lui apportent les chapitres 10 et 11, qui traitent la même question sous des aspects tout différents.

Pareillement le point de vue paulinien sur les rapports entre la morale chrétienne et la Loi ancienne risque fort d'être interprété de travers et durci, quand on isole certains passages, surtout ceux qui sont une réplique aux prétentions des judaïsants. Or il s'agit là d'une question fort importante, en cette époque surtout où le dialogue œcuménique est au premier plan. Le langage paulinien mal compris heurte inévitablement des Juifs élevés dans le culte de la Loi, et plus généralement encore les personnes familiarisées avec la manière dont l'Ancien Testament exalte l'amour et la Loi¹.

Pour échapper à ce péril de simplification erronée de la pensée de l'Apôtre des Gentils, nous commencerons par examiner tour à tour quatre assertions de l'Épître aux Romains, qui au premier abord paraissent peu conciliables entre elles et qui, au fond, sont complé-

1. Cette étude prend la suite d'une autre dont le titre est le suivant : *La morale chrétienne d'après l'Épître aux Romains*, à paraître dans la *Revue Thomiste*.

mentaires. Saint Paul nous dit en 3, 31 que le régime de la foi au Christ confirme la Loi, en 8, 2 que la loi de l'esprit de vie nous affranchit de la loi du péché et de la mort, en 10, 4 que le Christ est la fin de la Loi, en 13, 10 que la charité chrétienne est la plénitude de la Loi. Ce n'est qu'après avoir expliqué brièvement chacun de ces passages que nous nous risquerons à essayer de synthétiser la pensée paulinienne sur la question qui nous occupe.

I. Le régime de la foi au Christ confirme la Loi (Rm 3, 31)

En Rm 3, 31 Paul pose la question : « Annulons-nous (*katargoumen*) la Loi par la foi ? Bien au contraire nous confirmons (*histanomen*) la Loi ». Les exégètes ne sont pas d'accord sur l'acception du mot « Loi » en ce passage. Quelques-uns l'entendent au sens général de régime légal quelconque. Mais la plupart des commentateurs (Lietzmann, Lagrange, Jülicher, Gutjahr...) appliquent ici le mot « Loi » à l'ensemble de l'Ancien Testament². En faveur de ce sentiment ils peuvent faire valoir de solides arguments. Déjà un peu plus haut, en Rm 3, 19, la formule « tout ce que dit la Loi » signifie « tout ce que dit l'Écriture », puisqu'elle vise les citations qui viennent d'être faites (3, 10-18) de plusieurs Psaumes et du Livre d'Isaïe ; en outre l'opposition « annuler-confirmer » est l'équivalent de l'antithèse matthéenne (Mt 5, 17) « abolir-accomplir » (*kataluein-pléroun*) qui concerne « la Loi et les prophètes ». Parfois on fait appel à la présence ou à l'absence de l'article pour distinguer les cas où Paul parle de la Loi mosaïque proprement dite de ceux où il emploie le même mot en un sens plus général. Mais, ainsi que le souligne A. van Dülmen³, en réalité l'Apôtre emploie ou omet l'article avec *nomos* de la façon apparemment la plus arbitraire, et il est impossible de déduire de là une différence quelconque de sens. Le même auteur dit encore que c'est l'équivalence établie souvent par l'Apôtre entre la Loi et l'Écriture (*graphè*) qui l'a amené à faire de la lettre (*gramma*) un synonyme de la Loi⁴.

La signification attribuée au mot « Loi » en Rm 3, 31 nous fournit l'occasion de donner quelques précisions sur la conception que l'Ancien Testament nous offre de la *Tôrâh*. Ces précisions nous seront des plus utiles pour la solution du problème qui nous occupe⁵.

2. Dans le commentaire de l'Épître aux Romains de J. HUBY - S. LYONNET, Paris, 1957, tandis que J. Huby s'en tient à l'opinion la plus commune qui voit dans le mot *Loi* de Rm 3, 31 une désignation de l'Ancien Testament tout entier (cfr p. 164), S. Lyonnet au contraire argue de l'absence d'article devant *nomos* pour lui donner le sens général de régime légal (cfr p. 582).

3. *Theologie des Gesetzes bei Paulus*, Stuttgart, 1968, p. 131-132, note 10.

4. *Theologie des Gesetzes...*, p. 134, note 23.

5. Nombreuses sont les monographies consacrées à la *Tôrâh* ; voici celles qui

Très insuffisante pour déterminer le sens d'un mot, l'étymologie est cependant déjà une indication. Dans le Nouveau Testament le correspondant grec habituel de *tôrâh* est *nomos*, du verbe *némô* : distribuer, partager, d'où le sens de *nomos* : ce qui est échu en partage, ce qui est en usage, ce qui s'impose. Le mot *tôrâh* oriente la pensée dans une direction toute différente ; il vient de la forme causative de *yârâh* qui signifie indiquer, et par suite enseigner, et est plusieurs fois associée au mot chemin, *dêrek*, avec Yahvé comme sujet : *Is* 2, 3 ; *Ps* 25, 8, 12 ; 27, 11 ; 32, 8 ; 86, 11 ; 1 *R* 8, 36 : Yahvé apparaît alors comme l'indicateur du chemin à suivre.

Bien que les textes législatifs de l'Ancien Testament constituent un ensemble fort complexe, la plupart d'entre eux, même s'ils ont été rédigés beaucoup plus tardivement, sont rattachés à l'établissement de l'alliance entre Yahvé et Israël. C'est là un fait capital dont les conséquences sont multiples. Nous allons énumérer les principales.

1°) La Tôrah ne peut être détachée de l'histoire du salut. Ainsi s'explique-t-on que le nom de Tôrah soit étendu par les juifs et le Nouveau Testament aux cinq livres du Pentateuque, alors qu'une bonne partie de ces livres est constituée par des récits. On ne trouve rien d'analogue, ni dans nos codes modernes, ni dans les anciennes législations orientales. En Israël l'histoire des rapports de Dieu avec l'homme, particulièrement avec le peuple choisi, devient elle-même normative. Liée à l'histoire du peuple choisi et aux interventions divines dans cette histoire, la Loi israélite ne pouvait avoir le caractère d'un code immuable et figé, parfait du premier coup. L'étude critique de la Bible atteste en fait une accommodation constante de la Tôrah aux circonstances nouvelles. Selon W. Eichrodt⁶ le caractère incomplet de la Tôrah signifiait qu'Israël devait toujours demeurer ouvert à de nouvelles manifestations de la volonté divine.

2°) La Tôrah est liée indissolublement à la révélation que fait de lui-même un Dieu personnel qui se donne comme le Dieu unique : « La mention fréquente : « Je suis Yahvé » au milieu des lois (cfr

nous ont servi : *DBS*, art. *Loi israélite* (H. CAZELLES), col. 497-530 ; *TWNT* IV, art. νόμος (W. GUTBROD), p. 1016-1084 ; W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, Berlin, 1950, t. I, p. 25-39 ; tome III, p. 73-81 ; E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1955, p. 219-223 ; D. DAUBE, *Studies in Biblical Laws*, Cambridge, 1947 ; M. NOTH, *Das Gesetz im Pentateuch*, Halle, 1940 ; G. OESTBORN, *Tora in the Old Testament*, Lund, 1945 ; G. AUZOU, *La Parole de Dieu, Approches du Mystère des Saintes Ecritures*, Paris, 1962, p. 111-114 ; A. ROBERT, *Le sens du mot Loi dans le Ps 119*, *RB*, 1937, p. 182-206 ; A. ROBERT, *Le Psaume 119 et les Sapientiaux*, *RB*, 1939, p. 5-20 ; C. LARCHER, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament, d'après le Nouveau Testament*, Paris, 1962, p. 199-218.

6. *Das Menschenverständnis des Alten Testaments*, Zürich, 1947, p. 24-25.

