NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

115 Nº 1 1993

Paul et la Loi

Didier LUCIANI

p. 40 - 68

https://www.nrt.be/es/articulos/paul-et-la-loi-295

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Paul et la Loi

Introduction

En exégèse, comme dans les autres branches de la théologie, il est des sujets qui, à un moment donné, focalisent particulièrement l'attention des chercheurs, soit à cause de leur difficulté intrinsèque, soit en raison d'un contexte extérieur qui impose leur réexamen. Tel est le cas pour la question du rapport de Paul à la Loi. Le sujet est aujourd'hui si controversé que les auteurs qui l'abordent multiplient les mises en garde. Déjà en 1961, H.J. Schoeps en parlait comme de « la question doctrinale la plus embrouillée dans la théologie de Paul »[1]. Depuis, même si les publications ont été innombrables, il n'est pas sûr que les choses soient devenues plus simples, bien au contraire. Au point que Th.R. Schreiner, dans un article récent, prévient par un aphorisme les intrépides qui voudraient étudier ce thème : « les fous se précipitent là où les anges craignent de poser le pied[2]. » On pourrait aussi, plus simplement, retenir l'avertissement de la *IIa Petri* à propos des lettres de Paul (« Il s'y trouve des passages difficiles » [*2P 3*, 16]) et l'appliquer à ce que l'Apôtre dit de la Loi.

En dépit (ou à cause) de ces mises en garde autorisées, et alors que certains finissent par se demander si le problème de la Loi chez saint Paul n'est pas insoluble[3], on ne peut se résigner à laisser sans réponse une question aussi importante. La dynamique de la recherche, et plus encore celle de la foi même, nous impose d'essayer — à défaut d'y réussir — de comprendre Paul. Dans ce cadre, l'objet de cet article se veut très limité. Il s'agit d'un travail de seconde main dans lequel ne sera fait l'examen direct d'aucun texte de Paul. J'essaierai plus modestement de recenser et de classer les questions principales que soulève le discours de l'Apôtre sur la Loi et les réponses qu'y apporte la recherche exégétique actuelle. Le propos sera donc descriptif et informatif avant d'être critique. Il s'agira, en bref, d'établir un « état de la question », une sorte de « cahier des charges » à partir de

---

1. H.J. SCHOEPS, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, London, Lutterworth Press, 1961, p. 168.
2. Th.R. SCHREINER, *The Abolition and Fulfillment of the Law in Paul*, dans *JSNT* 35 (1989) 47.
3. K. SNODGRASS, *Is the Problem of Paul and the Law Insoluble ?*, cité par D. MOO, *Paul and the Law in the Last Ten Years*, dans *Scottish Journal of Theology* 40 (1987) 305.

publications récentes sur le sujet. À notre connaissance une telle étude n'existe pas en français.

I. - Quatre bilans de la recherche récente

Pour commencer ce tour d'horizon, présentons les travaux de quatre auteurs qui se proposent eux-même d'établir un bilan plus ou moins détaillé de la recherche actuelle. Il s'agit, dans l'ordre de parution, d'articles de W.D. Davies, D. Moo, F.F. Bruce et R. Penna[4].

1. W.D. DAVIES[5]. La contribution de Davies veut fournir quelques clefs d'interprétation de la position de Paul par rapport à la Loi. Celles-ci pourraient servir de base à toute discussion sur le sujet et permettraient d'éviter les pièges où tombent ceux qui distordent la pensée de l'Apôtre. Avant cela, il relève deux points importants. D'une part, les discussions sur la Loi n'occupent, chez Paul, ni le centre de sa pensée, ni la plus grande place de ses écrits[6]. Ceci est déjà une manière de relativiser l'importance du thème dans la théologie paulinienne, évitant ainsi son hypertrophie. Face à la masse des publications sur le sujet, ce rappel n'est pas inutile. D'autre part, le mot *nomos* couvre chez Paul un large champ de significations. Davies en relève quatre principales : le mot désigne tout d'abord la Torah dans sa dimension législative ; deuxièmement, dans sa dimension historique, prophétique et sapientielle ; troisièmement, dans sa fonction cosmique (création et rédemption) ; enfin, il peut être l'expression d'une culture totale, le tout de la volonté de Dieu révélée dans le cosmos, la nature et la société. Il ne faut donc pas négliger cette com-

---

4. On pourrait encore compléter cette liste pour les travaux plus anciens, O. KUSS, *Nomos bei Paulus*, dans *MThZ* 17 (1966) 177-210, et, pour la recherche plus récente, J.D.G. DUNN, *The New Perspective on Paul*, dans *BJRL* 65 (1983) 95-122 ; J.M.G. BARCLAY, *Paul and the Law : Observations on Some Recent Debates*, dans *Themelios* 12 (1986) 5-15 ; H. RÄISÄNEN, « Paul's Theological Difficulties with the Law », dans *The Torah and Christ*, coll. Publications of the Finnish Exegetical Society, 45, Helsinki, Suomen Exsegeettisen Seuran Julkaisuja, 1986, p. 3-24 ; D. ZELLER, *Zur neueren Diskussion über das Gesetz bei Paulus*, dans *Theologie und Philosophie* 68 (1987) 481-499 ; S. WESTERHOLM, *Israel's Law and the Church Faith. Paul and his Recent Interpreters*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1988 ; B.L. MARTIN, *Christ and the Law*, coll. Suppl. to NT, LXII, Leiden, E.J. Brill, 1989, p. 21-68 ; P.J. TOMSON, *Paul and the Jewish Law : Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*, coll. C.R.I.N.T. Section III/1, Assen, Van Gorcum, 1990, p. 1-30.

5. W.D. DAVIES, « Paul and the Law. Reflections on Pittfalls in Interpretation », dans *Paul and Paulinism*, London, SPCK, 1982, p. 4-16.

6. Pour la majeure partie, Paul traite de la Loi en *Ga 2*,16 - *6*,13 et en *Rm 2*,12 - *8*,7.

plexité en se concentrant sur un seul aspect du discours de Paul, à l'exclusion des autres.

Moyennant ces préliminaires, Davies mentionne quatre écueils : interpréter la Loi uniquement comme un commandement, c'est-à-dire comprendre Paul dans une perspective légaliste et individualiste ; extraire le discours de Paul du contexte messianique de son énonciation ; considérer la pensée de l'Apôtre sur la Loi comme un ensemble monolithique, sans tenir compte de la variété des circonstances et de l'évolution possible de son propos ; enfin, oublier la présence d'exigences morales explicites au sein de ses épîtres.

Aucune de ces mises en garde n'est innocente. La première s'élève contre une interprétation devenue traditionnelle depuis la Réforme. La seconde resitue, à juste titre, le thème de la Loi en dépendance de la christologie. Les deux dernières veulent prévenir toute tentative de faire de Paul un théoricien de la Loi froid et logique, qui d'un côté développerait son argumentation de manière imparable et de l'autre serait incapable de fournir à ses auditeurs des critères précis pour l'action morale.

Nous avons là quelques principes fondamentaux difficiles à récuser. Ils peuvent être adoptés préalablement à toute recherche.

2. D. MOO[7]. D. Moo procède assez différemment de Davies en ce qu'il se réfère de manière plus précise et très documentée aux travaux des exégètes durant une période bien délimitée (1977-1987). Dans son introduction, l'auteur prend acte du glissement de perspective qui s'est opéré dans la recherche et de la nouvelle direction donnée aux études pauliniennes : le paradigme « luthérien orthodoxe », qui plaçait la justification de l'individu au centre de la théologie de Paul et identifiait ses opposants à des légalistes, a été remplacé par une approche moins psychologisante (Paul relu à la lumière de l'expérience de Luther) et plus attentive aux questions historiques et sociologiques. Le rapport juifs/païens (en tant que réalités collectives) a remplacé le rapport Dieu/homme comme point focal à partir duquel la pensée de Paul pouvait être saisie. De manière quelque peu arbitraire, mais pas totalement infondée, on peut situer l'origine de ce changement de perspective dans un article de K. Stendahl, au titre significatif : *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*[8].

---

7. D. MOO, *Paul and the Law in the Last Ten Years*, dans *Scottish Journal of Theology* 40 (1987) 287-307.
8. K. STENDHAL, *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*, dans *HTR* 56 (1963) 199-215. L'auteur critique la vision d'un Paul souffrant « sous

À partir de là, Moo examine quatre monographies qui ont marqué sensiblement la recherche de ces dernières années. Tout d'abord, celle de E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, qu'on peut considérer comme une « ligne de partage des eaux » dans les études pauliniennes et une contribution majeure en faveur d'une évaluation plus positive du judaïsme du Ier siècle ainsi que de l'attitude de Paul à l'égard de la Loi. L'expression « covenantal nomism », que Sanders forge à cette occasion pour définir le modèle religieux du judaïsme, est passée depuis lors dans la langue théologique commune. Cette formule, qui a l'avantage de resituer la Loi dans le cadre de l'alliance, signifie pour son auteur que l'élection divine est la condition pour entrer dans l'alliance, alors que l'obéissance à la Loi n'est que la condition pour s'y maintenir[9].

Vient ensuite l'étude de H. Hübner, Law in Paul's Thought[10], dont l'argument principal est de montrer le contraste entre Ga et Rm, contraste qui témoignerait d'une évolution de Paul et même d'un changement d'opinion quant à la Loi, dans l'intervalle des deux épîtres.

Les deux autres monographies importantes sont celles de l'exégète finlandais H. Räisänen, *Paul and the Law* et de E.P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*[11]. Ces deux auteurs partagent un certain nombre de convictions communes, parmi lesquelles la perception d'une certaine incohérence dans la pensée de Paul au sujet de la Loi. Mais Sanders est, en général, moins radical que Räisänen. Contrairement à ce dernier, il préfère parler de « tensions » plutôt que de « contradictions » chez Paul et il finira même par admettre que l'Apôtre est un penseur « cohérent » bien que « non systématique ».

---

la Loi » (c'est-à-dire avant sa conversion) des mêmes troubles de conscience que Luther. Du même auteur, *Paul among the Jews and Other Essays*, London-Philadelphia, SCM Press/Fortress Press, 1977.

9. E.P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, Philadelphia, Fortress Press, 1977. Plus précisément, le modèle de Sanders peut se caractériser ainsi : Dieu a choisi Israël et lui a donné la Loi ; ce don de la Loi implique à la fois la promesse que Dieu maintiendra l'élection et l'exigence pour Israël d'y obéir ; Dieu récompense l'obéissance et punit les transgressions ; la Loi procure des moyens d'expiation et l'expiation a pour résultat de rétablir la relation d'alliance ; enfin, tous ceux qui se maintiennent dans l'alliance par l'obéissance, l'expiation et la miséricorde de Dieu bénéficieront du salut. Dans ce cadre, l'élection et le salut sont considérés comme des dons de Dieu plutôt que comme des réalisations humaines.

