NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

89 N° 5 1967

# Un événement oecuménique. L'*Épitre aux Romains* et la tarduction oecuménique de la Bible

Stanislas LYONNET (s.j.)

p. 516 - 526

https://www.nrt.be/it/articoli/un-evenement-oecumenique-l-epitre-aux-romains-et-la-tarduction-oecumenique-de-la-bible-1464

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

# Un événement œcuménique

## L'« EPITRE AUX ROMAINS » ET LA TRADUCTION ŒCUMENIQUE DE LA BIBLE

« Le respect de la plupart des chrétiens pour l'Ecriture est sans bornes ; mais ce respect se manifeste surtout par l'éloignement [1] ». La boutade de Claudel, qui ne se réfère pas à une époque si lointaine, nous aide sans doute à mieux comprendre pourquoi un observateur du Concile comme le pasteur Lukas Vischer, dans le Rapport officiel qu'il présentait au Comité Central du Conseil Oecuménique des Eglises à Enugu en janvier 1965, non seulement pouvait déclarer que « les textes adoptés et promulgués par Vatican II dépassaient encore de beaucoup tout ce que les plus audacieuses prévisions avaient osé attendre du Concile », mais ajoutait, en parlant du schéma sur la Révélation, qu'il était « l'un des plus riches de promesses », notamment à cause du « dernier chapitre » qui « traite de l'usage de la Bible dans la vie de l'Eglise » [2]. Le chapitre a reçu par la suite un titre encore plus significatif : « La Sainte Ecriture dans la vie de l'Eglise ». Le pasteur Vischer estime qu'il est « peut-être la partie la plus importante du texte », et, de son côté, le pasteur Max Thurian y voit « une clé pour la compréhension de toute la Constitution [3] ».

De fait, le Concile ne pouvait exprimer plus fortement la vénération dont l'Eglise entoure l'Ecriture qu'en la rapprochant, dès la première phrase, selon une doctrine d'ailleurs tout à fait traditionnelle, du culte qu'elle rend au « Corps même du Seigneur » présent dans l'Eucharistie (n. 21) [4], et en reprenant la même comparaison au terme du chapitre (n. 26) en un épilogue qui sert de conclusion à toute la constitution : « De même que c'est de la fréquentation assidue du Mystère eucharistique que la vie de l'Eglise reçoit son développement, de même est-il permis d'espérer une nouvelle impul-

---

1. Paul CLAUDEL, *L'Ecriture Sainte*. Allocution aux étudiants des Sciences Politiques, dans *Vie Intellectuelle*, mai 1948, pp. 6-14 (voir p. 100).

2. Cfr *La Doc. Cath.*, 62 (1966) 353-370 (voir p. 354 et 362).

3. R. SCHUTZ et Fr. Max THURIAN, *La parole vivante au concile*. Texte et commentaire de la Constitution sur la Révélation, Taizé (1966) p. 165.

4. Déjà la constitution sur la Liturgie parlait, mais en deux paragraphes distincts, de la « mensa Corporis Domini » (n. 48) et de la « mensa Verbi Dei » (n. 51). La constitution sur la Révélation ne parle que d'une table unique : « L'Eglise ne cesse pas, surtout dans la sainte Liturgie, de prendre sur l'unique table de la Parole de Dieu et du Corps du Christ le pain de vie pour l'offrir aux fidèles » (n. 21). Et le pasteur Thurian souligne « la portée œcuménique considérable » de « ce lien étroit entre la Parole et l'Eucharistie » (*op. cit.*, p. 167).

sion de la vie spirituelle à partir d'un respect accru pour la Parole de Dieu qui demeure à jamais (*Is* 40, 8 ; cfr *1 Pi* 1, 23-25) ».

Bien plus, on notera que cette vénération s'adresse aux « Ecritures », lues assurément dans l'Eglise, voire proclamées dans sa liturgie, mais en tant qu'elles ont été « inspirées et consignées une fois pour toutes par écrit », c'est-à-dire sous l'aspect même sous lequel les vénèrent ceux qui se réclament de la Réforme [5]. C'est cette Parole de Dieu écrite, qui doit « nourrir et guider la prédication ecclésiastique tout entière, tout comme la religion chrétienne elle-même » (n. 21) et, en conséquence, « dont l'accès doit être largement ouvert aux chrétiens » (n. 22), non seulement aux théologiens (n. 24) mais jusqu'aux simples fidèles, voire jusqu'aux non-chrétiens (n. 25). Car le Concile fait sien le mot de saint Jérôme : « L'ignorance des Ecritures, c'est l'ignorance du Christ » (n. 25). On doit donc fournir aux fidèles en des langues qu'ils comprennent « des traductions appropriées et exactes ».