Lv 18) rappelle que la Loi est une révélation, et le « tu dois » du décalogue et des autres lois au style apodictique entend exprimer que la Loi est une révélation avant d'être un ordre : le « tu dois » est le corollaire du « Je suis » d'*Ex 3, 14*, car la révélation de Dieu comme personne souveraine et présente ne peut avoir comme contrepartie que la révélation de l'homme comme créature dépendante et obéissante⁷ ».

Comme le dit fort bien J. L'Hour⁸, l'éthique de l'ancienne alliance est essentiellement une *éthique de réponse* à Yahvé par oui ou par non, la réponse par non équivalant à un suicide. C'est aussi une *éthique de dialogue* qui implique une réciprocité de comportements : de connaissance, d'amour, de loyauté (la *hesed* de Yahvé et celle d'Israël), de justice (la *sedāqā* de Yahvé et celle d'Israël)...

« En établissant une alliance avec Israël, Yahvé ne s'est pas contenté de créer un ordre nouveau et d'élever Israël à un niveau supérieur de moralité. C'est la nature même de la religion d'Israël qui revêt, de par l'alliance, une signification absolument unique dans l'histoire des religions. Quels que soient le nombre et la matière des lois qu'Israël devra observer, il apparaît déjà que ces lois ne doivent pas faire écran entre Yahvé et son peuple. Elles ne peuvent en aucune manière constituer un but ni pour l'un ni pour l'autre des partenaires. Le seul but en effet que Yahvé se propose est de promouvoir en Israël un interlocuteur. Yahvé et Israël sont l'un pour l'autre : ils s'aiment l'un l'autre, sont loyaux l'un envers l'autre, se connaissent l'un l'autre (*Am 3,2* et *Os 13,4*), se parlent l'un à l'autre à la deuxième personne, s'appellent respectivement « mon Peuple », « Yahvé notre Dieu ». Cette réciprocité est sans doute la marque distinctive la plus profonde de la morale de l'alliance. Cependant, tout en rapprochant Dieu de l'homme, elle ne les confond pas, puisque, dans le dialogue ainsi institué, Dieu seul a l'initiative de l'invitation et Israël seul le devoir de la réponse. »

3°) L'obéissance à la Tôrah est une réponse de l'homme à Yahvé qui a aimé le premier : « C'est moi Yahvé, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude. Tu n'auras pas d'autres dieux que moi... Souviens-toi du jour du sabbat... Honore ton père et ta mère... » (Le Décalogue : *Ex 20, 1-21* ; cfr *Dt 5, 6-22*). La réponse de l'homme aux avances divines ne peut se réduire à des obligations juridiques inscrites dans un code ; elle est susceptible

7. E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 221-222.

8. *La morale de l'alliance*, Paris, 1966, p. 28 sq. La citation que nous faisons est empruntée à la page 39. Pour une comparaison entre les textes bibliques relatifs à l'alliance et les textes apparentés de l'Orient ancien, on se reportera à D. J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, Rome, 1963.

d'une extension et d'un perfectionnement indéfinis. Déjà dans le Deutéronome, être fidèle aux commandements et aimer Dieu ne font qu'un, l'amour étant la source de la fidélité et la fidélité le moyen de prouver que l'amour est sincère et authentique : *11, 1* : « Tu aimeras Yahvé et tu observeras ses ordonnances, ses préceptes, ses sentences, ses commandements tous les jours » ; — *11, 13* : « Si vous écoutez bien ces commandements que je vous prescris aujourd'hui en aimant Yahvé, votre Dieu, et en le servant de tout votre cœur et de toute votre âme, je donnerai à votre pays la pluie en son temps...⁹ ».

4°) Voici quelque chose de plus important encore : liée à l'acte miséricordieux de l'alliance, la Tôrah a été originairement conçue comme un don divin, inséparable de la grâce de l'alliance et donc du secours divin requis pour son observation. « La Loi est le signe de l'alliance : Dieu l'a donnée à son peuple élu qui doit désormais montrer sa fidélité par l'obéissance à cette Loi. Il n'y a rien de rigoureusement juridique dans cette promulgation d'une loi pour Israël ; c'est bien plutôt la manifestation d'une grâce miséricordieuse de l'Eternel envers son peuple, et la preuve de son amour et de sa bénédiction (*Dt 7, 6-15*). L'opposition entre la Loi et la grâce n'apparaît nullement au temps de l'ancien Israël, puisque la Loi est une grâce¹⁰ ».

Ce que nous venons de dire éclaire la manière qu'a Paul de parler de la Loi ancienne en *Rm 3, 31*. Les Juifs et les auteurs du Nouveau Testament (cfr *Jn 1, 45* ; *Ac 6, 13-14*...) appliquent volontiers le mot « Loi » à tout le Pentateuque. En *Rm 3, 31*, l'Apôtre va plus loin et désigne par ce mot « Loi » l'Ancien Testament pris dans son ensemble ; cfr pareillement *Rm 3, 19* ; *Jn 10, 34* ; *12, 34* ; *15, 25*. Ce sens très élargi du mot « Loi » avait des antécédents dans l'Ancien Testament lui-même. C'est ainsi que dans le *Ps 119*, que l'on a pris bien à tort pour un psaume étroitement légaliste, la Loi désigne « toute révélation divine conçue comme norme de vie », donc pratiquement toute l'Écriture. « Jamais la Tôrah, au sens pharisaïque du mot, ne s'interpose entre le psalmiste et Dieu ; jamais le souci de l'observance formelle ne se substitue, dans son âme, à la dévotion du cœur. Rarement nous est-il donné de rencontrer dans les Psaumes une spiritualité aussi pure. Une telle attitude est aussi éloignée que possible du littéralisme étroit de la dernière époque ; en revanche elle marque une étape vers la pleine liberté de l'Évangile¹¹ ».

9. Cfr N. LOHFINK, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11*, Rome, 1963.

10. F. MICHAELI, dans *Vocabulaire Biblique*, de J. J. VON ALLMEN, art. *Loi*, p. 160.

11. A. ROBERT, art. *laud.*, *RB*, 1937, p. 206 ; cfr pareillement A. F. KIRKPATRICK, *The Book of Psalms*, édition de 1933, p. 700-703.

C'est le lien intrinsèque de la Tôrah avec l'histoire du salut et avec la révélation divine donnée dans l'ensemble de l'Ancien Testament qui explique cet extraordinaire élargissement de sens du mot « Loi ». Il est bien clair que la Loi ancienne ainsi comprise ne saurait périr. Aussi, en *Rm* 3, 31, l'Apôtre proteste-t-il qu'il n'entend pas « abolir la Loi », c'est-à-dire l'ensemble de l'enseignement donné jusque là par Dieu, « mais au contraire lui donner son véritable sens, de sorte que, loin de s'opposer au système de la grâce, il témoignera en sa faveur¹² ». C'est ce que saint Paul montrera tout au long de *Rm* 4 en étudiant le cas d'Abraham.

II. La libération de « la Loi du péché et de la mort » (*Rm* 8, 2)

C'est en un sens beaucoup plus étroit que saint Paul entend le mot « Loi » quand il écrit en *Rm* 8, 2 : « La loi de l'Esprit de vie dans le Christ Jésus m'a libéré (ou bien : t'a libéré) de la Loi du péché et de la mort ». Ce passage se réfère au début du chapitre 7 (vv. 1-6) où l'Apôtre affirme que le chrétien, mort à la Loi grâce au Calvaire, est quitte envers elle et appartient au Christ ressuscité qui attend de lui une vie nouvelle. Une parabole allégorisante (la femme qui perd son mari), dont la portée est quelque peu obscure, sert à illustrer cette vérité. L. Cerfaux la paraphrase ainsi : « Le mari qui est mort pour libérer la femme du contrat de mariage, c'est le Christ dans la chair, qui portait en lui la Loi, contrat de mariage entre l'humanité et la chair de péché... Ainsi les chrétiens sont comme la femme qui a vu mourir son mari (le Christ dans la chair) ; ils sont délivrés du contrat de mariage (la Loi ancienne, sous la supposition théologique qu'ils y auraient été soumis). Désormais donc, libres vis-à-vis de la Loi, ils ont pu contracter une nouvelle union, ils appartiennent au Christ ressuscité des morts¹³ ».