10. H. HÜBNER, *Law in Paul's Thought*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1984. Cette étude a d'abord paru en allemand sous le titre *Das Gesetz bei Paulus : Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

11. H. RÄISÄNEN, *Paul and the Law*, coll. WUNT, 29, Tübingen, Mohr, 1983; E.P. SANDERS, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia, Fortress Press, 1983, p. 147 s.

Pour Sanders, en effet, la pensée de Paul s'organise au moins autour d'un élément central : la participation au Christ comme unique moyen de salut. Par contre, nos deux auteurs se séparent totalement sur la façon d'évaluer l'attitude de Paul vis-à-vis du judaïsme de son époque. Räisänen, à l'encontre de Sanders, pense que Paul déforme le judaïsme qu'il combat. Nous reviendrons plus loin sur ces œuvres, dont la valeur et l'importance dépassent largement ce qu'un simple article peut en dire.

Dans un second temps, plutôt que de passer en revue les différentes études qu'il examine, D. Moo les regroupe sous trois rubriques-questions, qui expriment les champs d'intérêt importants de la recherche actuelle : pourquoi les « œuvres de la Loi » sont-elles incapables de sauver ? quelle est la signification de *nomos* chez Paul ? comment comprendre *Rm 10*, 4 : « Christ est *telos nomou* » ?

Cet article, remarquable par l'étendue de son information, s'achève par quelques réflexions critiques et place quelques balises pour la recherche à venir.

3. F.F. BRUCE. Par « recherche récente », Bruce entend ici les 25 dernières années (1962-1987). Sa visée est donc à la fois beaucoup plus large dans le temps que celle de l'article précédent, mais beaucoup plus réduite quant au nombre d'études recensées. Bruce, en effet, ne cherche pas à être exhaustif comme D. Moo, mais prend plutôt le parti de traiter huit auteurs dont il juge déterminante l'influence sur l'ensemble de la recherche. Cette manière de procéder, dans la mesure où elle se donne un objet d'étude plus limité, rend sans doute mieux justice à l'originalité et à la valeur des contributions évoquées ainsi qu'à la diversité des approches pratiquées. Par contre, il en ressort une vision d'ensemble moins claire. Disons que les deux points de vue se complètent pour une part, se recoupent pour une autre, et se confirment en tout cas mutuellement[12].

---

12. F.F. BRUCE, « Paul and the Law in Recent Research », dans *Law and Religion*. Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity, édit. B. LINDARS, Cambridge University Press, 1988, p. 115-125. Il nous suffira ici d'indiquer les œuvres analysées : W.D. DAVIES, art. *Law in the New Testament*, dans *Interpreter's Dictionary of the Bible*, 1962 ; C.E.B. CRANFIELD, *St Paul and the Law*, dans *SJT* 17 (1964) 43-68 ; C.F.D. MOULE, « Obligation in the Ethic of Paul », dans *Christian History and Interpretations*, édit. W.R. FARMER, C.F.D. MOULE and R.R. NIEBUHR, Cambridge University Press, 1967, p. 389-406 ; E.P. SANDERS, *Paul, the Law...*, cité n. 11 ; H. HÜBNER, *Law in Paul's Thought*, cité n. 10 ; C.T. RHYNE, *Faith Establishes the Law*, Chico, Scholars Press, 1981 ; H. RÄISÄNEN, *Paul and the Law*, cité n. 11 ; J.D.G. DUNN, *Works of the Law and the Curse of the Law (Gal 3, 10-14)*, coll. NTS, 31, Cambridge University Press, 1985, p. 523-542.

4. R. PENNA[13]. Encore différente est l'approche de Penna pour introduire à la problématique de « Paul et la Loi ». Comme Davies, il commence par mentionner les difficultés principales auxquelles s'affronte tout exégète qui aborde ce thème. Il en recense cinq : la polysémie du terme « Loi » chez Paul ; le contexte polémique de bon nombre de ses écrits ; la possible évolution de la pensée de l'Apôtre ; l'apparent manque de maturité et le caractère inachevé de sa réflexion sur la Loi ; enfin, son concept de Loi au regard du concept juif contemporain.

Ensuite Penna — et là réside l'originalité de sa contribution — retrace l'histoire de l'interprétation depuis les judéo-chrétiens des premiers siècles jusqu'à nos jours. Il compose ainsi ce que H.G. Gadamer appelle la « Wirkungsgeschichte », non pas dans ce cas précis d'un texte, mais d'un thème de la théologie paulinienne, à savoir la Loi. Penna repère, au cours de l'histoire, huit manières de comprendre le rapport de Paul à la Loi : celle des judéo-chrétiens plus ou moins hétérodoxes, qui considèrent la position de Paul comme dangereuse et nécessitant un correctif ; celle des grands Alexandrins qui, comme Origène, ont à faire face à une opposition gnostique et marcionite et qui, en conséquence, cherchent à préserver la Loi de toute vision trop négative en référant le discours de Paul à la loi naturelle ; une troisième attitude, déjà présente chez Justin et Irénée et que l'on retrouve chez saint Thomas, consiste à distinguer les préceptes moraux des préceptes cérémoniaux dans la Loi mosaïque ; traditionnelle aussi (Jean Chrysostome, Thomas d'Aquin, Luther, Calvin...) est la reconnaissance de la Loi dans sa fonction pédagogique (*Ga 3*, 24) ; la Réforme introduira une cinquième position : la Loi et les œuvres accomplies en son nom ne peuvent être que mauvaises, puisqu'elles favorisent l'autoexaltation de l'homme devant Dieu ; une sixième attitude, qui découle de la précédente tout en la dépassant, consiste à voir dans la possession de la Loi la revendication d'un statut particulier dont on pourrait se vanter : la suffisance ne s'exprime plus devant Dieu, mais devant les païens, par rapport auxquels la Loi apparaît comme un privilège et une garantie de l'élection divine ; une septième interprétation suppose, quant au thème de la Loi, un glissement sémantique entre *Ga* et *Rm* : la première épître témoignerait d'une vision négative, la seconde d'un point de vue beaucoup plus positif ; enfin, Penna signale une huitième attitude, qui consiste à admettre que la Loi est bonne en soi (elle est l'expression de la volonté

---

13. R. PENNA, *Il problema della legge nelle lettere di S. Paolo. Alcuni aspetti*, dans *Rivista Biblica* 38 (1990) 327-352.

de Dieu), mais qui déclare en même temps son incapacité à sauver l'homme[14].

Ne pouvant aborder, dans le cadre d'un simple article, toutes les questions soulevées par ce survol de l'interprétation, l'auteur termine sa contribution en suggérant la solution de quelques problèmes fondamentaux : la signification et le rôle de la Loi pour Paul, le lien entre la Torah et le Christ, l'articulation entre les parénèses de Paul et son traitement de la Loi et enfin le thème de la liberté chrétienne.

II. - Recension et classification des principales « cruces interpretationis »

Ce premier tour d'horizon nous a permis de découvrir sous des angles différents quelques-uns des problèmes récurrents de l'exégèse paulinienne actuelle. Je voudrais, dans un second temps, essayer de classer ces questions de manière plus systématique et de présenter l'éventail des solutions qu'on y apporte ou, à tout le moins, quelques éléments en faveur de leur solution. Pour faciliter ce travail de clarification, on peut regrouper les questions concernant le rapport de Paul à la Loi en deux grandes catégories : d'une part, celles qui touchent l'exégèse des écrits pauliniens eux-mêmes ; d'autre part, celles qui concernent la connaissance du milieu où Paul a vécu et où ces écrits ont vu le jour. Une telle distinction est sans doute artificielle : elle ne présente qu'un intérêt méthodologique dans la mesure où la connaissance du milieu et la compréhension de ce que dit Paul s'éclairent mutuellement. Pour ne prendre qu'un exemple : mieux connaître les opposants de Paul en *Ga* nous aiderait certainement à cerner son argumentation de façon plus précise ; inversement, ce que dit Paul lui-même dans cette épître reste une des sources privilégiées pour essayer de définir la nature de ces opposants, ou encore pour connaître la vie de ces Églises et leur rapport au judaïsme contemporain. Nous partirons toutefois ici de ce qui, pour nous, est le plus solide, à savoir ce que dit Paul lui-même. Les questions touchant l'étude du milieu ne seront évoquées que latéralement.

---

14. Sur les raisons de cette incapacité, les avis divergent. Voir un état récent de la question dans R.B. SLOAN, *Paul and the Law : Why the Law cannot Save*, dans *NT* 33 (1991) 35-60.

1. Le sens du mot « nomos » dans les écrits pauliniens

Partons de la question la plus immédiate et la plus simple à formuler : quel est le sens du mot *nomos* chez Paul[15] ?

a. *Données statistiques.* Sur 195 occurrences de *nomos* dans le N.T., 118 se trouvent dans les lettres authentiques de Paul (74 en *Rm*, 32 en *Ga*, 9 en *1Co*, 3 en *Ph*), 3 dans les deutéro-pauliniennes (2 en *1Tm*, 1 en *Ep*), 50 dans évangiles + Actes, 14 en *He*, 10 en *Jc*. Cette répartition dit déjà quelque chose de la relative importance du thème de la Loi chez Paul (particulièrement *Ga* et *Rm*) en regard des autres parties du N.T.

À ces données statistiques, ajoutons, en première approximation, que, dans les autres écrits du N.T., le terme *nomos* est affecté d'un coefficient positif et n'apparaît pas dans des discussions polémiques liées au thème de la Loi. La plupart du temps, le mot désigne tout simplement l'Écriture.

b. *Polyvalence sémantique de* nomos. Chez Paul, et c'est une première difficulté, il faut accepter une polyvalence sémantique du terme *nomos*, même si tout le monde s'accorde pour reconnaître que, dans la grande majorité des cas, l'Apôtre se réfère à la Loi de Moïse, telle qu'elle est consignée dans l'Écriture et commentée par la Tradition[16]. Tous les autres emplois, aussi variés soient-ils, n'ont qu'une importance secondaire et sont, dans leur contexte, toujours plus ou moins reliés à cette acception principale. Il n'est toutefois pas sans intérêt de signaler ces significations dérivées dans la mesure même où leur détermination précise pose parfois problème.

– Le terme *nomos* peut être utilisé pour désigner, de manière dérivée et plus ou moins extensive, les Écritures hébraïques : *Rm 3*, 21 (« la Loi et les Prophètes » = toute l'Écriture) ; *Rm 3*, 19 (« la Loi » après une citation mêlant *Ps* et *Is*) ; *1Co 14*, 21 (« la Loi » pour introduire une citation d'*Is*)...