Non que l'Eglise ait attendu le Concile pour se préoccuper de la diffusion des Saintes Ecritures ; plusieurs documents récents du Magistère offrent de pressantes exhortations dans ce sens [6]. Il faut bien avouer cependant qu'une telle insistance était jusqu'ici plutôt le fait de nos frères séparés [7]. Le Concile est même allé beaucoup

5. C'est pourquoi le Concile n'a pas accepté les « modi » qui demandaient d'introduire dans le titre du chapitre la mention explicite de la tradition ; car l'objet formel, expliqua la commission, en est « la Sainte Ecriture non seulement parce qu'elle est inspirée (à la différence de la Tradition qui ne l'est pas) mais aussi parce qu'elle se trouve contenue dans un seul volume plus accessible que les écrits des Pères ». D'ailleurs un chapitre précédent (n. 8) traitait ex professo de la Tradition et dans le chapitre 6 lui-même elle est mentionnée au n. 20, quand il parle de l'Ecriture « comme règle suprême de la foi ».

6. Voir notamment les dernières pages de l'encyclique « Spiritus Paraclitus » de Benoît XV et la « Divino afflante Spiritu » de Pie XII qui, l'une et l'autre, citent déjà la phrase de saint Jérôme (*EB*, n. 491 et 568) ; à plus forte raison les instructions de la Commission Biblique du 13 mai 1950 et du 15 nov. 1955. Dans le même sens vont les encouragements explicites donnés par Benoît XV dans la même encyclique à la Société saint Jérôme, à la fondation de laquelle il avait pris part et dont le but était de « distribuer à chaque famille chrétienne les évangiles et les Actes des Apôtres » (*EB*, n. 478).

7. Les restrictions jadis imposées à la lecture de l'Ecriture, Ancien Testament et même Evangiles, doivent s'interpréter en fonction des circonstances où elles furent édictées. Il reste cependant que la formulation de certaines propositions nous paraît aujourd'hui singulièrement étrange. La comparaison entre l'attitude de l'Eglise jadis et aujourd'hui montre, en tout cas, à quel point le climat est changé. Voir par ex. la 80e proposition de Pascal Quesnel condamnée par Clément XI en 1711 : « La lecture de l'Ecriture Sainte est pour tout le monde » (*DB*, 1430) ; ou la proposition 85e : « Interdire aux chrétiens la lecture de l'Ecriture et particulièrement de l'Evangile, c'est interdire l'usage de la lumière aux enfants de la lumière et leur faire souffrir une espèce d'excommunication » (*DB*, 1435) ; ou encore la rétractation imposée par Pie VII à l'évêque Stanislas de Mohilev, le 3 septembre 1816 : en effet, on ne lui demande pas seulement de « déclarer que son intention n'a pas été de recommander parmi les versions de la Bible en langue vulgaire, celles qui ne seraient pas conformes aux saints Canons et aux Constitutions de l'Eglise », mais on ajoute : « Vous ferez savoir

plus loin. Jusqu'ici il n'était jamais question que de traductions exclusivement catholiques. Au XVII[e] siècle Richard Simon, puis, à la fin du XIX[e] siècle, trois autres français, un pasteur protestant, un prêtre catholique et un rabbin, avaient bien tenté d'entreprendre une traduction « œcuménique » avant la lettre ; mais il s'agissait d'initiatives entièrement privées et qui furent d'ailleurs sans lendemain. Pour la première fois un document officiel envisage avec sympathie et même suggère discrètement que « ces versions soient composées en collaboration avec des frères séparés » (n. 22).

Or sur ce point le vœu du Concile ne devait pas tarder à devenir réalité, plus vite même qu'on pouvait raisonnablement le prévoir ; mais surtout, à en juger du moins par le premier fascicule de la Bible œcuménique en français, on peut sans exagération reprendre les mots du pasteur Lukas Vischer cité plus haut : « la réalisation dépasse de beaucoup ce que les plus audacieuses prévisions avaient osé attendre ».