C'est en termes catégoriques que Paul proclame l'affranchissement à l'endroit de la Loi mosaïque ; il n'opère aucune discrimination entre certaines prescriptions tenues pour caduques et d'autres considérées comme immuables, comme la plupart des préceptes du Décalogue qui ne sont que l'expression de la loi naturelle. Il avait déjà dit dans l'Épître aux Galates : « Par la Loi (qui a condamné le Christ comme blasphémateur : *Mc* 15, 63 par. ; *Jn* 19, 7) je suis mort à la Loi (avec le Christ) afin de vivre pour Dieu » (2, 19). Comment entendre cet enseignement de l'Apôtre ?

Pour en saisir la portée une condition s'impose : à l'exemple de S. Lyonnet¹⁴, il faut rattacher *Rm* 7, 1-6 et 8, 2 aux oracles de

12. LAGRANGE, *Épître aux Romains*, p. 80.

13. *Une lecture de l'Épître aux Romains*, Tournai-Paris, 1947, p. 66-67.

14. *Le Nouveau Testament à la lumière de l'Ancien. A propos de Rm 8, 2-4*, dans *N.R.Th.*, 1965, p. 561-587.

Jérémie (31, 31-34) et d'Ezéchiel (36, 26-28) sur la nouvelle alliance. Le prophète d'Anatot oppose à la Loi sinaïtique écrite sur des tables de pierre la Loi de la nouvelle alliance écrite par Dieu dans les cœurs. Il importe de noter que Jérémie n'envisage qu'une intériorisation de la Loi mosaïque, et non son remplacement par une autre Loi, perspective qui est demeurée étrangère aux conceptions messianiques de l'Ancien Testament et du judaïsme, mis à part quelques textes haggadiques tardifs¹⁵. Il faut observer encore que les prophètes, et tout particulièrement Jérémie, s'intéressent exclusivement ou presque exclusivement aux prescriptions morales de la Loi mosaïque, donc avant tout au Décalogue, même si celui-ci, plus archaïque, n'a pas la richesse de points de vue de la prédication prophétique. N'est-il pas remarquable qu'en dépit de la diversité des enseignements et de la variété des situations auxquelles ils ont à faire face, les prophètes ne fassent guère que rappeler et appliquer les articles du Décalogue ?

Prolongeant et complétant le message de Jérémie, Ezéchiel précise que l'intériorisation de la Loi consistera dans la communication de l'Esprit de Yahvé. Ainsi s'éclairent les formules de *Rm* 7, 6 : « servir dans la nouveauté de l'esprit, et non dans la vétusté de la lettre » et de 8, 2 : « la loi de l'Esprit de vie ».

Cependant, même une fois reconnue la dépendance de Paul à l'endroit de ces oracles prophétiques, tout n'est pas pour autant réglé. Nous avons vu que la conception originelle de la Loi mosaïque y voyait un don divin lié à la grâce de l'alliance. Comment Jérémie et, à sa suite, saint Paul ont-ils pu être amenés à opposer aussi fortement la Loi mosaïque à la Loi de grâce de la nouvelle alliance ?

A la fin de son exposé sur la signification théologique de la Loi mosaïque¹⁶, C. Larcher signale les dangers auxquels la possession de la Loi exposait les Israélites. Nous en discernons surtout deux qui se sont fait jour quand on a détaché la Loi du contexte de l'alliance. Elle cessait dès lors d'être la réponse d'amour demandée à l'homme par Yahvé qui avait aimé le premier en délivrant de la servitude d'Egypte et continuait d'offrir son secours. Alors de deux choses l'une. Ou bien la Loi n'apparaissait plus que comme une contrainte extérieure, un carcan, une règle écrite simplement sur des tables de pierre et qui, n'étant pas aimée, était sans cesse violée. Telle était la situation à laquelle Jérémie avait à faire face. Le prophète constatait amèrement que si Yahvé avait bien tenu ses engagements, Israël, lui, n'avait pas tenu les siens. Il s'était prévalu de l'alliance,

15. Cfr W. D. DAVIES, *Torah in the Messianic Age and for the Age to Come*. Philadelphie, 1952.

16. *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament*, p. 211-218.

du Temple et des rites comme d'une garantie inconditionnelle de la protection de Yahvé, en violant constamment les prescriptions morales qui découlaient de l'alliance. La réforme deutéronomique de 622 n'avait-elle pas abouti à un échec lamentable ?

Ou bien, et c'était là le second danger non moins redoutable que l'autre, la Loi était détachée de son Auteur divin et érigée en absolu comme une fin en soi, au lieu d'être regardée comme un moyen pour Dieu d'entrer en relations avec l'homme. C'est ce qui est arrivé en fait dans le Judaïsme tardif, où on s'est mis à idolâtrer la Loi. A cette idolâtrie pouvait contribuer l'idée de plus en plus fortement affirmée que la Loi était antérieure à la création, qu'Adam lui avait été soumis, qu'Abraham l'avait accomplie intégralement et que son observation était source de toute vie et de toute justice¹⁷. On pouvait se targuer d'une véritable supériorité sur les Gentils du seul fait de la Loi mosaïque (cfr *Rm* 2, 17 sq.).

Telle est la conception de la Loi que Paul voyait déjà poindre dans l'erreur des judaïsants. Une telle conception, il ne pouvait que la combattre de toutes ses forces au nom de la gratuité absolue du salut divin, qu'il avait expérimentée si fortement au temps de sa conversion.

Ainsi s'explique qu'après avoir dit en *Rm* 3, 31 que le régime de la foi confère à la Loi sa pleine valeur, l'Apôtre soit amené à démontrer en *Rm* 4, 9-15, comme il l'avait déjà fait dans l'Épître aux Galates (3, 15 sq.), que la promesse faite à Abraham fut totalement indépendante, non seulement de la circoncision, mais encore de la Loi mosaïque venue beaucoup plus tard. Paul enseigne fermement contre les judaïsants que la réalisation de la promesse, c'est-à-dire la venue du salut messianique, n'a jamais été subordonnée par Dieu à l'observation de la Loi ; elle est un pur don de la bonté divine ; pour y avoir accès, il n'est requis que de croire. Déjà l'école sacerdotale et le Deutéro-Isaïe avaient inauguré ce processus qui consiste à remonter de l'alliance du Sinaï à celle qui avait été conclue avec Abraham : « Regardez le rocher d'où l'on vous a tirés, la citerne creusée où l'on vous a taillés ; regardez Abraham votre père, Sara qui vous a mis au monde » (*Is* 51, 1-2)¹⁸.

Il faut bien comprendre qu'aucun des dangers auxquels exposait le régime de la Loi n'était véritablement fatal. L'ancienne alliance et la Loi mosaïque elle-même bien comprise orientaient déjà les âmes vers le Dieu de miséricorde. Ce n'est pas parce que saint Paul a combattu le légalisme qu'un chrétien est autorisé à traiter de léga-

17. Cfr J. BONSIIVEN, *Le Judaïsme Palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1935, tome I, p. 250 sq. ; STRACK-BILLERBECK, t. III, p. 204 ; S. LYONNET, *Les étapes du mystère du salut selon l'Épître aux Romains*, Paris, 1969, p. 134 sq.