– Parfois le terme a le sens général de « principe interne d'action » ou de « règle » (« je découvre en moi cette loi... » [*Rm 7*, 21] ; « la loi de ma raison » [*Rm 7*, 23] ; « la loi du péché dans mes membres » [*Rm 7*, 23]), ou encore peut désigner un régime de droit

---

15. Sur ce sujet, on peut voir, entre autres, P. DEMANN, *Moïse et la Loi dans la pensée de saint Paul*, dans *Cahiers Sioniens* 8 (1954) 218-220 ; D. MOO, *Paul and the Law...*, cité n. 7, p. 298-302 ; F.F. BRUCE, *Paul and the Law of Moses*, dans *BJRL* 57 (1975) 259-260 ; W.D. DAVIES, *Paul and the Law...*, cité n. 5, p. 4.

16. Pour Dodd, la Loi dont parle Paul, c'est « la Torah en tant qu'écrite dans le Pentateuque et expliquée par les rabbins orthodoxes », et pour Cerfaux elle désigne « le système religieux dont le peuple juif vivait depuis Moïse » (cité par P. DEMANN, *Moïse...*, cité n. 15, p. 219).

(« la loi du mari » [*Rm 7*, 2]). Il peut aussi se référer à la loi naturelle (« la loi inscrite dans le cœur des païens » [*Rm 2*, 14-15]).

c. *Utilisation du terme à l'intérieur d'expressions forgées par Paul.* Les choses se compliquent singulièrement quand Paul ajoute au terme « loi » une spécification.

– L'expression « Loi de Moïse », utilisée une seule fois (*1Co 9*, 9), ne fait aucune difficulté.

– Celle de « Loi de Dieu » (4 occurrences : *1Co 9*, 21 ; *Rm 7*, 22.25 ; *8*, 7) pose déjà quelques problèmes d'interprétation. Selon A. Feuillet, par exemple, cette « Loi de Dieu a des aspects multiples et inclut tout à la fois la loi de la raison, la loi mosaïque et la loi du Christ »[17]. Elle est alors vue, en quelque sorte, comme une expression globale de la volonté de Dieu.

– Mais que faut-il entendre par « loi du Christ » (2 occurrences : *1Co 9*, 21 et *Ga 6*, 2)[18] ? la « Torah messianique » qui est censée, selon la tradition rabbinique, réinterpréter ou même remplacer la Loi de Moïse au temps du Messie[19] ? l'enseignement de Jésus, auquel Paul se référerait comme à une nouvelle loi et à un code éthique plus parfait que le précédent[20] ? le principe de la charité qui doit désormais animer la vie chrétienne ? la loi dans sa relation au Christ,

---

17. A. FEUILLET, *Loi de Dieu, loi du Christ et loi de l'Esprit d'après les épîtres pauliniennes*, dans *NT* 22 (1980) 42.

18. Pour un aperçu général de la discussion (avec les références bibliographiques) voir J.M.G. BARCLAY, *Obeying the Truth : A Study of Paul's Ethics in Galatians*, coll. SNTW, Edinburgh, T. & T. Clark, 1988, p. 126-135.

19. À cette position, sont rattachés principalement les noms de W.D. DAVIES, *The Setting of the Sermon on The Mount*, Cambridge University Press, 1963, p. 109-190, et J. JERVELL, *Die offenbarte und die verborgene Tora. Zur Vorstellung über die neue Tora im Rabbinismus*, dans *STh* 25 (1971) 90-108, mais étant donné la fragilité des attestations dans la littérature rabbinique, peu d'exégètes soutiennent cette thèse. Pour connaître les arguments et les protagonistes de ce débat, outre l'article cité n. 18, on peut consulter du même auteur, *Paul and the Law...*, cité n. 4, p. 6, et Th.R. SCHREINER, *The Abolition...*, cité n. 2, p. 51-52. P. STUHLMACHER, s'appuyant sur une distinction mise en lumière par H. Gese, propose une variante de cette position et oppose la « Torah du Sinaï » à la « Torah de Sion », c'est-à-dire la loi eschatologique prédite par les prophètes (*Is 2*, 1 ss ; *Mi 4*, 1 ss). Une faiblesse de cette théorie : l'A.T. ne permet pas de dire que cette Torah issue de Sion est comprise comme une « autre » Torah, qui annulerait celle de Moïse. Sur ce dernier point, on peut encore voir D. MOO, *Paul and the Law...*, cité n. 7, p. 299. M. Kalusche appelle cette « Torah de Sion » un fantôme.

20. C'est, avec des nuances, le point de vue de C.H. DODD, *Ennomos Christou*, dans *Studia Paulina in honorem J. de Zwaan*, Haarlem, Bohn, 1953, p. 96-110 ; A. FEUILLET, *Loi de Dieu...*, cité n. 17, p. 42-57 ; R.N. LONGENECKER, *Paul, Apostle of Liberty*, New York, Harper & Row, 1964, p. 183-196 etc... Le premier argument contre cette position est le fait que Paul fait rarement appel aux traditions et à l'enseignement de Jésus et il semble, en second lieu, peu probable qu'il ait considéré ce dernier comme une nouvelle Loi.

c'est-à-dire en tant qu'elle est redéfinie et accomplie par le Christ dans l'amour ? ou bien encore Paul adopte-t-il, dans cette expression, la terminologie de ses adversaires, afin de les contrer sur leur propre terrain ? Ne faut-il pas tout simplement y voir une figure de rhétorique, un *oxymoron* (rapprochement de deux contraires) destiné à secouer ses auditeurs[21] ?

– Que faut-il entendre par « loi de l'Esprit » (*hapax : Rm 8*, 2) ? la règle, l'autorité de l'Esprit ou, comme le soutient P. von der Osten-Sacken, « la Loi de Moïse correctement comprise et interprétée dans l'Esprit »[22] ? ou encore, selon Feuillet, la loi de l'alliance nouvelle (*Jr 31*, 31-33) instaurée par le Christ, intériorisée dans le cœur des croyants et considérée comme le principe subjectif de leur action morale[23] ? Comment comprendre le fait que, dans le même verset, cette « loi de l'Esprit » soit opposée à la « loi du péché et de la mort » ? Faut-il y reconnaître l'opposition de deux économies (celle de la Loi et celle de la foi) ? de deux puissances en conflit (l'Esprit et la chair) ? de deux aspects ou de deux fonctions de la Loi mosaïque (la Loi comme alliance et la Loi comme occasion de péché ; la Loi comme témoignage de la foi et la Loi comme moyen de salut) ?

– Enfin, et de la même façon, que faut-il entendre par « loi de la foi » (*hapax : Rm 3*, 27) opposée ici à « loi des œuvres » ? S'agit-il dans les deux cas de la Torah considérée tour à tour positivement et négativement ? Doit-on traduire *nomos pisteôs* par « principe de la foi », « système religieux de la foi », « ordre de la foi », ou bien l'expression désigne-t-elle la Loi de Moïse quand elle fonctionne à l'intérieur de la sphère de la foi ? Faut-il, pour aborder ces questions d'un point de vue plus philologique, interpréter, dans cette expression comme dans les précédentes, les spécifications du mot *nomos* comme des génitifs objectifs, subjectifs ou epexégétiques[24] ?

– Il arrive également, à l'inverse de ce que nous venons de voir, que le mot « loi » ne soit pas spécifié par un autre terme, mais serve

---

21. J.A. FITZMYER, « Paul and the Law », dans *To Advance the Gospel. New Testament Studies*, New York, Crossroad, 1981, p. 187.
22. P. VON DER OSTEN-SACKEN, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie*, coll. FRLANT, 112, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1975, spécialement p. 258-259.
23. A. FEUILLET, *Loi de Dieu...*, cité n. 17, p. 57-63.
24. Sur ces deux passages (*Rm 3*, 27 et *8*, 2), on peut se reporter à D. MOO, *Paul and the Law...*, cité n. 7, p. 298-302, qui fait une excellente mise au point sur ces questions avec une abondante bibliographie. Plus récemment encore, K. SNODGRASS, *Spheres of Influence. A Possible Solution to the Problem of Paul and the Law*, dans *JSNT* 32 (1988) 93-113.

lui-même de détermination, soit dans un groupe nominal, soit dans une construction verbale. La difficulté n'est pas moindre que dans le cas précédent. Ainsi, que signifient les expressions « œuvres de la Loi » (8 occurrences : *Ga 2*, 16/3x ; *3*, 2.5.10 ; *Rm 3*, 20.28)[25] ? Quel est le sens de la fameuse expression *telos nomou* appliquée au Christ en *Rm 10*, 4[26] ? Que veulent encore dire « être sous la Loi » (*Rm 6*, 14-15 ; *1Co 9*, 20 ; *Ga 3*, 23 ; *4*, 4.5.21 ; *5*, 18) ? « établir la Loi » (*Rm 3*, 31)[27] ? « accomplir la Loi » (*Rm 13*, 8 ; *Ga 5*, 14)[28] ?

d. *Remarques conclusives.* Voilà, me semble-t-il, les questions principales qui se posent au niveau du vocabulaire. Aucun article de dictionnaire biblique, aussi excellent soit-il, n'est évidemment en mesure de dirimer ce genre de débat, comme l'a bien montré J. Barr[29]. Il faut donc, pour tenter de comprendre ce que nous disent les mots et leur contexte, recourir à une multiplicité d'approches, conjoignant aussi bien les lectures de type synchronique (littéraire, sémiotique, rhétorique ou même psychanalytique) que les lectures fonctionnelle et historique, de type diachronique, sans oublier encore l'étude des « effets » du texte ou du thème en question, tels que l'on peut les répertorier, non seulement dans la tradition (patristi-

---

25. Sur les « œuvres de la Loi », l'article le plus récent est celui de Th.R. SCHREINER, *« Works of the Law » in Paul* dans *NT* 33 (1991) 217-244. On peut, grosso modo, recenser trois explications principales. Soit cette expression est une manière de parler du légalisme, c'est-à-dire du mauvais usage de la Loi, qui consiste à vouloir se justifier par elle (la Loi en elle-même étant bonne, selon Cranfield) ; soit il s'agit d'indice d'appartenance au peuple élu (« identity markers » de Dunn) ; soit enfin l'expression est à comprendre comme un génitif subjectif (L. Gaston) : les œuvres qui sont produites par la Loi et qui sont mauvaises. On peut en outre remarquer que, chez Paul, *erga* (plur.) a toujours un sens négatif, *ergon* (sing.) un sens positif.
26. Pour *Rm 10*, 4, l'étude de référence est désormais celle de R. BADENAS, *Christ the End of the Law. Rm 10, 4 in Pauline Perspective*, coll. JSNTS, 10, Sheffield, JSOT Press, 1985, avec un bon résumé de l'histoire de l'interprétation p. 7-37. En français on peut mentionner l'étude récente de J.N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste ?*, Parole de Dieu, Paris, Seuil, 1991, p. 112-134. Les différentes explications s'inscrivent entre l'affirmation de la discontinuité la plus radicale (Christ, cessation de la Loi) et celle de la continuité la plus manifeste (Christ, but, accomplissement de la Loi), avec toutes les nuances intermédiaires possibles. Pour ceux qui optent en faveur d'une certaine continuité (la Loi tend vers le Christ), il faut encore préciser la manière dont cette continuité est envisagée, ce qui n'est pas le plus facile.
27. Sur ce sujet, voir C.T. RHYNE, *Faith Establishes the Law*, coll. SBL Dissertation Series, 55, Chico, Scholars Press, 1981.
28. Je me permets de renvoyer ici à mon mémoire présenté à l'Institut Catholique de Paris en 1992 : *L'accomplissement de la Loi chez saint Paul : Ga 5, 14 et Rm 13, 8-10.*
29. J. BARR, *Sémantique du langage biblique*, coll. Bibliothèque de Sciences Religieuses, Paris, Aubier Montaigne, 1971.

que, spirituelle...), mais aussi, plus largement dans la culture des différentes époques.