Une version de l'Ecriture adoptée d'un commun accord par tous les chrétiens, en dépit de leurs différences confessionnelles, constitue déjà un gain œcuménique jugé imprévisible il y a peu d'années encore. Mais c'était une véritable gageure que d'envisager une traduction de ce genre accompagnée de notes, et de notes si abondantes qu'elles forment un vrai commentaire suivi. Assurément les traductions annotées ne sont pas le privilège des éditions catholiques. Si les Sociétés bibliques protestantes ne divulguent en principe que des éditions sans notes ni commentaires, et en particulier sans notes dogmatiques, la Bible publiée en France à l'occasion du Centenaire de la Société biblique protestante de Paris (1818) comportait des notes fort nombreuses, destinées, lit-on dans la préface, à « élucider les principaux problèmes que pose l'interprétation des textes, faire les rapprochements nécessaires, indiquer, chaque fois qu'il y aurait lieu de le faire, les interprétations divergentes qui ont été proposées, en un mot fournir tous les éclaircissements désirables [8] ».

Seulement, ajouter un commentaire, c'était par le fait même s'interdire de pouvoir s'entendre sur une traduction déterminée, quitte à choisir une formule assez vague pour que chacun puisse mettre sous les mots le sens qui lui convient. Quand il s'agit d'un écrit d'une

---

et vous déclarerez qu'en recommandant et en inculquant la lecture des Livres saints, vous n'aviez point eu en vue tous les fidèles indistinctement, mais le clergé et ceux d'entre les laïcs qui ont reçu d'après le jugement de leurs pasteurs une instruction suffisante ». Textes cités par J. P. MALOU (le futur évêque de Bruges), *La lecture de la Sainte Bible en langue vulgaire*, Louvain, 1946, t. II, pp. 521 et 531 (cfr pp. 520, 523, 526).

8. Préface par M. GOGUEL à l'édition manuelle du Nouveau Testament (Bible du Centenaire) par M. GOGUEL et H. MONNIER, Paris, Payot, 1929.

richesse théologique aussi exceptionnelle que l'épître aux Romains et qui aborde, de surcroît, les questions les plus discutées entre Protestants et Catholiques, on devait s'attendre à une perpétuelle confrontation entre deux théologies, du moment que chacun était bien décidé à ne jamais édulcorer si peu que ce soit ce qu'il estime être la vérité. Il était même prévu, précisément pour cette raison, que lorsque les positions respectives s'avéreraient irréductibles, chacun exposerait successivement sa propre interprétation, sans aucunement cacher « les diverses options confessionnelles », comme il est précisé dans l'Introduction (p. 16). On voit aussitôt l'intérêt d'une telle traduction de l'épître aux Romains. Les longues notes, occupant parfois toute la page et souvent les trois-quarts, devaient ainsi offrir comme une synthèse des deux « théologies » sur la plupart des questions qui, dès les débuts de la Réforme, opposèrent Catholiques et « Réformés » : foi et œuvres, capacité ou incapacité de l'intelligence humaine à connaître Dieu et à discerner le bien du mal, justification extrinsèque ou intrinsèque, prédestination et réprobation antécédente, etc.

Mais le plus extraordinaire, c'est que, sur tous ces problèmes, le volume ne contienne aucune de ces notes « doubles » ou « triples ». Les auteurs en furent les premiers étonnés : ils n'eurent jamais à recourir au procédé prévu.

Il arrive assurément, — exactement comme dans une traduction exclusivement catholique, telle la Bible de Jérusalem, — que sont proposées plusieurs traductions ou diverses interprétations. Il arrive également, quoique fort rarement, qu'une interprétation considérée comme protestante soit juxtaposée à une autre défendue de préférence par les catholiques. Le cas le plus typique est peut-être celui de *Rm* 1, 20. La note explique que « le Premier Concile du Vatican cite ce texte à l'appui de l'affirmation que Dieu peut être connu avec certitude par la raison humaine », tandis que « les Réformateurs soulignent surtout ici l'universalité du phénomène religieux et l'impossibilité d'une connaissance authentique du vrai Dieu en dehors de la révélation du Christ ». Mais précisément le lecteur s'aperçoit que les deux positions, tout en répondant à des tendances différentes, ne se contredisent pas l'une l'autre : le théologien catholique, disciple de saint Thomas, n'aura aucune peine à admettre, avec Calvin, auquel la note se réfère, que « *le sentiment religieux naturel des hommes* (c'est nous qui soulignons) ne les conduit qu'à la superstition ou à l'aveuglement spirituel » (p. 37). De même la note sur *Rm* 3, 28, passera peut-être pour un exposé de la doctrine « protestante » sur la *sola fides*. Après avoir rappelé, en effet, que, au texte de saint Paul : « nous estimons que l'homme est justifié par la foi, indépendamment des œuvres de la loi », Luther « dans sa traduction de