18. Cfr P. BUIS, *La nouvelle alliance*, dans *Vetus Testamentum*, 18 (1968), p. 11-12.

listes tous les passages de l'Ancien Testament qui exaltent l'amour de la Loi. Rien de moins légaliste par exemple que le Psaume 119, où sans cesse l'auteur remonte de la Loi au Maître divin qui l'a donnée et sur le secours duquel il compte absolument pour l'aimer et la pratiquer. « Comme un refrain revient l'expression : enseigne-moi tes lois, répétée littéralement ou approximativement dans 12, 26, 33, 64, 66, 108, 124, 133. Ou encore : c'est toi qui m'as instruit (102 ; cfr 171) ; ne me cache pas tes commandements (19) ; je t'ai exposé mes voies et tu m'as répondu (26) ; tu me rends plus sage que les sages (98, 99). Il ne s'agit plus de s'épuiser pour comprendre les finesses et la pointe d'un mashal, ni de meubler sa mémoire des principes du bon sens, auxquels on fera appel dans les difficultés concrètes de la vie, mais seulement d'ouvrir son âme, dans la prière, à l'action divine ; car le Maître divin agit intérieurement sur les puissances et les met en harmonie avec la doctrine présentée du dehors. Le psalmiste semble faire allusion à cette grâce quand il dit : ouvre mes yeux (18), fais-moi comprendre (27), donne-moi l'intelligence (34, 73, 125, 144, 169), incline ou élargis mon cœur (35-36), conduis-moi (35) ¹⁹. »

Il est indispensable de se rappeler sans cesse la polémique contre les Judaïsants si on ne veut pas outrer la portée des expressions de saint Paul qui n'hésite pas à donner à la Loi le nom terriblement dur de « Loi du péché et de la mort » (*Rm* 8, 2). On sait qu'à partir des données de l'ensemble de la révélation (Ancien et Nouveau Testament), les théologiens et les exégètes sont unanimes à reconnaître que l'ancienne économie était déjà une économie de grâce. Une seule question les divise entre eux : faut-il admettre à cet égard entre les deux économies une différence de nature et dire par exemple avec Petau (*De Trinitate*, lib. VIII, c. IV, 7) que, sous la Loi ancienne, l'Esprit Saint n'exerçait son action que du dehors, tandis que sous la Loi nouvelle il se communique personnellement et substantiellement ? Ou bien au contraire n'y a-t-il entre les deux régimes qu'une différence de degré et d'intensité dans la communication de l'Esprit ? C'est pour la seconde branche de cette alternative qu'optent la plupart des auteurs²⁰. Mais quelle que soit la solution apportée à ce problème difficile et obscur, il nous paraît certain que Paul n'a pu appeler la Loi mosaïque « Loi du péché et de la mort » qu'en se plaçant au point de vue des judaïsants qui détachaient indûment la Loi de la miséricorde divine d'où elle était issue et de l'alliance dont elle n'était que le signe.

19. A. ROBERT, *Le Ps. 119 et les Sapientiaux*, RB, 1939, p. 15.

20. Sur cette controverse, cfr DBS, art. Grâce (P. BONNETAIN), col. 916-925.

III. Le Christ « fin de la Loi » (Rm 10, 4)

Très controversée est l'exégèse de *Rm 10, 4* : « Le Christ est la fin (*telos*) de la Loi pour que la justice soit donnée à quiconque croit ». Une fois de plus l'Apôtre a en vue la Loi mosaïque : le contexte impose cette acception ; ainsi que nous l'avons déjà dit, l'absence d'article devant *nomos* est une raison tout à fait insuffisante pour songer à la loi en général (contre J. Weiss, Sanday-Headlam, Zahn). Mais quelle portée précise convient-il d'attribuer au mot *telos*, qui non seulement dans le grec classique mais encore dans le Nouveau Testament reçoit des acceptions multiples, notamment celles de terme, de but et d'accomplissement ? Parmi les commentateurs, les uns proposent de comprendre uniquement que le Christ *met un terme* à la Loi mosaïque, d'autres uniquement que le Christ est *le terme vers lequel s'acheminait la Loi mosaïque* ; d'autres enfin, et ce sont, semble-t-il, les plus nombreux, sont d'avis d'unir les deux sens ; comme le dit le Dictionnaire de F. Zorell, la Loi était orientée vers le Christ, si bien que, lui venu, elle cessait d'être : *in eum Lex tendebat, eo adveniente desitura erat*²¹. Comme ces deux sens sont l'un et l'autre authentiquement pauliniens et en outre en harmonie avec le contexte immédiat de *Rm 10, 4*, c'est la dernière interprétation, celle qui les unit, qui a nos préférences.

L'idée que « *le Christ était le terme vers lequel la Loi se dirigeait* »²² est conforme au contexte immédiatement antécédent (10, 1-3) ; Paul y reconnaît que les Juifs « ont du zèle pour Dieu ». Mais il leur reproche d'avoir méconnu la justice gratuite de Dieu et d'avoir prétendu réaliser, au moyen de leurs œuvres, une justice qui fût leur propriété. Cet orgueil les a conduits à oublier leurs péchés, que la Loi avait pour rôle de leur faire connaître ; il les a fermés à l'activité miséricordieuse et salvifique de Dieu. Aussi, quand le Christ s'est présenté au monde comme son Sauveur, ne l'ont-ils pas reconnu comme le but vers lequel la Loi avait pour mission de les orienter.

L'idée que le Christ *met un terme* à la Loi est davantage en conformité avec le contexte immédiatement subséquent (10, 5-13), qui enseigne la substitution à une justice issue de la Loi, d'une justice issue de la foi au Christ. Ce développement est particulièrement ardu. On dirait qu'aux yeux de Paul la justice fondée sur la seule pratique de la Loi a été véritablement voulue par Dieu avant la venue du Christ, puisque la règle en est formulée à l'aide d'une citation du Lévitique (18, 5) : « L'homme qui accomplira la Loi vivra par elle ». En réalité l'Apôtre est convaincu qu'une telle justice, *du point de*

21. *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Paris, 1931, col. 1312.

22. L. CERFAUX, *Une lecture de l'Épître aux Romains*, p. 95.

vue même de l'Écriture, est une chimère irréalisable si on l'isole de la grâce. Ce qui le montre, c'est une autre citation scripturaire faite aussitôt après celle du Lévitique et empruntée cette fois-ci au Deutéronome (9, 4 et 30, 11-14), citation qui est donnée comme un témoignage en faveur de la justice de la foi. C'est donc bien en faveur de la justice de la foi que l'Écriture se prononce.

Ailleurs²³ nous avons discuté longuement ce dernier passage, où Paul a été accusé d'avoir pris l'Écriture à contresens ; nous renvoyons à ces explications, nous contentant ici d'une seule observation. En soulignant la facilité qu'on éprouve à observer les préceptes mosaïques, le texte du Deutéronome qu'exploite l'Apôtre semble au premier abord se rapporter à une justice légaliste, et donc aller à l'encontre de la thèse paulinienne. En réalité, il n'en est rien, parce qu'avec une insistance extraordinaire le Deutéronome rattache la Loi mosaïque à la grâce de l'alliance et à Yahvé qui a aimé le premier. Ainsi que le notent tour à tour O. Michel²⁴ et F. J. Leenhardt²⁵, les mots qui, en *Rm 10*, 6, introduisent le langage de la justice de la foi : « Ne dis pas en ton cœur » sont empruntés à deux passages du Deutéronome qui mettent en garde contre l'orgueil et l'oubli de l'initiative absolue de la miséricorde divine : « Ne dis pas en ton cœur : c'est la force, c'est la vigueur de ma main qui m'ont procuré ce pouvoir » (8, 17) ; « Ne dis pas en ton cœur : c'est à cause de ma justice que Yahvé m'a fait entrer en possession de ce pays » (9, 4). « A cause de ma justice » (LXX: διὰ τὰς δικαιοσύνας μου) : cela n'annonce-t-il pas les critiques formulées par l'Apôtre contre les Juifs qui « méconnaissent la justice de Dieu et cherchent à établir leur propre justice » (*Rm 10*, 4)? Ainsi donc les textes mosaïques eux-mêmes, correctement interprétés, témoignent en faveur de la thèse de l'Apôtre, dont la polémique n'est dirigée que contre les interprétations erronées des judaïsants.