Pour ne pas en rester à des considérations aussi générales, susceptibles de provoquer le découragement, rappelons encore quelques éléments à garder en mémoire, lors de l'étude du vocabulaire de la Loi chez saint Paul.

1. — L'Apôtre ne définit jamais lui-même le terme « Loi » ; cela pourrait laisser entendre qu'il utilise un concept assez bien établi et culturellement admis.

2. — Paul n'emploie jamais *nomos* au pluriel[30], au sens de lois ou de préceptes particuliers, qui pourraient être multiples. Pour lui donc, *nomos*, concrètement référé à la Loi de Moïse, est une réalité une et unique, un des acteurs principaux de l'histoire du salut.

3. — En corollaire de ce qui précède, notons que nulle part Paul, pas plus que le judaïsme de son époque (celui de la diaspora ou de la Palestine), n'opère de distinctions explicites entre une partie de la Loi et une autre, entre les lois rituelles et les préceptes moraux. Ceci laisse évidemment ouvertes les questions de savoir si, chez Paul, une telle distinction est implicite et si, sur ce point, il se sépare ou non du judaïsme[31]. De toutes façons, à en croire H. Räisänen, ces questions ne peuvent recevoir de réponses satisfaisantes dans la mesure même où elles mettent en évidence une des contradictions de Paul. Selon cet auteur, l'Apôtre insiste, à certains moments, sur l'indivisibilité de la Loi, tandis qu'à d'autres il isole l'aspect éthique de la Loi pour les besoins de sa démonstration[32].

---

30. Contrairement, par exemple, à Philon et à Josèphe, qui emploient assez souvent le pluriel, même pour désigner la Loi mosaïque.

31. Sur cette question, voir les éléments du débat chez un des rares partisans actuels de la distinction : Th.R. SCHREINER, *The Abolition...*, cité n. 2, p. 59-65. On peut voir également K. SNODGRASS, *Spheres of Influence...*, cité n. 24, p. 94. Cette distinction entre préceptes moraux et cérémoniaux est déjà attestée, du côté chrétien, chez Justin (*Dial.* 44, 2), Irénée (*Adv. Haer.* 4, 15, 1 ; 4, 16, 2) et plus tard chez Thomas d'Aquin (*STh* I^{a}-II^{ae}, q. 107) : voir R. PENNA, *Il Problema...*, cité n. 13, p. 333-334. Outre les arguments déjà donnés pour refuser cette distinction (pas explicite chez Paul, pas de trace dans le judaïsme), on avance en général les raisons suivantes : cela aurait impliqué une casuistique complexe et créé des difficultés dont on ne trouve trace nulle part (l'idolâtrie, par exemple, est-elle exclue par la Loi rituelle ou morale ?) ; plus important encore est de voir que cette distinction, même si elle est admise, ne résout pas tous les problèmes, car dans des passages comme *Rm 7*, 7-10, c'est toute la Loi (y compris sa dimension morale) qui pour Paul produit le péché. Il semble donc que le discours de l'Apôtre sur la Loi ne concerne pas l'observance en tant que telle (un simple réaménagement), mais la Loi en tant qu'économie, en amont de toute question pratique.

32. H. RÄISÄNEN, *Paul and the Law*, cité n. 11, p. 23-28.

4. — Comme le remarquent C.E.B. Cranfield et, à sa suite, C.F.D. Moule[33], il ne faut pas oublier que Paul manque de terme grec adapté et distinct pour désigner le légalisme, les légalistes ou d'autres aspects de la Loi. Aussi devons-nous reconnaître l'importance du contexte pour essayer de saisir la nuance particulière que Paul avait à l'esprit et qu'il n'exprimait que par un seul mot.

5. — Malgré l'autorité d'Origène, à qui revient l'établissement de ce critère philologique[34] et en dépit de la longue tradition à sa suite, il est inutile d'essayer de distinguer le sens du mot « Loi » à partir de la présence ou de l'omission de l'article (*ho nomos* désignant, selon cette hypothèse, la Loi de Moïse et *nomos* la loi naturelle ou tout autre idée qualitative de loi). P. Bläser a traité de cette question de manière exhaustive[35]. Paul ne semble pas constant dans cet usage de l'article et, même en cas d'omission, le mot peut désigner chez lui la Loi de Moïse (par exemple : *Rm 3*, 21.31 ; *Ga 4*, 21...). À cette position admise aujourd'hui par tous les exégètes, S. Lyonnet apporte toutefois une légère précision[36]: pour lui, lorsque le terme de « loi » désigne l'A.T. lui-même ou une de ses parties (le Pentateuque) et non pas la législation (la loi en tant qu'elle commande ou interdit), Paul emploie toujours l'article.

6. — Enfin, même si une étude du vocabulaire de la Loi chez saint Paul se doit, au minimum, de ne pas ignorer le contentieux portant sur la traduction de *torah* en *nomos*[37], il ne faudrait pas exagérer la portée de ce contentieux chez Paul lui-même. Quelles que soient la valeur et les conséquences de cette traduction (forcément inadéquate), la notion de loi chez Paul est liée intimement à la cohérence de sa doctrine et ne comporte en tout cas pas ce sens rétréci et juri-

---

33. C.E.B. CRANFIELD, *Saint Paul and the Law* dans *SJT* 17 (1964) 43-68 ; C.F.D. MOULE, « Obligation in the Ethic of Paul », cité n. 12. Sur le même problème, voir d'autres références dans J.M.G. BARCLAY, *Paul and the Law...*, cité n. 4, p. 5.
34. Voir le commentaire d'Origène sur *Rm 3*, 21.
35. P. BLÄSER, *Das Gesetz bei Paulus*, Münster, Aschendorff, 1941, p. 1-30. On peut voir un résumé de la discussion chez R.N. LONGENECKER, *Paul...*, cité n. 20, p. 117-119 et chez W. GUTBROD, art. *Nomos*, dans *TDNT* 4, 1967, p. 1069-1071.
36. S. LYONNET, *Études sur l'Épître aux Romains*, coll. Analecta Biblica, 120, Rome, Biblical Institute Press, 1989, p. 312.
37. À ce sujet on peut voir G. WALLIS, *Torah-Nomos : Zur Frage nach Gesetz und Heil*, dans *ThLZ* 105 (1980) 321-332 et, en un sens opposé, A.F. SEGAL, *Torah and nomos in Recent Scholarly Discussion*, dans *Studies in Religion* 13 (1984) 19-27. Plus récemment encore P. RICHARDSON-S. WESTERHOLM, *Law in Religious communities in the Roman Period. The Debate over Torah and in post-Biblical Judaïsm and Early Christianity*, dans *Studies in Christianity and Judaïsm* 4 (1991) spécialement les p. 45-56 et la conclusion p. 147-156.

dique que la tradition chrétienne tendra à donner plus tard à la Loi mosaïque.

2. Pourquoi, selon Paul, la Loi (les œuvres de la Loi) est-elle incapable de justifier ?

Avec cette question, nous entrons dans le vif du sujet. À nouveau, il ne s'agit pas d'apporter ici une nouvelle réponse, mais de répertorier le plus honnêtement possible les éléments du dossier[38]. Il existe cinq sortes de réponses.

a. *L'homme est incapable d'obéir pleinement à la Loi.* Cette réponse est donnée par des exégètes aussi différents que R. Bultmann, C.E.B. Cranfield, C.K. Barrett, H. Hübner, J.M. Epsy, R.H. Gundry, D.J. Moo, U. Wilckens[39]... La Loi ne peut sauver, car personne ne peut lui obéir complètement. À cause de cela, Moo appelle cette explication l'« explication quantitative ». Celle-ci semble pouvoir s'appuyer sur des passages comme *Rm 3*, 9-23 ; *7*, 7-25 ; *8*, 5-8[40]. Il n'empêche que cette opinion pose certains problèmes. Paul énonce-t-il là un principe « dogmatique » ou un fait d'expérience ? S'il s'agit d'un principe dogmatique, cela revient à affirmer l'inadéquation du moyen (la Loi en tant que code extérieur) par rapport au but à atteindre (la justification comme transformation intérieure), compte tenu des circonstances (la nature pécheresse de l'homme). C'est donc poser la question de la fonction de la Loi et de sa relation au péché (nous le verrons plus loin). S'il s'agit d'un fait d'expérience (l'homme *de facto* n'observe jamais parfaitement la Loi), les dires de Paul lui-même semblent contredire une telle affirmation. L'Apôtre ne reconnaît-il pas, en effet, qu'il fut un homme irréprochable quant à la justice que peut donner la Loi (*Ph 3*, 6)[41]. De même, ne va-t-il pas jusqu'à affirmer que des païens font ce que la Loi requiert (*Rm 2*, 12-16. 25-29) ? De plus, si l'on tient cette position pour exacte, il faut encore expliquer les raisons pour

---

38. Je m'appuie ici principalement sur trois articles récents : celui de D.J. MOO, *Paul and the Law...*, cité n. 7, p. 292-298, celui de R.B. SLOAN, *Paul and the Law...*, cité n. 14, p. 35-60, et enfin celui de Th.R. SCHREINER, *« Works of the Law »...*, cité n. 25, p. 217-244, qui tous trois font bien le point sur notre question.

39. Références bibliographiques dans Th.R. SCHREINER, *« Works of the Law »...*, cité n. 25, p. 220, et dans D.J. MOO, *Paul and the Law...*, cité n. 7, p. 292-298.

40. D'autres textes plus problématiques comme *Ga 3*, 10-14 sont invoqués tantôt en faveur, tantôt à l'encontre de cette opinion. De même en *Rm 2*, 17-24, on peut supposer que, si Paul reproche aux juifs de ne pas observer la Loi, c'est qu'il juge cette observance possible.