l'épître aux Romains ajouta un mot : l'homme est justifié par la foi *seulement*», la note poursuit : « Cette adjonction a donné lieu au temps de la Réforme à une vive polémique. Elle ne trahit cependant pas la pensée de Paul qui, dans ce passage, vise à retirer tout rôle aux œuvres dans la justification du pécheur. Pour Paul, la foi est le seul chemin vers la miséricorde de Dieu ». Or je me suis laissé dire que cette note avait été proposée par la partie catholique ! De fait, on sait que l'expression elle-même de *sola fides* se trouve déjà à la lettre chez saint Thomas, et à propos de ce même verset de l'épître aux Romains. Commentant le mot de saint Paul en *1 Tm* 1, 8 : « nous savons que la loi est bonne, à condition d'en faire un usage légitime », le Docteur angélique écarte la solution facile, celle de la « glose », qui distinguait entre préceptes moraux et préceptes rituels, et précise que saint Paul entend parler ici des premiers, « tels qu'ils sont contenus dans le Décalogue ». En faire un usage légitime, explique-t-il, consiste à « ne pas leur attribuer plus qu'ils ne contiennent ». En effet, « la loi avait pour but de faire connaître le péché » (et non pas de justifier l'homme). Et saint Thomas conclut en invoquant précisément *Rm* 3, 28 : « Il n'y a donc en eux aucun espoir de justification, mais dans la foi seule, *non est ergo in eis spes iustificationis sed in sola fide* : nous estimons, en effet, que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la loi (*Rm* 3, 28) [9] ».

La curiosité du lecteur se portera certainement sur quelques passages plus particulièrement litigieux.

Ainsi l'exégèse de *Rm* 2, 14-16 et 25-29. Déjà la note sur le v. 12 révélait dans quel sens les traducteurs interprétaient le passage : Paul parle de « païens » qui « ne connaissent pas la volonté de Dieu par une loi divinement révélée, comme l'est la loi de Moïse » ; et la note sur le v. 27 écarte explicitement une interprétation qui fut jadis celle de beaucoup de catholiques, puisqu'elle provient de saint Augustin, mais n'était plus guère défendue, à de rares exceptions près, que par des exégètes ou théologiens protestants ; on précise, en effet, sans équivoque possible : « Non pas le chrétien d'origine païenne, comme le proposent de nombreux commentateurs, mais, d'après le contexte, le païen qui accomplit naturellement les œuvres prescrites par la loi (cfr 2, 14) ». On ajoute d'ailleurs que « la même idée » se retrouve « dans les Evangiles : *Mt* 12, 41 ; *Lc* 11, 32 » [10].

9. S. THOMAS, *In 1 Tim.*, lect. 3 ; éd. R. CAI (Marietti) n. 21.

10. C'était là également l'exégèse récemment défendue par Fr. J. Leenhardt contre « Luther, K. Barth », mais avec Calvin qu'il cite et qui est, de fait, très explicite : « Il n'y eut jamais nation si barbare ni eslongée de toute humanité, qui ne se soit rangée sous quelque forme de loi. Comme ainsi donc que toutes nations d'elles-mêmes, et sans être adverties d'ailleurs s'addonnent à s'establir des loix, on voit clairement par là qu'il y a certaines premières conceptions de

Les traducteurs ne reculent même pas devant le terme « scandaleux » de « loi naturelle » (note sur le v. 12). Plutôt que d'éviter ce terme, parce qu'on en a fait le plus souvent un usage abusif, il valait beaucoup mieux, en effet, l'employer en lui donnant son vrai sens, le seul, d'ailleurs, qu'a connu la plus ancienne tradition patristique [11].