IV. La charité chrétienne, « plénitude de la Loi » (*Rm 13*, 8-10)

Il nous reste à examiner *Rm 13*, 8-10 : « Ne soyez redevables à personne de rien, sinon de vous aimer les uns les autres, car celui qui aime le prochain a accompli la Loi. En effet « tu ne commettras point d'adultère, tu ne tueras pas, tu ne déroberas pas, tu ne convoiteras pas » et, s'il est quelque autre commandement, (tout-cela) est rassemblé (*anakephalaioun*) dans cette parole : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. La charité ne fait point de tort au pro-

23. Cfr *Le Christ Sagesse de Dieu*, Paris, 1966, p. 321-327.

24. *Der Brief an die Römer*, Göttingen, 1955, p. 225.

25. *L'Épître aux Romains*, Neuchâtel-Paris, 1957, p. 152.

chain. La charité est donc la plénitude (*plérôma*) de la Loi ». Pour l'exégèse de ce passage, plus difficile qu'il n'y paraît au premier abord, nous nous inspirons de C. Spicq²⁶.

Il est cependant un point sur lequel nous devons marquer notre désaccord. A cause de l'absence d'article devant *nomos*, C. Spicq se croit autorisé à prendre le mot « Loi » des vv. 8 et 10, non pas au sens de Loi mosaïque, mais au sens général de « règle de vie », ou même de « principe de la morale chrétienne ». Pourtant en *Rm* 10, 4 le mot « *nomos* », pareillement sans article, désigne incontestablement la Loi mosaïque citée longuement aussitôt après (cfr *supra*). Or ici c'est encore elle qui est citée en 13, 9 (= *Ex* 13, 13-17 ; *Dt* 5, 17-21). Aussi donnons-nous raison à Lagrange²⁷ : il s'agit bien, dit-il, dans notre passage de la Loi mosaïque, « non pas comme obligatoire par elle-même, mais comme largement accomplie dans ses éléments essentiels et permanents par la charité ».

Alors que Paul se fait de la charité fraternelle une conception positive (elle est à ses yeux une dette inextinguible), il est assez surprenant de l'entendre dire simplement qu'« elle ne fait point de mal au prochain » (v. 10). On a expliqué cela de diverses façons²⁸. La raison la plus obvie, c'est que l'Apôtre veut montrer dans la charité chrétienne « l'accomplissement » supérieur de la Loi ancienne, et qu'il vient d'alléguer, le Décalogue, dont presque tous les préceptes sont *negatifs*. En somme c'est toujours le même problème qui est posé : quels sont les rapports de l'économie nouvelle et de la morale chrétienne avec la Loi ancienne ?

Nous renvoyons aux monographies consacrées aux deux mots les plus difficiles de ce passage : *anakephalaioun* et *plérôma*²⁹. Nous allons nous contenter ici d'essayer d'éclairer l'un par l'autre chacun de ces deux termes.

Le verbe *anakephalaioun* (v. 9) n'implique pas seulement l'idée de « résumer » ou de « récapituler » ; il veut dire « réunir en un tout harmonieux » ou encore « rassembler une pluralité sous un chef ou un principe unificateur ». Appliqué au Christ en *Ep* 1, 10, il exprime l'intention de rassembler l'univers entier sous la primauté d'un seul chef, le Christ. D'après l'Épître de Barnabé (5, 11), la mort du Fils de Dieu incarné synthétise en les dépassant (*anakephalaioun*) tous les crimes commis auparavant « par ceux qui ont poursuivi les pro-

26. *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, tome I, Paris, 1958, p. 259-266.

27. *Épître aux Romains*, p. 316.

28. Cfr C. SPICQ, *op. cit.*, p. 264-265.

29. Cfr notamment TWNT, III, p. 681 sq. (H. SCHLIER); TWNT, VI, p. 297-304 (S. DELLING); P. BENOIT, *Corps, Tête et Plérôme dans les Épîtres de la captivité*, RB, 1956, p. 5-44 ; J. M. DUFORT, *La récapitulation paulinienne dans l'exégèse des Pères*, Sc Ec, 1960, p. 21-38 ; notre propre article *plérôme* du DBS, col. 18-40.

phètes à mort ». En *Rm 13, 9* *anakephalaïoun* doit être expliqué de semblable façon : la charité chrétienne est un principe supérieur qui unifie tous les commandements de la Loi ancienne et vers lequel ils convergent.

C'est une idée analogue qui, à notre avis, se trouve exprimée par la formule de *Rm 13, 10* : la charité plérôme de la Loi³⁰. En raison du v. 8 qui précède : « celui qui aime le prochain a accompli la Loi », il est tentant de comprendre, comme on l'a fait si souvent : la charité est l'accomplissement de la Loi. Mais il y a à cela une difficulté. Jamais dans les Epîtres pauliniennes le mot *plêrôma* n'a le sens actif de *plêrôsis* : complément, achèvement, accomplissement. Certains auteurs lui ont même refusé absolument cette acception, ce qui paraît excessif³¹. En tout cas toujours l'Apôtre confère à *plêrôma* son acception passive normale de plénitude ou de totalité. Le *plêrôma* de la Divinité habite dans le Christ, c'est-à-dire toutes les richesses de la vie divine, ce qui fait qu'il est pour les chrétiens une plénitude débordante (*Col 2, 9* ; cfr *1, 19*) : L'Eglise à son tour est le *plêrôma* du Christ (*Ep 1, 23*), non certes en ce sens qu'elle compléterait le Christ, idée étrangère à l'Apôtre, mais bien plutôt en ce sens qu'en elle se trouve concentrée la totalité des biens divins apportés au monde par le Christ. Pareillement, que la charité soit le *plêrôma* de la Loi mosaïque, cela ne veut pas dire simplement que sa pratique équivaut à l'accomplissement intégral de la Loi mosaïque, mais bien plutôt qu'en la seule vertu de charité se trouve renfermée la totalité des préceptes de la Loi.

Il s'agit d'ailleurs là d'une totalité qui est beaucoup plus que la somme des préceptes ainsi unifiés. Si la charité synthétise tous les commandements, c'est en les dépassant. En effet, alors qu'il est possible d'observer complètement la plupart des prescriptions du Décalogue qui ne sont que des interdictions, l'Apôtre dans le passage que nous étudions souligne fortement que, même une fois accomplies toutes les obligations de justice et une fois les impôts acquittés (Paul vient de parler du paiement de l'impôt à l'Etat), il est une dette qui n'est jamais complètement payée, celle de la charité fraternelle. Comme le dit Origène (*PG 14, 1231*), « c'est là une dette qu'il nous est bon d'avoir à payer chaque jour sans en obtenir jamais quittance ». Nous trouvons appliquée ici à la charité chrétienne une vérité qu'en *Rm 3, 31* Paul avait mise en lumière à propos de la foi : le régime nouveau apporté par le Christ n'abolit pas le régime ancien de la Loi, mais au contraire il l'achève en le dépassant.

30. Cfr notamment LAGRANGE, *Epître aux Romains*, p. 317.

31. Cfr J. B. LIGHTFOOT, *St Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, London, 1879, p. 255-285 ; E. PERCY, *Der Leib Christi in den paulinischen Homologumena und Antilegomena*, Lund-Leipzig, 1941, p. 50-51 ; *Le Christ Saïesse de Dieu*, p. 277-284.