41. En ce sens, et comme beaucoup d'auteurs l'ont fait remarquer, il est impossible d'accepter l'interprétation autobiographique de *Rm 7*, qui décrirait Paul torturé par des remords de conscience et désespéré de ne pouvoir obéir à la Loi.

lesquelles Paul, sur ce point, s'écarte de la tradition juive. Pour cette dernière, en effet, même si la Loi est un joug, son observance est difficile mais pas impossible (cf. *Mc 10*, 20 et par.). Faut-il supposer, en prolongeant les réflexions de Sanders, que le dilemme proviendrait du fait que Paul est tiraillé (inconsciemment ?) entre deux concepts de « justification »[42]: le concept juif, qui signifie le maintien dans l'alliance par l'obéissance à la Loi et l'expiation ; le concept chrétien qu'il se forge et qui implique le passage de l'esclavage à la liberté, de la mort à la vie, de la damnation au salut ? Selon les cas, l'obéissance à la Loi serait reconnue possible et suffisante pour obtenir le maintien dans l'alliance, inappropriée et impossible pour opérer un changement de statut, un transfert[43].

b. *La Loi ne peut sauver, car c'est le Christ qui sauve.* Ce qui précède nous conduit au deuxième type d'explication, que l'on pourrait appeler l'explication « dogmatique ». En d'autres termes, puisque Paul a trouvé le salut en Christ, le salut ne peut, par définition, avoir une autre origine. Car « si la justice vient de la Loi, c'est donc que le Christ est mort pour rien » (*Ga 2*, 21) ; Christ et Loi sont antithétiques. Ceci n'implique pas obligatoirement, pour les différents auteurs qui tiennent cette position, une vision négative de la Loi. On peut considérer que le point de départ de l'Apôtre n'est pas une réflexion sur la déficience de la Loi ni sur les angoisses de l'homme incapable de l'observer. C'est bien plutôt sa propre rencontre avec le Christ qui vient bouleverser toutes ses valeurs intérieures : « Tous ces avantages dont j'étais pourvu, je les ai tenus pour un désavantage à cause du Christ » (*Ph 3*, 7). La Loi faisait certainement partie de ces avantages et même devait constituer le privilège majeur pour le pharisien qu'était Paul. Si la Loi est devenue inadéquate à ses propres yeux, ce n'est donc pas par un écroulement de sa valeur, mais par le fait que quelque chose, ou plutôt quelqu'un de suréminent par rapport à la Loi, est intervenu dans sa vie. Sanders a bien résumé cela en disant que pour Paul « la solution (le Christ) a précédé le problème (tout homme a besoin du salut) »[44]. Cela

---

42. Ces deux concepts reflétant éventuellement deux anthropologies différentes.
43. E.P. SANDERS, « On the Question of Fulfilling the Law in Paul and Rabbinic Judaïsm », dans *Donum Gentilicium*, Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 103-108. Du même auteur, voir aussi l'analyse de *Ga 2-3* dans *Paul, the Law and the Jewish People*, cité n. 11, p. 17-27.
44. ID., *Paul and Palestinian Judaism*, cité n. 9, p. 442-446 et, du même auteur, *Paul, the Law...*, cité n. 11, p. 149-154. Rien que par le titre de son ouvrage, on comprendra que F. THIELMAN critique la position de Sanders : *From Plight to Solution. A Jewish Framework for Understanding Paul's view of the Law in Galatians and Romans*, coll. Suppl. to NT, LXI, Leiden, E.J. Brill, 1989.

revient à dire, pour reprendre cette fois les termes de Penna, que l'Apôtre, à proprement parler, « ne développe pas une toralogie, mais une christologie »[45]. Sans la rencontre avec le Christ, il n'y aurait probablement eu aucune critique de la Loi.

Tout en reconnaissant que cette approche s'accorde avec une vision plus positive, puisqu'il n'est plus nécessaire pour expliquer Paul de recourir à une caricature du judaïsme (légaliste, volontariste, fondé sur le mérite, etc.), on lui reproche toutefois d'être trop exclusivement théologique et de ne parvenir à une solution irénique qu'au prix d'une certaine occultation de la réalité historique. Ainsi Beker interroge-t-il Sanders : quel est réellement l'« interface » entre Paul le pharisien et Paul le chrétien ? Pourquoi la rencontre du Christ a-t-elle provoqué une telle crise dans sa vie, le conduisant à abandonner son allégeance antérieure et l'amenant à une vision de la Torah considérablement différente de celle de ses frères judéo-chrétiens ? Qu'est-ce qui fait que, chez Paul, la foi au Christ et la pleine réalisation de la Torah soient mutuellement exclusives[46]? En d'autres termes, comment, à partir de cette explication, peut-on rendre compte adéquatement des discontinuités entre Paul et le judaïsme, ou même entre Paul et les judéo-chrétiens de son temps ? Toutes les critiques adressées à Sanders porteront d'ailleurs sur le même point : si le modèle religieux *(covenantal nomism)* qu'il élabore pour décrire le judaïsme du Ier siècle est globalement reçu, on lui reproche de trouver en Paul un modèle complètement différent *(participationist eschatology)*, qui ne pourrait s'expliquer par aucune forme du judaïsme auquel Paul aurait pu être lié avant sa conversion[47]. De plus, dans la mesure où Sanders rompt avec le paradigme « luthérien orthodoxe » et reconnaît que le judaïsme contemporain de Paul ne considérait pas la Loi comme un moyen de salut, on se demande alors sur quoi repose encore la polémique de l'Apôtre contre la Loi. Est-ce uniquement, comme Sanders le prétend à propos de *Ga*, sur la question de l'opportunité pour un païen d'endosser ou non le judaïsme en devenant chrétien ? Et sinon, quelles peuvent être les raisons qui conduisent Paul à détrôner ainsi la Loi ? À cette question, H. Räisänen

---

45. R. PENNA, *Il problema...*, cité n. 13, p. 343.
46. J.C. BEKER, *Paul the Apostle : the Triumph of God in Life and Thought*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1980, p. 237.
47. Pour ces critiques constructives de Sanders, on peut citer R.H. GUNDRY, *Grace, Works and Staying Saved in Paul*, dans *Biblica* 66 (1985) 1-38 ; M.D. HOOKER, « Paul and Covenantal Nomism », dans *Paul and Paulinism*, cité n. 5, p. 47-56 ; J.D.G. DUNN, *The New Perspective on Paul*, dans *BJRL* 65 (1983) 95-122. Autres références dans J.M.G. BARCLAY, *Paul and the Law...*, cité n. 4, p. 8.

répond (il est l'un des rares à le faire) en accusant Paul de déformer le judaïsme. Cette déformation serait à la fois la conséquence d'une influence hellénistique et de l'expérience de Paul en terre païenne, expérience de « libération » vis-à-vis de la Loi et qu'il aurait essayé a posteriori de justifier rationnellement pour répondre aux accusations portées contre lui par les chrétiens d'origine juive ou par les judaïsants. Sanders choisit une autre voie et répond aux critiques non pas en accusant Paul, mais en soulignant également, d'une autre manière, combien l'évangélisation des païens fut un facteur important de discrédit de la Loi dans sa pensée. En effet, si le salut est pour les païens, il ne peut advenir par la Loi[48], et si les païens sont sauvés sans la Loi, alors les juifs doivent l'être aussi, puisqu'il y a un seul et même Dieu[49], « riche en miséricorde » envers tous, les juifs comme les païens. Mais F.F. Bruce considère que cette explication est encore insuffisante. Pour lui, ce qui a conduit Paul à reconsidérer fondamentalement la place et le rôle de la Loi, c'est la soudaine prise de conscience que c'est son zèle (et celui d'Israël) pour cette Loi qui l'a égaré et aveuglé par rapport au Messie. Si cette Loi n'a pas fait de lui un persécuteur, elle n'a en tout cas pas empêché qu'il le devienne[50].

c. *La Loi, comme privilège national, entretient l'exclusivisme juif.* C'est ce que l'on pourrait appeler l'« explication nationaliste ». Cette vue est associée prioritairement au nom de J.D.G. Dunn, mais gagne la faveur de nombreux exégètes[51]. Ces auteurs soutiennent que la clé de la polémique paulinienne contre la Loi réside dans sa fonction sociale, dans l'usage que les juifs en font pour se démarquer des autres peuples[52]. En ce sens, si Paul dénie toute capacité salvi-

---

48. On peut présenter à peu près le même argument du salut des païens, un peu autrement. Puisque ceux-ci ne sont pas sous la Loi, leur conversion prouve que le salut advient en dehors de la Loi et donc que la Loi ne sauve pas. Il reste que nulle part Paul ne fonde l'incapacité de la Loi à sauver sur l'argument de l'inclusion des païens au peuple de Dieu.

49. On pourrait introduire ici une critique de cette affirmation faite par des exégètes qui plaident, de manière variée, en faveur de l'existence de deux voies de salut : l'une pour les juifs, l'autre pour les païens. Dans cette ligne on peut citer F. MUSSNER, *Traité sur les Juifs*, coll. Cogitatio Fidei, 109, Paris, Cerf, 1981 ; L. GASTON, *Paul and the Torah*, Vancouver, 1987 ; M. BARTH, *Die Stellung des Paulus zu Gesetz und Ordnung*, dans *Evangelische Theologie* 33 (1973) 496-526. Mais cette opinion, outre les problèmes théologiques qu'elle soulève, ne s'accorde pas avec les affirmations de *Rm 1*, 16 ss, où Paul propose son Évangile aux juifs comme aux païens, sans distinction aucune.

50. Cette idée est déjà présente chez W.D. DAVIES, art. *Law in the New Testament*, cité n. 12. On la retrouve également chez R.B. SLOAN, *Paul and the Law...*, cité n. 14, p. 55-56. Pour Bruce, voir F.F. BRUCE, *Paul and the Law of Moses*, dans *BJRL* 57 (1975) 261-262.

51. Voir dans Th.R. SCHREINER, « *Works of the Law* »..., cité n. 25, p. 221.

fique aux « œuvres de la Loi », ce n'est ni parce qu'elles sont des « œuvres » (méritoires, dont l'individu pourrait tirer fierté), ni parce qu'elles sont « de la Loi » (Dunn montre que Paul n'a rien contre la Loi comme telle), mais parce qu'elles sont l'expression d'un nationalisme trop étroit et d'une conception raciale de l'alliance. Dunn appelle ces œuvres des « marques d'identité » *(identity markers)*, c'est-à-dire des pratiques qui distinguent et qui établissent une barrière entre un juif et un non-juif (comme la circoncision, le sabbat et les lois alimentaires). De même, la « malédiction de la Loi » (*Ga 3*, 13), dont le Christ rachète les juifs, n'est pas pour notre auteur la malédiction qui repose sur ceux qui désobéissent à la Loi, mais celle qui tombe sur tous ceux qui restreignent la grâce et la promesse de Dieu en termes nationalistes[53]. Cette interprétation permet également à Dunn de soutenir que l'attitude de Paul est essentiellement positive et que sa critique des « œuvres » ne porte pas sur la Loi *per se*, mais sur l'usage qu'en font ses contemporains. Elle est pour eux un moyen d'identité sociale et comme telle risque de favoriser un certain sentiment de supériorité ou de donner de fausses assurances quant à l'obtention de la faveur divine[54].