Bien plus, au v. 29, l'emploi d'une majuscule dans la formule évoquant « la circoncision qui relève de l'Esprit et non de la lettre » et plus encore l'indication marginale des « passages parallèles » de *Rm* 7, 6 et *2 Co* 3, 6, ne laissent pas d'être assez significatifs, surtout si on se reporte à la note sur *Rm* 7, 6, où il est dit que la « distinction lettre-Esprit » désigne « l'opposition entre la loi écrite de Moïse et la loi de l'Esprit (*Rm* 8, 2) et nullement la distinction entre la lettre d'une loi et son esprit » (p. 63). C'était ce que suggérait déjà Fr. J. Leenhardt qui traduisait : « la véritable circoncision, c'est celle du cœur, celle qu'opère l'Esprit » (également avec une majuscule) et remarquait en note que « l'opposition ἐν πνεύματι οὐ γράμματι se rapporte généralement au contraste entre l'obéissance servile du Juif à l'égard de la lettre de l'Ecriture, et l'action intérieure de l'Esprit Saint qui libère le croyant et l'engage... dans une existence

justice et droiture imprimées naturellement es esprits des hommes » (*L'épître de saint Paul aux Romains*, Neuchâtel-Paris, 1957, p. 49, n. 3).

11. D'ailleurs la « Bible du Centenaire » notait déjà à propos de *Rm* 2, 15 : « La loi morale naturelle est, dans l'âme des païens, un reflet de la Loi de Moïse ». Quant à la tradition patristique, elle a toujours vu l'expression de cette « loi naturelle » dans le précepte de l'amour du prochain connu sous le nom de « règle d'or » : c'est ce précepte que rappelle saint Augustin, — sous sa forme négative, comme en *Tobie* 4, 15 et comme chez beaucoup de Pères —, chaque fois qu'il fait allusion à l'existence d'une « loi naturelle » : ainsi *Enarratio in Ps* 51, 1 (*PL* 36, 673) ; *Enarratio in Ps* 118, v. 119, 25, n. 4 (*PL* 37, 1574) ; *Epist.* 157, *n.* 15 (*PL* 33, 68). Gratien ne la définira pas autrement, dès les premières lignes de sa *Concordantia discordantium canonum*, en usant de la forme positive, celle de l'Evangile : « Le genre humain est régi par deux lois, le droit naturel et les coutumes. Or le droit naturel est celui qui est contenu dans la Loi et l'Evangile, à savoir en vertu duquel il est ordonné de faire aux autres ce qu'on veut qui vous soit fait et interdit de leur faire ce qu'on ne veut pas pour soi-même ». Et suit le texte de l'Evangile. Ou saint Albert le Grand dans son *De bono* ou *De virtutibus* : « Plus les règles du droit humain sont universelles, plus elles appartiennent substantiellement au droit naturel, telles ces deux règles : *Omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos eadem facite illis*, et cette autre : *Quod tibi non vis fieri, alii ne feceris* ». Ou encore S. Thomas, *Somme théologique*, I-II, q. 94, a. 4 ad 2.

On sait moins peut-être que c'est également en « cet adage fameux » que l'athée militant qu'était Proudhon exprimait son propre idéal moral, la « loi suprême » qui « renfermait tout ce que la sagesse humaine a enseigné de raisonnable concernant la justice », dont il découvrait, en effet, la trace « chez les sages de la Chine plus de deux mille ans avant Jésus-Christ » et qu'il se plaisait à retrouver dans la tradition révolutionnaire, la voyant inscrite en toutes lettres dans la « Déclaration de l'An III » : « Tous les devoirs de l'homme et du citoyen dérivent de ces deux principes, gravés par la Nature dans tous les cœurs : Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît. Faites constamment aux autres le bien que vous voudriez en recevoir. » (*De la Justice*, t. III, p. 355). Je dois ces dernières références à l'obligeance de Mgr P. Hauptmann.

neuve (7, 6 ; *2 Co* 3, 6) ». Car, non sans hésitation, l'auteur semble bien admettre ce même sens en *Rm* 2, 29, en raison des « textes parallèles ». En tout cas, l'interprétation rejoint celle de la Bible de Jérusalem qui écrit, il est vrai, « esprit » avec une minuscule, mais précise dans la note : « Cette rénovation intérieure non seulement est de l'ordre de l'esprit, mais a pour principe le Saint-Esprit (cfr *Rm* 8, 2) ». Le « païen » dont parle saint Paul, qui ignore la loi tout en la pratiquant, est, en fait, un chrétien sans le savoir, en qui l'Esprit Saint accomplit cette loi qui se résume dans l'unique précepte de l'amour (*Rm* 13, 8-10).