Le Christ lui-même avait prélué à ce grand enseignement paulinien en déclarant que « toute la Loi et les prophètes dépendent (*krematai*) » du double amour de Dieu et du prochain (*Mt* 22, 40), comme au sens matériel une porte est suspendue à ses gonds, comme au sens figuré à l'intendant du palais Elyaqim d'*Is* 22 (vv. 23-24) « est suspendue toute la gloire de sa maison paternelle ». C'est dire que si on supprime ce double amour, toute la vie morale de l'homme s'écroule ³².

Il y a lieu de croire qu'en l'occurrence Paul est directement tributaire de la tradition évangélique. Cela nous est suggéré par le texte parallèle de l'Épître aux Galates : « On accomplit toute la Loi en un seul précepte : Tu aimeras le prochain comme toi-même » (*Ga* 5, 14), car immédiatement auparavant l'Apôtre demande aux Galates de « se faire par la charité serviteurs les uns des autres », ce qui fait écho au grand texte de *Mc* 10, 45 par. : « le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir », où Jésus demande à ses disciples de se faire serviteurs les uns des autres.

Il y a toutefois une différence notable entre Jésus et Paul : alors que Jésus ramène « toute la Loi et les prophètes » à l'amour de Dieu et du prochain, l'Apôtre, aussi bien en *Ga* 5, 14 qu'en *Rm* 13, 8-10, ne parle que de l'amour du prochain. Mais s'il est vrai, comme nous venons de le dire, qu'il se réfère à la doctrine du Christ, censée connue des communautés chrétiennes auxquelles il écrit, il doit lui aussi avoir tenu l'amour de Dieu pour absolument fondamental. Lagrange note excellemment : « L'amour de Dieu est supposé par la foi chrétienne, avant toute conception de vie pratique » ³³.

La justesse de cette observation de Lagrange est confirmée par la structure même de l'Épître aux Romains. Les huit premiers chapitres sont consacrés à montrer comment le vieil homme devient un homme nouveau sous l'action conjuguée de la foi au Christ et du baptême. Dans le cœur de cet homme nouveau « l'amour de Dieu a été répandu par l'Esprit Saint » qui lui a été donné (*Rm* 5, 5) ; entendons d'abord l'amour dont Dieu l'aime (génitif subjectif), mais aussi et conséquemment la réponse d'amour qu'il lui donne (génitif objectif). Cette communication de l'Esprit a chassé l'esprit de servitude et l'a remplacé par l'esprit filial (8, 15). Devenu enfant de Dieu, l'homme agit désormais comme Jésus, c'est-à-dire par amour, le regard tourné vers le Père ; il lui dit sans cesse à l'instar du Fils unique : Abba, Père ! C'est aux hommes ainsi transformés que, dans les derniers chapitres de l'Épître aux Romains, Paul édicte les grands

32. Cfr C. SPICQ, *Agapè*, tome I, p. 43-44 ; P. BONNARD, *L'Evangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel, 1963, p. 329 ; TWNT, III, p. 9-18 sq. ; W. TRILLING, *Das wahre Israel, Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums*, Leipzig, 1959, p. 179-180.

33. *Épître aux Galates*, Paris, 1926, p. 146.

principes de la morale chrétienne, qu'il résume puissamment dans la pratique constante de la charité. Il est évident qu'une telle charité s'enracine dans la foi et l'amour de Dieu.

Jean lui aussi nous offre les mêmes conceptions fondamentales. D'un bout à l'autre, le quatrième évangile réclame la foi comme condition indispensable d'accès à la lumière et à la vie divines, une foi elle-même inséparable de l'amour de Dieu et du Christ. Puis, à partir du chapitre 13, aux disciples qui se sont donnés à lui par la foi, le Christ demande, comme exigence primordiale, la charité fraternelle, une charité issue de la foi à l'amour divin qui a fait l'Incarnation et le Calvaire.

V. Essai de synthèse

Après ces études de détail, il est temps maintenant d'essayer de synthétiser la pensée si complexe de l'Apôtre au sujet de la Loi mosaïque et de ses rapports avec la morale chrétienne.

On convient de plus en plus aujourd'hui que la doctrine paulinienne ne saurait être expliquée simplement à partir de la discrimination, souvent invoquée dans le passé, entre le Décalogue intangible et les lois rituelles, cérémonielles, sacrificielles, etc., que l'économie du Christ a supprimées³⁴. Certes l'Apôtre manifeste bien comme les anciens prophètes qu'il accorde au Décalogue une importance unique. Pourtant il n'opère jamais en termes formels la discrimination dont nous venons de parler. Bien plus, dans le développement de l'Épître aux Romains où il fait appel à l'inefficacité du régime de la Loi pour en justifier la suppression (7, 7-25), c'est un précepte du Décalogue : « Tu ne convoiteras pas » qui est allégué comme exemple (7, 7).

Parmi les travaux consacrés à la conception paulinienne de la Loi, il vaut la peine de mentionner spécialement la thèse de Andrea van Dülmen³⁵. L'auteur ne se contente pas d'exposer sa propre interprétation de la doctrine paulinienne ; il confronte son exégèse avec d'autres qui ont été proposées auparavant, notamment celles de Ch. Maurer (*Die Gesetzeslehre des Paulus nach ihrem Ursprung*

34. Voici quelques auteurs qui ont soutenu, avec des nuances diverses, une distinction de ce genre : H. J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, II, Tübingen, 1911, p. 25 ; W. BOUSSET, *Der Brief an die Galater*, Göttingen, 1917, p. 50 ; Ch. MAURER, *Die Gesetzeslehre bei Paulus*, Zürich, 1941, p. 6, 19 ; G. F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, II, Cambridge, 1954, p. 10 ; P. FEINE, *Theologie des Neuen Testaments*, Berlin, 1951, p. 199 ; W. SCHRAGE, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese*, Gütersloh, 1961 ; surtout C. HAUPE, *Die sittliche Rechtfertigung bei Paulus*, Halle, 1957, p. 20-30.

35. *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus*, Stuttgart, 1968 ; nous avons déjà cité cet ouvrage plus haut (note 3).

und in ihrer Entfaltung dargelegt, Zürich, 1941), P. Bläser (*Das Gesetz bei Paulus*, Münster, 1941), H. J. Schoeps (*Paulus, Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen, 1959), R. Bultmann (*Theologie des Neuen Testaments*, 4^e éd., Tübingen, 1961, p. 260-270 ; 341-346), H. Schlier (*Die Problematik des Gesetzes bei Paulus*, dans *Der Brief an die Galater*, 12^e éd., Göttingen, 1962, p. 176-188). Nous sommes ainsi mis en présence d'un large éventail d'opinions diverses, ce qui fait mieux saisir l'extrême difficulté de la question.

Le point de vue personnel de l'auteur peut se résumer ainsi : Paul considère la Loi comme une unité. Il s'intéresse beaucoup moins au détail des préceptes qu'à l'ensemble et à l'économie à laquelle cet ensemble correspond. L'importance exceptionnelle revêtue à ses yeux par la Loi mosaïque fait qu'il applique assez souvent le mot Loi à toute l'Écriture. La conception que l'Apôtre se fait de la Loi lui a été imposée par sa conversion au christianisme ; elle n'est intelligible qu'à partir de là ; elle est donc d'ordre strictement *christologique*. Du fait même que le Christ a fait irruption en tant que Sauveur unique des hommes dans l'histoire religieuse du monde, celle-ci se trouve divisée en deux périodes : celle d'avant le Christ qui est privée du salut, et l'ère ouverte par le Christ où le salut est offert aux hommes. Avant la nouvelle ère introduite par le Christ, tous les hommes, sans exception, se trouvaient donc en dehors de la voie du salut. Si la Loi est abrogée, c'est que, réclamant l'observation intégrale des commandements sans donner la force de les accomplir, elle aboutit à l'échec et se montre incapable de procurer le salut. Elle apparaît ainsi comme « le signe extérieur de l'ère ancienne » que le Christ a supprimée (p. 186).