Certes, on ne peut contester qu'il y ait chez Paul une controverse à l'égard des privilèges d'Israël et une polémique contre la prétention de faire de la descendance physique d'Abraham et de la possession de la Loi des éléments constitutifs du salut. Mais ce que l'on reproche le plus à cette interprétation, c'est d'être finalement incapable de rendre compte de la radicalité et de l'âpreté des arguments de Paul. Il ne s'agit pas, dans son chef, de s'opposer seulement à une partie de la Loi ou à sa seule fonction sociale. Sa critique n'est pas uniquement, ni d'abord, anthropologique ou sociologique, mais bien théologique. Elle touche à quelque chose de beaucoup plus profond qu'une simple question de priorité entre la foi et la Loi[55] ou d'attitude à l'égard de cette dernière.

---

52. Cette approche se caractérise donc par une prise en compte plus importante des motifs sociologiques pour expliquer la critique de Paul vis-à-vis de la Loi. Dans le même type d'approche, on peut mentionner N.T. WRIGHT, *The Messiah and the People of God* (Thèse non publiée d'Oxford), cité par J.M.G. BARCLAY, *Paul and the Law...*, cité n. 4, p. 9, et de manière encore plus évidente, F. WATSON, *Paul, Judaism and the Gentiles : A Sociological Approach*, Cambridge University Press, 1986.

53. J.D.G. DUNN, *Works of the Law and the Curse of the Law (Gal 3, 10-14)*, dans *NTS* 31 (1985) 536.

54. Une sorte d'assurance « complémentaire », au cas où la foi au Christ s'avérerait insuffisante.

55. J.D.G. Dunn fonde son interprétation sur une exégèse discutée et discutable de *Ga 2*, 16. Il traduit en effet la particule *ean mê* comme introduisant une exception

d. *La Loi a montré son inadéquation en provoquant la condamnation du Christ.* À cause du verdict de la Loi porté contre le Messie (verdict dont la portée est renversée et annulée par la résurrection), la Loi s'est elle-même mise sous la condamnation et a été ainsi supplantée. Ayant maudit le Christ injustement, elle ne représente plus vraiment la volonté de Dieu. C'est à partir de ce fait que Paul aurait été amené à reconsidérer la place de la Torah dans l'économie divine et en serait venu à déclarer que le « Christ est la fin de la Loi » (*Rm 10*, 4), remplaçant désormais celle-ci comme révélation de Dieu. Ce point de vue, défendu avec des variantes par M. Hooker, P. Stuhlmacher, J.C. Beker[56], semble inacceptable aussi bien à cause de l'exégèse de *Rm 10*, 4, qu'il implique, qu'en raison du langage de la substitution, qu'il utilise.

e. *La Loi ne peut conduire l'homme qu'à l'autojustification et à l'autoglorification.* Après la brèche ouverte par K. Stendahl et la parution d'ouvrages tels que ceux de Sanders, beaucoup souhaiteraient placer cette opinion (désignée sous le nom de « paradigme luthérien orthodoxe ») au musée des antiquités exégétiques. Cette position, longtemps dominante dans le protestantisme, a subi au cours des siècles des aménagements, mais aussi certains durcissements. Elle n'est pas restée non plus sans influence sur l'interprétation catholique de Paul. « Le libre arbitre, même chez les meilleurs, non seulement ne peut rien, mais ne sait même pas ce qui est juste devant Dieu[57]. » Il en résulte que tout homme sous l'emprise de la Loi et sans la grâce de Dieu est toujours pécheur, soumis à la colère de Dieu et ne peut accomplir ses œuvres que par crainte du châtiment ou par désir de se glorifier. En commentant *Ga 3*, 10, Luther va même jusqu'à affirmer que l'observance des commandements est idolâtrique et blasphématoire. Une telle interprétation s'appuie sur de nombreux présupposés historico-théologiques, le moins important n'étant pas la distinction radicale œuvres/foi, dont Luther fait le thème central de sa réforme. Paul opposerait donc deux voies de

---

et non pas une opposition : « L'homme n'est pas justifié par les œuvres de la Loi si ce n'est (sauf) par la foi en Jésus Christ... », faisant ainsi de la foi au Christ le premier « identity marker », qui rend les autres superflus. Voir la critique dans F.F. BRUCE, *Paul and the Law...*, cité n. 12, p. 124-125. Th.R. SCHREINER, *« Works of the Law »...*, cité n. 25, p. 225-229, critique Dunn à partir de son exégèse de *Rm 3*, 20.28 qu'il juge insatisfaisante.

56. M.D. HOOKER, *Paul and Covenantal...*, cité n. 47, p. 47-56 ; P. STUHLMACHER, *Reconciliation, Law and Righteousness*, Philadelphia, Fortress Press, 1986, p. 134-154 ; J.C. BEKER, *Paul the Apostle...*, cité n. 46, p. 182 ss.

57. M. LUTHER, *Œuvres*, t. 5, *Du Serf-Arbitre*, n°758, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 198.

justification : celle du juif, qui traiterait la Loi comme un moyen d'accumuler des bonnes œuvres et de mériter son propre salut ; celle du chrétien, qui se soumet à Dieu par la foi. S'inscrivent dans cette tradition luthérienne des exégètes comme Bultmann, Bornkamm, Kümmel, Käsemann[58]... Ainsi, par exemple, Bultmann : « l'effort de l'homme pour parvenir au salut en gardant la Loi le conduit seulement au péché, cet effort lui-même est déjà péché[59]. » Selon cette perspective, la Loi porte seulement l'homme à des actes d'orgueil, d'autoréalisation et d'auto-exaltation devant Dieu, et cela indépendamment du fait de savoir s'il réussit à y obéir pleinement ou non. Si de surcroît, comme le pense Luther lui-même à la lumière de son expérience spirituelle, l'homme est de fait incapable de satisfaire aux exigences de la Loi, cette affirmation d'autosuffisance se doublera d'un sentiment d'échec conduisant à la désespérance[60].

Cette façon de comprendre Paul a été vivement critiquée. Elle suppose une vision de la religion juive que peu de savants veulent encore tenir. Les études de Sanders ont brisé l'image d'un judaïsme légaliste, qui ne vivrait que pour cultiver ses mérites, compter ses œuvres et s'en vanter devant Dieu. Un autre facteur important, bien qu'extérieur à la recherche néo-testamentaire, intervient dans le même sens : Auschwitz a obligé au moins partiellement à reconnaître le potentiel fortement antisémite de cette présentation, qui a pris naissance et s'est développée précisément dans l'Allemagne luthérienne[61]. Pareille réévaluation du judaïsme rebondit sur notre perception de Paul. Ou bien on l'accuse d'avoir caricaturé et mécompris ses coreligionnaires[62], et d'être par conséquent le père de l'antijudaïsme théologique (si ce n'est de l'antisémitisme chrétien), ou Paul est lavé de cette accusation, mais il faut alors trouver d'autres

---

58. Pour avoir une idée des exégètes modernes qui ont soutenu une telle interprétation, on peut se reporter à Th.R. SCHREINER, « *Works of the Law* »..., cité n. 25, p. 219.
59. R. BULTMANN, *Theology of the New Testament*, t. 1, New York, 1951, p. 264.
60. Cette interprétation se conjugue souvent avec la lecture autobiographique de *Rm 7*, que j'ai évoquée n. 41.
61. Sur cette question de l'influence du N.T. dans l'histoire de l'Église d'Allemagne, on peut voir, entre autres, L. SCHOTTROF, *L'antijudaïsme dans le Nouveau Testament*, dans *Concilium* 195 (1984) 85-96 et, dans le même numéro, L. SIEGELE-WENSCHKEWITZ, *La contribution de l'histoire de l'Église à une théologie après l'holocauste*, 97-104.
62. Voir du côté juif C.G. MONTEFIORE, *Judaism and Saint Paul. Two Essays*, London, 1914, qui présume, sur Paul, l'influence d'un judaïsme hellénistique dégénéré ; H.J. SCHOEPS, *Paul*..., cité n. 1, qui accuse Paul d'avoir perdu de vue la dimension d'alliance du judaïsme ; du côté chrétien H. RÄISÄNEN, *Paul and the Law*..., cité n. 32.

opposants ou d'autres explications pour rendre compte des termes de la polémique. La plupart des exégètes choisissent actuellement la deuxième voie.

f. *Remarques conclusives.* Au terme de cette deuxième étape rassemblons encore quelques réflexions et questions.

– Tout d'abord, la tentative de classement des différentes explications en cinq catégories conduit inévitablement à des simplifications et à des réductions qui ne font pas droit à la richesse des travaux exégétiques.

– Ces interprétations ne sont pas toutes exclusives l'une de l'autre et peuvent se combiner en des dosages variés chez les différents auteurs[63]. Seule la nature des ingrédients reste inchangée. Il s'agit de la Loi, qui peut être vue plus ou moins négativement, adéquate ou inadéquate, ou même bonne sous un aspect et mauvaise sous un autre. Il s'agit de l'homme pécheur, qui peut être jugé capable ou incapable d'obéir à cette Loi ; qui, même s'il en est capable, peut encore en mésuser ; qui enfin peut se situer différemment vis-à-vis d'elle selon qu'il est juif ou païen (à moins que Paul ne parle indifféremment aux deux[64]?). Enfin, c'est le Christ dont la venue détermine un avant et un après et qui appelle les peuples païens à la foi sans rejeter Israël pourtant divisé par cette venue.

– Hormis ces éléments structurels du débat, il faut aussi tenir compte d'éléments plus circonstanciels pour tenter d'expliquer la position de Paul. Celui-ci n'est ni un « penseur en chambre », ni un « activiste échevelé ». Aussi serait-il erroné de se demander si sa pratique missionnaire a modelé l'expression de sa théologie de la Loi ou si, au contraire, sa théologie a modifié sa pratique et sa perception de la Loi. Sa réflexion et sa pratique se sont mutuellement fécondées. De même son discours sur la Loi ne s'explique pas seulement par sa rencontre du Christ, aussi déterminante soit-elle. Cette rencontre n'intervient pas sur une « table rase », mais dans un individu culturellement et spirituellement situé. Enfin, l'activité de Paul, conséquence directe de sa conversion, s'exerce elle aussi dans un cadre bien défini[65]. Aussi nous semble-t-il recommandé, pour

---

63. On peut très bien, par exemple, contre Th.R. SCHREINER, accepter l'interprétation de Bultmann, selon laquelle Paul s'oppose au légalisme sans pour autant considérer la réalisation des œuvres de la Loi comme un péché.