Le chapitre 7 de l'épître fournit un cas semblable où une interprétation d'Augustin, destinée à combattre plus facilement l'erreur pélagienne, et devenue commune au Moyen Age, avait été reprise avec une particulière insistance par la Réforme, si bien que, au dire de Prétorius, par exemple, toute exégèse qui admettait que Paul en *Rm* 7, 14 ss décrit l'homme non régénéré, était un « signe de semi-pélagianisme »[12]. Ici, il est vrai, à peu près tous les exégètes, protestants comme catholiques, sinon tous les théologiens, étaient d'accord sur la pensée de saint Paul[13]. La note de la traduction œcuménique sur *Rm* 7, 15, aura cependant l'immense avantage de vulgariser cette opinion ; il vaut la peine de la citer : « Pour la plupart des exégètes anciens et pour quelques modernes, il s'agirait, ici et dans les versets suivants, du chrétien[14]. Mais il est bien plutôt question de l'homme pécheur non encore justifié par la foi. » Très justement on compare la description de *Rm* 7, 14 ss avec celle de *Ga* 5, 17, mais on signale soigneusement la différence, tandis qu'Augustin avait toujours assimilé les deux, interprétant l'une et l'autre d'abord de *l'homme pécheur* puis de *l'homme régénéré* : « Certes, la situation décrite ici se retrouve, transposée, dans la vie du croyant (*Ga* 5, 17) mais de façon bien différente. » Signalons enfin l'heureux effort pour « transcrire » la pensée de Paul en catégories modernes : « La pensée de Paul se transcrirait assez exactement en termes d'aliénation (au sens profond de ce mot, conforme à son étymologie : appartenir à un autre). Le péché aliène l'homme, en ce sens qu'il l'engage dans une destinée qui contredit ses aspirations profondes et la vocation à laquelle Dieu l'appelle. C'est cette contradiction que

12. Cité par W. G. KÜMMEL, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, 1929, p. 94.

13. Là encore, Fr. J. Leenhardt est catégorique : « Les exégètes sont rares parmi les défenseurs de cette opinion qui réunit les suffrages de dogmaticiens assez divers, tels Thomas d'Aquin, Luther, Karl Barth, avec beaucoup d'autres » (p. 104).

14. De « la plupart des exégètes anciens », il faut cependant exclure la plupart des grecs et même les latins, y compris Augustin, avant la controverse pélagienne ; de même, nombre d'exégètes catholiques dès le XVI^e^ siècle, tels les jésuites Tolet ou Giustiniani. Quant à ces « quelques modernes », il s'agit exclusivement d'exégètes protestants.

Paul met en évidence, montrant que l'homme désire le bien et souhaite [15], mais sans succès, éviter le mal ».

Mais les problèmes de la justification et de la prédestination retiendront peut-être encore davantage l'attention du théologien catholique désirant dialoguer avec le théologien réformé. Les formules adoptées d'un commun accord me semblent extrêmement significatives, en voici l'une ou l'autre.