A cette explication A. van Düllmen en oppose une autre, qu'il appelle *anthropologique* (p. 256) et qui consiste à dire que la Loi est condamnée parce qu'elle pousse l'homme au légalisme et à l'instauration orgueilleuse de sa propre justice. Cette dernière exégèse est jugée par l'auteur inacceptable. De la sorte, dit-il, l'incapacité où se trouve la Loi de procurer le salut se trouve rattachée à l'intérieur de l'homme et à ses mauvaises dispositions morales, alors que la Loi est d'abord regardée par l'Apôtre comme une institution historique que le Christ a éliminée.

Que faut-il penser de cette prise de position ? Ce que nous avons dit plus haut nous la fait apparaître *unilatérale*. Elle comporte sans nul doute des éléments tout à fait valables qu'elle met fort bien en relief. Mais elle ne rend pas compte de tous les textes pauliniens et de tous les aspects de la question. Il faut souligner avec A. van Düllmen que la Loi mosaïque est toujours regardée par saint Paul par rapport au Christ et que c'est sa conversion qui lui en a révélé

l'insuffisance et la caducité. La conversion de Paul au Christ lui a vraiment donné des yeux nouveaux. A partir de ce temps-là il a regardé toutes choses dans une lumière surnaturelle nouvelle, les réalités de l'ancienne alliance comme le reste.

Mais cela ne veut pas dire du tout que l'Apôtre aurait pu, de cette façon, porter sur les institutions de l'ancienne économie un jugement contraire à celui de l'Écriture inspirée. A. van Düllmen s'objecte à lui-même (p. 212) : la Loi mosaïque n'a-t-elle pas été donnée comme signe de l'élection d'Israël et ne promet-elle pas la vie et le salut à ceux qui la pratiquent ? A cette objection redoutable, qui paraît renverser l'essentiel de sa thèse, l'auteur se contente de répondre : l'événement du Christ a imposé à Paul une totale transformation de ses conceptions antérieures (*eine völlige Neuorientierung und Uminterpretation aller bisherigen Vorstellungen*). A notre avis la véritable solution de cette difficulté est bien plutôt la suivante : on constate dans l'Épître aux Romains comme une dualité de points de vue en ce qui touche la Loi.

Quand saint Paul contemple la Loi mosaïque en la rattachant, comme on devrait toujours le faire, à l'alliance ancienne dont elle n'est que le signe, il voit en elle une étape indispensable, quoique dépassée, de l'histoire du salut. Dès lors il fait tout naturellement de l'économie nouvelle un « accomplissement » de la Loi ancienne. Entendue au sens large et identifiée à toute l'Écriture, la Loi est orientée vers le Christ, qui seul lui donne son véritable sens en la dépassant (*Rm 3, 31*). Comprise au sens plus strict de Loi morale du Décalogue, la Loi est orientée vers la charité chrétienne et vers la conduite filiale animée par l'Esprit Saint (*Rm 8* en entier ; *13, 8-10*). Quiconque agit en enfant de Dieu, donc par amour, a comme Jésus les regards fixés sur le Père qu'il aime et à qui il veut plaire. Il fait beaucoup mieux que se plier aux préceptes d'un code : alors qu'au moins en théorie on peut observer intégralement un code juridique fait surtout d'interdictions, on n'a jamais fini d'aimer.

Tout autre est le langage de l'Apôtre quand il se place au point de vue des judaïsants, qui se ramène à détacher la Loi du contexte historique de l'alliance pour l'ériger en absolu. Alors Paul ne voit plus dans la Loi qu'un instrument de péché et de mort. Séparée de l'ensemble de l'Écriture (*graphè*) qui seul lui confère sa véritable signification, séparée en particulier des promesses divines inhérentes à l'alliance, la Loi n'est plus qu'une lettre qui tue (*gramma*). Considérée abstraction faite de l'alliance, la Loi mosaïque est ravalée au rang de loi positive ordinaire ayant les avantages et les inconvénients de toute loi positive, rien de plus. C'est bien de cette façon qu'elle est traitée en *Rm 7, 7-25*. Son cas est examiné à l'intérieur d'un problème plus vaste et plus général, ainsi que le montre l'association

de *nomos* et de *entolè*. La question est la suivante : quel est l'effet sur l'homme concret actuel, incliné vers le mal, d'un commandement divin quelconque ?

Comme toute loi positive en effet, la Loi mosaïque prise toute seule se contente de formuler des ordres sans procurer l'énergie requise pour les observer, et elle ne peut qu'ensuite faire tomber sa sentence de mort sur les coupables³⁶. Ainsi que le note L. Cerfaux³⁷, la force de mener la vie sainte demandée par la Loi mosaïque ne pouvait venir aux hommes de l'ancienne alliance que de la foi aux promesses et à la miséricorde divines, sur le modèle de la foi d'Abraham.

Favorisant la prétention orgueilleuse à une justice tout humaine obtenue par des œuvres, la Loi, prise toute seule, offrait encore l'inconvénient de fermer les âmes à l'humilité et à la disponibilité totale aux plans divins conçus par la miséricorde divine. Cet inconvénient n'est pas seulement souligné en *Rm 10*, 1-3, mais encore en *Ph 3*, 8-9 : « Pour le Christ Jésus mon Seigneur j'ai accepté de tout perdre, afin de gagner le Christ et d'être trouvé en lui, n'ayant plus ma justice à moi, celle qui vient de la Loi, mais la justice par la foi au Christ, celle qui vient de Dieu et s'appuie sur la foi ». Les Epîtres de la captivité soulignent un autre inconvénient de la Loi mosaïque : celui de diviser l'humanité en deux fractions hostiles ; le Christ crucifié renverse ce mur de séparation : *Ep 2*, 13-16 ; *Col 2*, 13-14.

En lutte contre une conception toute formaliste de la Loi mosaïque, Jérémie avait annoncé qu'au régime ancien de Loi écrite sur des tables de pierre serait substitué le régime nouveau de la Loi gravée dans les cœurs. Ezéchiel avait de son côté précisé que ce régime nouveau serait celui de la grande effusion de l'Esprit de Yahvé. Il importe de souligner le caractère paradoxal et hyperbolique d'un tel langage. Il ne saurait impliquer qu'auparavant Dieu refusait son aide pour pratiquer la Loi ou que l'Esprit de Yahvé n'était d'aucune façon communiqué. Mais comme la mention de ce secours divin ne faisait pas explicitement partie des clauses de l'alliance sinaïtique et que par ailleurs l'ère messianique attendue devait se signaler par une effusion extraordinaire de la grâce divine, il était normal que Jérémie et Ezéchiel mettent en pleine évidence, par contraste, cette modalité nouvelle caractéristique de l'alliance définitive : la transformation des cœurs sous l'action de l'Esprit, quitte à relé-

36. Cfr P. BENOTT, *La Loi et la Croix d'après saint Paul*. RB, 1938, p. 490-491 ; A. van Dülmen (p. 131, note 7) a bien raison de dire que le commandement (*entolè*) de *Rm 7*, n'est ni le précepte paradisiaque, ni la Loi mosaïque, malgré les allusions à l'un et à l'autre. C'est la Loi divine en général, mais considérée abstraction faite de tout secours divin.

37. *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, p. 404.

guer dans l'ombre cette vérité que l'alliance ancienne était déjà un acte de la miséricorde divine³⁸.

On n'a pas assez remarqué que le langage de l'Apôtre, traitant de l'abrogation par le Christ du régime de la Loi, ne fait que prolonger le langage audacieux et paradoxal du prophète d'Anatot. Ce n'est pas pour rien que le développement de *Rm* 7, 1-6, où cette abrogation de la Loi mosaïque est décrite avec le plus de vigueur, oppose en finale « la nouveauté de l'esprit » à la « vétusté de la lettre », ce qui est une claire référence aux oracles de Jérémie et d'Ezéchiel sur la nouvelle alliance.