64. Même en rappelant que le discours de Paul s'adresse à des chrétiens et n'est donc pas un réquisitoire contre les juifs, on peut toutefois se demander dans quelle mesure, à l'époque de l'Apôtre, la séparation était nette entre l'Église naissante et la synagogue.

65. Pour ne prendre qu'un exemple, celui des adversaires de Paul, il est clair que connaître leur identité précise permettrait de résoudre bien des problèmes. Mal-

ce point comme pour le précédent, d'adopter l'approche méthodologique la plus large possible, même s'il nous faut tenir que la principale et première source d'information reste ce que Paul nous dit lui-même.

– Enfin, pour revenir à la question précise des raisons de la polémique de Paul contre la Loi, ajoutons encore deux remarques. Premièrement, l'étude de Sanders marque un tournant et rend impossible (surtout à cause de la vision du judaïsme qu'il développe) un simple retour au consensus antécédent (le « paradigme luthérien »). Toutefois, même sur ce point, certains émettent des critiques et se demandent si la présentation du judaïsme palestinien n'y est pas trop homogène[66]. Certes, Sanders n'a pas répondu à toutes les questions, mais son œuvre est un point de départ actuellement incontournable, qui ouvre bien des perspectives. Seule une nouvelle analyse approfondie du judaïsme du Ier siècle remettrait en cause ce point de départ. Deuxièmement, même si les interprétations « dogmatique » et « nationaliste » ont la faveur de beaucoup d'exégètes, d'autres élèvent la voix pour signaler que l'interprétation luthérienne n'est peut-être finalement pas sans fondement dans le texte de Paul. Ils invitent donc à ne pas trop vite « classer » cette opinion[67].

3. Quelle est, selon Paul, la valeur de la Loi et sa fonction ?

Une chose est claire : quelles que soient les raisons supposées, pour Paul la Loi, à l'inverse du Christ, ne peut justifier l'homme. Une telle constatation provoque aussitôt une question : s'il en est ainsi, quelles furent la fonction et la valeur de la Loi jusqu'au Christ ? Bien plus, cette Loi joue-t-elle encore un rôle et lequel, après le Christ ? Ces questions sont d'autant plus inévitables que Paul semble tenir des propos contradictoires ou, à tout le moins, dif-

---

heureusement, comme le dit G. BOUWMANN, « nous sommes dans la situation d'un joueur d'échecs qui n'a devant lui que les pièces noires et qui doit, à partir de la position de ces dernières, deviner celle des pièces blanches *(mirror reading)* ». Sur cette question des « adversaires » de Paul, on peut voir M. HUBAUT, « L'originalité de Paul dans la lettre aux Galates », dans *La vie de la Parole*, (Mélanges P. Grelot), Paris, Desclée, 1987, p. 405-408. Plus largement, sur les différents groupes chrétiens qui constituent l'Église primitive, voir la mise au point claire et précise de Ch. PERROT, L'Épître aux Romains, coll. Cahiers Évangile, 65, Paris, Cerf, 1988, p. 10-13.

66. Par exemple R.H. GUNDRY, *Grace...*, cité n. 47, p. 1-38, continue à penser que, pour que Paul s'attaque de cette manière à la Loi, il fallait bien qu'il y ait dans le judaïsme des tendances légalistes.

67. Voir, par exemple, J.M.G. BARCLAY, *Paul and the Law...*, cité n. 4, p. 11 et Th.R. SCHREINER, « *Works of the Law* », cité n. 25, p. 243.

ficilement conciliables sur la pérennité, sur la valeur et sur la vocation de celle-ci avant comme après le Christ. Énumérons les plus importantes de ces affirmations problématiques.

a. *La Loi est sainte.* Pour Paul, sans conteste, la Loi est « sainte » (*Rm 7*, 12), « spirituelle » (*Rm 7*, 14), « bonne » (*Rm 7*, 16) et même « Loi de Dieu » (*Rm 7*, 22 ; *8*, 7). Elle apparaît en *Rm 9*, 4 parmi les privilèges accordés par Dieu à Israël[68]. Elle est l'expression de sa volonté et elle est destinée à conduire les hommes à la vie (*Rm 7*, 10 ; *10*, 5 ; *Ga 3*, 12). Et pourtant, Paul paraît vouloir amoindrir la signification et la valeur de cette même Loi en attribuant aux anges un rôle de médiation dans sa promulgation (*Ga 3*, 19). Il considère qu'elle réduit l'homme à l'esclavage (*Rm 6*, 15 ; *7*, 1-4), qu'elle est responsable de la malédiction qui pèse sur lui (*Ga 3*, 10), qu'elle entraîne la colère de Dieu (*Rm 4*, 15), qu'elle exerce un ministère de condamnation (*2Co 3*, 9 ; *Rm 8*, 1) et enfin, qu'elle est une dispensatrice de mort (*Rm 7*, 5-13 ; *2Co 3*, 6-7). De plus, si elle révèle la volonté de Dieu, elle révèle aussi le péché de l'homme (fonction cognitive: Rm 3, 20; 7, 7; Ga 3, 19). Elle transforme ce péché en transgression claire et bien définie de sorte qu'il puisse être imputé à l'homme (fonction de transformation: Rm 4, 15; 5, 13). Et enfin, pour que la mesure soit comble, elle suscite ce péché et provoque son accroissement (fonction causale: Rm 5, 20; 7, 5.8-11; 1Co 15, 56)[69].

b. *La relation des chrétiens à la Loi.* Quand Paul aborde la relation des chrétiens à la Loi, il ne semble pas plus cohérent. D'un côté, il insiste sur l'unité de la Loi et semble ne pas opérer de distinctions en son sein (*Ga 5*, 3) ; d'un autre côté, il paraît souvent isoler les préceptes éthiques et laisser tomber les règles cultuelles (voir, p.ex., *1Co 7*, 19). Cette ambiguïté[70] lui permet à la fois de dire qu'« il établit la Loi » (*Rm 3*, 31) et que les chrétiens l'accomplissent (*Ga 5*, 14 ; *Rm 13*, 8-10), tout en admettant par ailleurs, que ces mêmes chrétiens sont morts à la Loi (*Rm 6*, 14 ; *7*, 1-6 ; *Ga 2*, 19 ; *5*, 1 ; *2Co 3*) et qu'elle n'est donc plus en vigueur pour eux. En fin de compte, ne faut-il pas accuser Paul de faire rentrer par la fenêtre ce qu'il a jeté par la porte dans la mesure où il consacre une grande partie de ses lettres à appeler les chrétiens à des comportements

---

68. Bien qu'à cet endroit Paul préfère ne pas employer directement le mot *nomos*, mais *nomothesia* (législation).

69. Sur cette question du rapport Loi/péché, voir l'article récent de J.A.D. WEIMA, *The Function of Law in Relation to Sin : An Evaluation of the View of H. Räisänen*, dans *NT* 32 (1990) 219-235.

70. Dans ce passage, comment Paul peut-il dire à la fois que la circoncision n'est rien et qu'il faut observer les commandements de Dieu ?

précis qui n'ont rien à envier aux exigences de la Loi[71]? La Loi est-elle abolie ou lie-t-elle encore les chrétiens ? Ou pour formuler la question en un langage plus paulinien : dans quel sens le Christ est-il *telos* de la Loi ?

c. *Propositions de solutions.* Ne pouvant présenter dans le cadre de ce travail les nombreux essais de résolution des différents problèmes évoqués, je voudrais terminer en parcourant rapidement les tentatives les plus significatives parce que les plus globalisantes[72].

– *Le développement de la pensée de Paul*[73]. Plusieurs exégètes expliquent ainsi les tensions ou les contradictions dans la pensée de Paul : celui-ci aurait évolué ou même changé d'avis entre ses différents écrits (particulièrement entre *Ga* et *Rm*). Alors qu'en *Ga*, l'Apôtre semble avoir une vision très négative de la Loi et pourrait être taxé d'antinomisme, aux chrétiens de Corinthe il apparaît comme un légaliste, et en *Rm* il adopte une attitude plus modérée, qui peut être considérée comme intermédiaire entre ces deux extrêmes. H. Hübner, le meilleur défenseur de cette thèse, justifie par l'hypothèse suivante le glissement sémantique entre *Ga* et *Rm* : la lettre aux Galates déclencha une réaction si violente et fut si mal reçue par les Églises de Jérusalem et de Galatie qu'il se vit contraint de reconsidérer ses positions et de renoncer aux plus excessives. La lettre aux Romains, avec son ton plus conciliant et sa vision plus positive de la Loi, refléterait cette reformulation de sa pensée.

Que la vision de Paul ait pu évoluer au cours de son apostolat et qu'en conséquence chacune de ses lettres doive d'abord être traitée pour elle-même, cela n'est contesté par personne. W.D. Davies a raison de mettre en garde contre toute reconstruction monolithique de

---

71. Même s'il faut noter que Paul ne fonde jamais la conduite des chrétiens sur des préceptes de la Torah. Sur cette question importante du lien entre Loi et parénèse, on peut voir la contribution de C. PERROT, « Halakah juive et morale chrétienne : fonctionnement et référence », dans *Écriture et Pratique chrétienne*, coll. Lectio Divina, 96, Paris, Cerf, 1978, p. 35-51 ; des éléments aussi dans R. PENNA, *Il problema...*, cité n. 13, p. 345-348 ; Th.R. SCHREINER, *The Abolition...*, cité n. 2, p. 52-55 ; T.J. DEIDUN, *New Covenant Morality in Paul*, coll. Analecta Biblica, 89, Rome, Biblical Institute Press, 1989.

72. J'entends ici par « explication globalisante » celle qui n'essaye pas de résoudre une tension entre deux points particuliers, mais s'efforce de justifier la cohérence (ou l'incohérence) de la totalité de la pensée de Paul.

73. Les représentants les plus connus de cette position sont H. HÜBNER, *Law...*, cité n. 10 ; U. WILCKENS, « Statements on the Development of Paul's View of the Law », dans *Paul and Paulinism*, London, 1982, p. 17-26 ; J.W. DRANE, *Paul, Libertine or Legalist ? A Study of the Theology of the Major Pauline Epistles*, London, SPCK, 1975. Pour une critique de la notion de « développement » chez Paul, voir J. LOWE, *An Examination of Attempts to Detect Development in Paul's Theology*, dans *JTS* 42 (1941) 129-142 ; H. RÄISÄNEN, *Paul...*, cité n. 37, p. 7-10.

la pensée de l'Apôtre[74]. Une telle reconstruction, qui ne tiendrait compte ni de la variété des écrits, ni de la diversité des circonstances, fausserait sérieusement les perspectives. Toutefois, cette explication semble ici inacceptable pour au moins trois raisons. D'abord, il manque une période suffisante entre *Ga* et *Rm* pour supposer possible pareille évolution, et cela d'autant plus que Paul, impliqué dans un travail missionnaire bien avant d'écrire, a eu le temps de se forger une théologie cohérente de la Loi. Ensuite, le contexte des deux lettres et la situation de leurs destinataires suffisent à justifier la plupart des différences, tant du point de vue du contenu que de la formulation[75]. Enfin, s'il reste des affirmations difficiles à harmoniser, cette théorie ne résout rien, puisque ces propos se retrouvent souvent à l'intérieur d'un même écrit.