Au sujet de la justification, on lira la longue note sur *Rm* 3, 24 : « La justice de Dieu, — « justice salvifique », comme il est précisé, en vertu de laquelle Dieu « demeure fidèle à lui-même et à son dessein de salut pour les hommes », — « s'exerce à l'égard de l'homme pécheur voué par son péché à la colère de Dieu. Elle culmine dans un verdict de grâce qui ne requiert de l'homme qu'une humble acceptation, l'obéissance de la foi. Toute justice propre ou autojustification est donc exclue ». Suit une série de références. Mais on ajoute aussitôt : « Cependant, l'acte gratuit de Dieu qui justifie l'homme crée en lui la vie nouvelle ; en communiquant à l'homme la justification gratuite, le Christ inaugure en lui la vie de l'Esprit (*Rm* 8, 2), la sanctification (*1 Co* 1, 30). Le justifié se met au service de la justice, c'est-à-dire d'une vie approuvée par Dieu (*Rm* 6, 13. 20) et porte donc des fruits à la gloire de Dieu (*Rm* 7, 4 ; *Ph* 1, 11) ». Ou encore à propos de *Rm* 4, 5, où saint Paul définit le « croyant » comme « celui qui n'accomplit pas d'œuvres », la note précise : « Cela ne signifie pas que, dans la foi, l'homme demeure passif. La foi mobilise l'homme tout entier et l'engage dans l'activité de l'amour (*Ga* 5, 6) mais elle n'a rien d'une œuvre légale ». Et surtout à propos de *Rm* 4, 7 où l'on a traduit le mot du *Ps* 32, 1 cité par Paul : « Heureux ceux dont les offenses ont été pardonnées et les péchés remis » et où la note précise : « Littéralement : *couverts*. Selon la terminologie de l'A.T., ce mot signifie que ces péchés sont non seulement recouverts, de sorte que Dieu, ou l'homme, ne les voient plus, mais qu'ils sont anéantis, qu'ils n'existent plus (suit une série de références), comme le montre ici le rapprochement avec l'idée de pardon ».

Il est vrai qu'à propos de *Rm* 6, 23, où saint Paul distingue très clairement, comme il est dit, d'une part « le processus qui conduit à la mort » et qui « relève de la juste rétribution (*salaire*) », et, d'autre part, « le processus qui conduit à la vie éternelle » et qui

15. Les verbes « désirer » et « souhaiter » traduisent fort exactement le sens particulier du verbe grec θέλειν employé par saint Paul, qui désigne une tendance de la volonté plus qu'une décision de la liberté ; cette double affirmation sert à déterminer le degré de corruption de la nature humaine en raison du péché : absolument incapable d'accomplir le bien, elle est cependant encore capable non seulement de le discerner du mal mais de le « désirer » et « souhaiter ».

« est œuvre de la miséricorde gratuite de Dieu (*don gratuit*) », la note tient à signaler cependant que « sur le rôle des œuvres de l'homme dans ce processus, les doctrines catholique et protestante restent divergentes ». Mais elle ne dit pas où se trouve la divergence et peut-être est-il légitime de se demander si celle-ci ne serait pas dans l'explication théologique plus encore que dans l'affirmation doctrinale, du moment qu'on s'accorde à admettre que la justification « crée dans le justifié la vie nouvelle », que « le Christ inaugure en lui la vie de l'Esprit » et surtout que « le justifié... porte des fruits à la gloire de Dieu ».

Le problème de la prédestination se pose principalement à l'occasion du chapitre 9. Là encore, par exemple au v. 13, l'expression employée par Malachie : « J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esaü », dont on a souvent abusé, est expliquée comme un « sémitisme » pour : « J'ai préféré Jacob à Esaü », et on rappelle « *Lc* 14, 26, éclairé par *Mt* 10, 37 ». Mais surtout la note ajoute : « Il ne s'agit pas ici d'un jugement de valeur porté sur les deux fils d'Isaac, mais de la place et du rôle de la *descendance* (c'est nous qui soulignons) de chacun d'eux dans l'histoire du salut ». Nouvelle affirmation à propos du v. 15 : « Dans ce chapitre il ne s'agit pas d'abord du salut éternel des individus, mais de leur place dans le plan de Dieu pour Israël et, par ce peuple, pour l'humanité ». A propos de l'affirmation du v. 16 on rappelle que, « ici comme au v. 18, il s'agit de l'élection et non de la sanctification ou du salut final ». En termes scolastiques on dirait : de la prédestination à la grâce et non à la gloire. La note explique : « Paul veut affirmer que les efforts humains sont impuissants à faire accéder à la justification. Il sait bien dire ailleurs que *l'homme, justifié par la grâce de Dieu, ne saurait se dispenser de* la lutte et de l'effort » (suit une série de références). Et à propos du v. 18 dont on sait que Calvin déduisait que Dieu avait créé Pharaon pour la damnation [16], il est déclaré aussi affirmativement que possible : « Paul n'envisage ni la culpabilité personnelle du Pharaon, ni sa réprobation éternelle. Il affirme que l'attitude du persécuteur faisait partie d'un plan supérieur de Dieu : sans le savoir, le Pharaon, par son obstination, concourait à la réalisation de la Promesse ».