Par ailleurs on ne redira jamais assez quel prodige représente aux yeux de l'Apôtre cette merveille propre à l'ère ouverte par le Christ : l'Esprit Saint présent dans les cœurs faisait que les chrétiens, fils adoptifs de Dieu, regardaient le Père céleste, avec les sentiments de confiance et d'amour et comme avec les yeux du Fils de Dieu incarné (cfr *Rm* 8, 15 ; *Ga* 4, 6). Vraiment c'était là un monde tout nouveau ! L'expérience spirituelle de saint Paul, dont J. Bonsirven a eu raison de souligner le rôle capital dans la formulation de sa théologie³⁹, lui faisait découvrir tous les jours la splendeur de cet univers, insoupçonné de lui avant sa conversion.

Pour ne rien perdre de la pensée si riche de l'Apôtre telle qu'elle s'exprime dans l'Épître aux Romains, il convient encore d'ajouter ceci : si la Loi, qui est « sainte, juste et bonne » (7, 12) et ne peut avoir été donnée par Dieu au peuple choisi que pour le sanctifier, a cependant en fait abouti à la multiplication des transgressions, celles-ci, pas plus que la faute d'Adam, n'ont pris Dieu au dépourvu. Assez puissant pour tirer le bien du mal, Dieu n'a certes pas voulu ces transgressions, mais il les a prévues et permises afin de manifester avec un éclat sans pareil sa miséricordieuse justice salvifique. Ainsi s'explique la formule paradoxale de *Rm* 5, 20 : « La Loi est intervenue pour que prolifère la faute ; mais là où le péché a proliféré, la grâce a surabondé. »

Il faut avoir soin d'interpréter ce langage étonnant en tenant compte de 3, 1-10, où Paul explique que l'injustice humaine est utilisée par Dieu pour mettre en un relief singulier la générosité divine infinie, mais que l'homme n'a absolument pas le droit de faire le mal pour qu'il en sorte un bien. L'Apôtre nous prévient ainsi que sa métaphysique des plans divins ne doit pas être changée en règle humaine de conduite morale.

Au fond, par delà les transgressions qu'elle multipliait en raison de la perversité humaine, la Loi mosaïque, qui est spirituelle (*pneu-*

38. Cfr OLEVARIO GARCÍA DE LA FUENTE, *El cumplimento de la Ley en la nueva alianza según los profetas*, dans *Estudios Bíblicos*, 23 (1969), p. 293-311.

39. *L'Évangile de Paul*, Paris, 1948, p. 17-19.

matikos ; *Rm* 7, 14) était déjà orientée vers le régime définitif de l'Esprit Saint. Paul en est convaincu, comme il est convaincu qu'aux origines, Adam, « figure de Celui qui devait venir » (*Rm* 5, 14), fut créé en vue du Christ ⁴⁰.

Conclusion

En cette époque de dialogue œcuménique il importe certes de ne pas dissimuler les oppositions doctrinales qui sont proprement irréductibles. Mais il importe également de ne pas durcir certaines affirmations et certaines attitudes qui peuvent s'expliquer au moins en partie par les circonstances. Plusieurs déclarations de l'Apôtre des Gentils sur la Loi mosaïque, qui ne peuvent que heurter des Juifs convaincus de l'origine divine de leur religion, doivent être remises dans le contexte de la polémique paulinienne contre les judaïsants de son époque.

Certes l'Apôtre demeure convaincu d'une distance incommensurable entre les deux économies, l'ancienne et la nouvelle : seule la nouvelle mérite proprement à ses yeux le titre d'économie de grâce. Mais l'ancienne économie est, selon saint Paul lui-même, placée elle aussi sous le signe de la grâce et de la miséricorde divines. Ce n'est pas seulement le cas d'Abraham qui le prouve (cfr *Rm* 4), mais celui même de Moïse, le législateur des Hébreux : « Dieu dit à Moïse : je fais miséricorde à qui je fais miséricorde, et j'ai pitié de qui j'ai pitié » (*Rm* 9, 14). D'un bout à l'autre de la Bible la morale est rattachée à la théologie, les exigences de Dieu à notre endroit à l'histoire du salut et à ce que Dieu, le premier, a fait pour nous. Les affirmations si dures de l'Apôtre des Gentils à l'encontre de la Loi mosaïque visent cette Loi indûment séparée du contexte de l'histoire du salut.

Contre la thèse que nous venons de soutenir une objection au premier abord redoutable vient facilement à l'esprit. Le prologue du quatrième évangile, écrit à une époque où la querelle des judaïsants appartient déjà à un lointain passé, n'oppose-t-il très fortement, tout comme saint Paul, la Loi et la grâce ? « La Loi a été donnée par l'entremise de Moïse, y est-il dit, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ » (1, 17). La réponse à cette objection n'infirme aucunement la position que nous avons soutenue ; au contraire elle la confirme.

40. Nous ne pouvons que renvoyer ici à l'étude que nous avons déjà faite de l'aspect métaphysique de la pensée paulinienne ; cfr *Le plan salvifique de Dieu d'après l'Épître aux Romains*, RB, 1950, p. 349-350 ; 504-506 ; 524-526 ; La citation d'Habacuc II, 4 et les huit premiers chapitres de l'Épître aux Romains, *New Testament Studies* 6, 1959-1960, p. 67-72.

Même si l'on doit concéder qu'il y a dans le quatrième évangile une polémique dirigée contre le judaïsme incrédule contemporain, il faut se garder de lire ici l'antithèse paulinienne entre la Loi et la grâce. A la différence de l'Apôtre des Gentils, Jean ne mène pas la lutte contre le légalisme juif ; il ne cherche pas à démontrer que la Loi n'est pas la voie authentique du salut. A peu près tout le monde admet ce que nous venons de dire et se refuse à expliquer la pensée johannique à partir des catégories pauliniennes. W. A. Meeks insiste pour qu'on se garde de lire en *Jn 1, 17* l'antithèse paulinienne entre la Loi et la grâce⁴¹.

Mais voici quelque chose qui est beaucoup plus décisif. S'il est vrai que dans le prologue johannique le Logos exerce son action salvifique au sein de l'humanité depuis que celle-ci existe, il est clair que la Loi elle-même est un bienfait du Logos : n'est-ce pas le sens le plus probable de l'expression controversée « grâce pour grâce » ? J. Jeremias voit avec raison en *Jn 1, 17* un cas de parallélisme, non pas antithétique, mais synthétique (*TWNT*, IV, 877). Autrement dit l'événement eschatologique qui consiste dans l'apparition historique du Christ était déjà préparé par Moïse. Th. Calmes dit excellemment : « L'auteur du prologue veut rappeler deux bienfaits insignes que les hommes ont reçus du Logos, deux manifestations successives par lesquelles le Verbe divin a communiqué sa plénitude à une portion choisie de l'humanité. Chacune de ces manifestations s'est faite par l'intermédiaire d'un personnage historique, la première par Moïse, la seconde par Jésus-Christ. Mais, dans les deux cas, c'est une même cause principale, une même source, le Logos. Il y a entre la révélation de Moïse et celle de Jésus-Christ une certaine gradation et, par conséquent, une certaine antithèse. Chacune d'elles est une grâce, c'est-à-dire une faveur. Mais la révélation chrétienne est la Grâce par excellence, le terme et le couronnement des bienfaits dont le Verbe s'est complu à favoriser les Israélites depuis les temps les plus anciens »⁴².

75 - Paris XVIII^e
11, rue Georgette Agutte

A. FEUILLET,
Professeur à l'Institut Catholique

41. *The Prophet King. Moses Tradition and Johannine Christology*. Leiden, 1967, p. 287-288.

42. *L'Evangile selon saint Jean*, Paris, 1904, p. 136.