– *Paul, théologien incohérent, illogique et plein de contradictions.* La dernière objection soulevée contre la position de Hübner pousse H. Räisänen à adopter une théorie encore plus radicale[76]: au sujet de la Loi, il ne faut pas chercher chez Paul une cohérence qui n'existe pas ; les contradictions dans la pensée de l'Apôtre sont autant d'indices de problèmes théologiques non résolus par lui ; d'ailleurs, la meilleure preuve en est le désaccord de ses commentateurs sur le sens de ce qu'il dit ; en bref, Paul est dépourvu de bon sens, et ses commentateurs sont stupides de penser qu'il ne l'est pas ! L'essai de Räisänen provoque et stimule. Il présente l'avantage de mettre en lumière les difficultés et de résister à une trop facile harmonisation. Mais il est encore moins acceptable que le précédent. Tout d'abord, beaucoup de contradictions supposées par Räisänen sont discutables et peuvent être résolues autrement, de manière plus satisfaisante. C'est souvent une question de perspective. Ensuite, d'un point de vue méthodologique, il est préférable de présupposer l'inintelligence du lecteur avant celle de l'auteur. Il ne faut conclure à l'incohérence d'un propos qu'en dernier ressort et dans le cas où l'on ne peut même pas accorder le bénéfice du doute. Pour avoir manqué de cette plus élémentaire prudence, Räisänen s'est attiré les critiques de nombreux exégètes[77] : il mesure

74. W.D. DAVIES, *Paul and the Law...*, cité n. 5, p. 8.
75. Autant Hübner fait bien de prévenir contre la tentation de lire *Ga* à la lumière de *Rm*, autant il donne parfois l'impression d'exagérer les contrastes entre les deux lettres pour illustrer ses présupposés.
76. H. RÄISÄNEN, *Paul...*, cité n. 32.
77. Qu'il suffise de citer, parmi les publications récentes, C.E.B. CRANFIELD, *Giving a Dog a Bad Name. A Note on H. Räisänen's Paul and the Law*, dans *JSNT* 38 (1990) 77-85 et J.A.D. WEIMA, *The Function...*, cité n. 69, p. 219-235.

Paul à l'aune de sa propre logique ; il n'envisage pas que puissent exister d'autres modèles de cohérence que celui qu'il reconstruit pour interpréter Paul ; il ne tient pas assez compte des conditions d'énonciation des différentes affirmations de Paul et de leur portée rhétorique ; il n'admet pas qu'on puisse trouver chez un auteur une certaine pluralité de discours théologiques ; enfin, pour confirmer la validité de sa thèse, il caricature les propos de Paul. Malgré tout, il est possible de retenir de cette solution que Paul ne raisonne pas toujours en logicien abstrait et froid. Il s'exprime souvent sur fond de polémique. Ses propos peuvent varier en fonction des questions qu'on lui soumet et des problèmes ou des opposants qu'il doit affronter. Aussi, pour conclure, nous paraît-il plus juste de parler de « tensions » plutôt que de « contradictions » et d'affirmer, comme Sanders, que Paul est un penseur cohérent bien que non systématique (contrairement, aurions-nous envie d'ajouter, à Räisänen, qui devient incohérent à force d'être systématique !).

– *Les contradictions dans le texte de Paul s'expliquent par des interpolations tardives.* À la suite de l'opinion de Räisänen, évoquons brièvement une autre position qui, tout en adoptant un présupposé absolument inverse, s'avère aussi fragile. Paul est un penseur logique ; les obscurités et les contradictions ne peuvent donc venir de lui ; elles sont le résultat d'interpolations tardives[78]. Cette hypothèse mérite les mêmes critiques que la précédente.

– *Paul opère des distinctions dans la Loi.* C'est finalement l'approche la plus courante. Même si elle prend des formes variées, le point de départ reste identique : la manière dont Paul parle de la Loi — positivement ou négativement — est tributaire de la perspective qu'il adopte. Énumérons rapidement les diverses propositions[79]. Les affirmations négatives de Paul s'appliqueraient seulement :

– à certains parties de la Loi (mais pas à d'autres) ;

– à une mauvaise compréhension ou à une perversion de la Loi (mais pas à la Loi elle-même) ;

– à la Loi en tant qu'économie provisoire et dépassée (mais pas à la Loi comme révélation éternelle de la volonté de Dieu) ;

– à la Loi comme législation (mais pas à la Loi comme exigence fondamentale de l'amour) ;

---

78. Cette explication par les interpolations, presque entièrement abandonnée aujourd'hui, a été récemment réactualisée par J.C. O'NEILL, *Paul's Letter to the Romans*, London, Penguin Books, 1975.

79. J'ai déjà mentionné quelques unes de ces distinctions dans la première partie consacrée au sens du terme *nomos*.

– à la Loi comme moyen de justification (mais pas à la Loi comme règle éthique) ;

– à la Loi comme « lettre » (mais pas à la Loi comme « esprit ») ;

– à la Loi imposée aux pagano-chrétiens (mais pas à la Loi pour les judéo-chrétiens) ;

– à la Loi interprétée par le judaïsme (mais pas à la Loi réinterprétée par le Christ) ;

– à la Loi soumise au péché et à la chair (mais pas à la Loi référée au Christ et vécue dans l'Esprit) ; etc.

d. *Remarques conclusives.* Contentons-nous ici de deux remarques. Tout d'abord, ces différentes propositions montrent que le discours de Paul n'est pas univoque, mais présente de multiples facettes. Aucune de ces propositions ne peut à elle seule rendre compte de la richesse de ce discours. Au mieux, elles en éclairent une partie, mais elles restent problématiques dans la mesure où elles en laissent une autre dans l'ombre et même semblent souvent s'opposer à d'autres propos de Paul. Ensuite, il faut reconnaître que, si Paul opère une ou plusieurs des distinctions susdites, il ne nous facilite pas la tâche en ne le disant jamais explicitement. Il faut donc à nouveau admettre, malgré la part de vérité qu'elles comportent, la limite de chacune de ces explications.

Conclusion

Au terme de ce parcours, pouvons-nous établir quelques points d'ancrage pour la recherche ?

Il y a dans la pensée de Paul par rapport à la Loi, et en regard du judaïsme de son époque, des éléments de continuité et de discontinuité, dont la coexistence engendre des tensions. Vouloir réduire ces tensions à tout prix, revient inévitablement à amputer la pensée de Paul. Celui-ci vit une double appartenance : au judaïsme et au christianisme. À ce titre, comme juif *et* comme chrétien, il n'est ni antinomiste ni légaliste. Il n'est pas non plus (pour commettre un anachronisme) marcionite ni ébionite. La Loi joue encore un rôle dans sa pensée et dans sa pratique (sinon il n'en parlerait pas tant), mais un déplacement s'est produit. Le Christ est devenu le centre de gravité par rapport auquel tout le reste, y compris la Loi, se situe. Est-ce à dire que Paul lui-même a résolu toutes ces tensions et qu'il présente une synthèse équilibrée et définitive sur la question du rapport à la Loi ? Certes non ! Dans le N.T., un Matthieu et un Jacques, confrontés à la même question, proposeront d'autres perspectives. Mais il

faut reconnaître à Paul la puissance inégalée de sa réflexion, que celle-ci soit arrivée à maturité ou non. L'Apôtre se trouve au cœur d'un conflit (sans donner à ce terme une connotation psychologisante). Conflit à la fois personnel et ecclésial, rationnel et spirituel, théorique et pratique. Ce conflit est d'autant plus perceptible que Paul se situe à l'époque charnière, où le lien entre la synagogue et l'Église est en pleine phase d'élucidation[80]. C'est aussi en cela qu'il a, pour nous, valeur paradigmatique et signification universelle. La problématique paulinienne de la Loi maintient constamment vivante à la conscience du chrétien, et pour toutes les générations à venir, la question de son rapport au judaïsme.

Ces considérations générales permettent de fixer quelques règles pour l'interprétation de Paul. Le Christ, et non plus la Loi, est au centre de sa théologie. Le rapport à la Loi doit donc être resitué dans le cadre plus large de sa théologie de la « participation au Christ » (voir entre autres le lien entre la Loi et la Croix [*Ga 2*, 19-20]). En même temps, le contexte des polémiques, apprécié à sa juste valeur, doit nous rappeler que Paul est engagé là, non d'abord dans une question de « théologie spéculative », mais dans un problème de « théologie pratique ». Les circonstances particulières et les formes de discours qui en découlent expliquent en partie ce qui pourrait apparaître aujourd'hui comme un manque de logique. Paul n'écrit pas un « traité » sur la Loi et n'est pas immédiatement confronté aux mêmes questions que nous. Ces deux éléments (vision holistique de la théologie de Paul, insertion de son discours dans l'histoire) commandent les options méthodologiques à prendre en vue de l'étude d'un tel thème. Il faut à la fois tâcher de comprendre Paul selon ses propres termes et la cohérence interne de son discours total (point de vue synchronique), tout en en éclairant les conditions d'énonciation (point de vue diachronique). Pour ce dernier point, la connaissance du judaïsme est capitale, ainsi que la question (discutée) de savoir si Paul est davantage tributaire de sa composante hellénistique ou palestinienne. Enfin, dans un débat aussi étroitement lié à l'histoire et au statut confessionnel des participants, les exégètes doivent continuellement interroger leurs présupposés à la lumière des

---

80. Dans l'histoire de l'Église, plus jamais par la suite une situation analogue ne se présentera, ce qui rendra difficile une compréhension juste de l'expérience de Paul et de son attitude envers la Loi. Au fur et à mesure qu'on s'éloignera des origines, ce qui était débat « interne » et « conflit d'interprétation » deviendra guerre ouverte entre ennemis ou indifférence. La shoah nous oblige présentement à reconsidérer cette situation.

affirmations de Paul et de son Évangile. Au regard de nos interprétations, l'Écriture offre toujours un surcroît de sens.

B-1040 Bruxelles Didier LUCIANI
Rue Bruylants, 14

Sommaire. — Cet article sur « Paul et la Loi » se propose de faire le point de la recherche actuelle sur un sujet âprement discuté et d'offrir un fil conducteur à travers une vaste littérature exégétique. Pour cela, il présente quatre bilans récents et passe en revue les principales « cruces interpretationis » de la pensée paulinienne en examinant trois questions : quel est le sens du mot *nomos* ? pourquoi la Loi est-elle incapable de justifier ? quelle est sa valeur et sa fonction ? Des remarques conclusives proposent quelques critères généraux préalables à toute recherche ultérieure.