Qui ne voit l'importance pour le dialogue œcuménique de notes de ce genre dont on pourrait aisément multiplier les exemples? Si vraiment un tel commentaire de l'épître aux Romains établi en commun

16. Dans son commentaire à *Rm* 9, 17, Calvin écrivait, en effet : « Le Seigneur n'a pas seulement prévu la perte des impies mais ils furent à dessein créés pour qu'ils périssent, *sed impios fuisse destinato creatos ut perirent* ». De même dans l'*Institution de la religion chrétienne* (édition de 1539), Calvin écrira : « Ils ont été suscités par un juste mais impénétrable jugement de Dieu afin de glorifier Dieu par leur damnation, *iusto et inscrutabili Dei iudicio suscitati sunt, ad gloriam eius sua damnatione illustrandam* » (*Opera omnia*, I, p. 887).

avec nos Frères séparés a été possible, ne faut-il pas en conclure que nous sommes moins éloignés les uns des autres que nous ne pensions ?

D'autant que nul n'ignore le rôle déterminant joué par l'épître aux Romains aux origines de la Réforme [17]. L'Introduction le rappelle brièvement, trop brièvement peut-être. C'est en effet en expliquant l'épître aux Romains, en 1515-1516, que Luther a élaboré sa synthèse théologique, dans un commentaire dont H. Strohl a pu écrire qu'il « nous fait assister à l'épanouissement de la pensée religieuse de Luther » ; il précise même que « les œuvres des années suivantes n'ajouteront plus grand-chose aux idées fondamentales [18] ». On sait moins que c'est également en préparant le commentaire de l'épître aux Romains que Calvin a, en fait, élaboré lui-aussi sa propre synthèse théologique. Le commentaire paraîtra en mars 1540 ; mais il était achevé dès novembre 1539, comme en fait foi la dédicace. Calvin avait déjà publié, il est vrai, en 1536, la première édition latine de l'*Institution chrétienne* ; mais il ne s'agissait en réalité que d'une sorte de catéchisme supérieur sans aucune prétention théologique proprement dite : ses 525 pages d'un format minuscule, véritable édition de poche, suivaient l'ordre alors traditionnel des catéchismes : le Décalogue ou la Loi, le Symbole des Apôtres ou la Foi, l'Oraison dominicale ou la prière, les formules du Baptême et de la Sainte Cène ou les Sacrements. A cela s'ajoutait un cinquième chapitre contre les « faux sacrements » et un sixième sur la liberté chrétienne, le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir politique. Comme il convenait à un catéchisme de ce genre, Calvin restait sur le terrain de la pratique : à peine un paragraphe fort court aborde-t-il la théologie si typiquement calvinienne de l'élection. Au contraire, la seconde édition, parue trois ans plus tard, en août 1539, constituait pratiquement un nouvel ouvrage qui exposait en 17 chapitres toutes les thèses maîtresses du Calvinisme. D'ailleurs, l'auteur en est parfaitement conscient et il a pris soin de prévenir le lecteur dans la préface que « seule cette seconde édition correspond enfin au titre de l'ouvrage ». Or, les dates suffisent à le prouver, Calvin a préparé cette seconde édition au moment précis où il composait son commentaire de l'épître aux Romains. C'est donc encore à partir de cette même épître qu'a été élaborée une œuvre dont on a pu dire qu'elle était « devenue comme la substance de la théologie et de la piété réformée en France et dans le monde [19] ».

17. Voir, par exemple, *Quaestiones in epistulam ad Romanos*, II, 2e éd., Rome, 1962, p. 9-15 ; ou encore *L'attualità della lettera di san Paolo ai Romani e il problema ecumenico*, dans *La Civiltà Cattolica*, 1958, III, p. 365-377.

18. H. Strohl, *Luther jusqu'en 1520*, Paris, 1962, pp. 119-120.

19. J. D. Benoit, Edition critique de l'*Institution de la religion chrétienne*, par J. Calvin, vol. I, p. 7.

Et ce qui est vrai de Luther et de Calvin l'est peut-être davantage encore de Philippe Mélanchthon et de l'ouvrage qu'il a intitulé « *Loci communes rerum theologicarum* », ouvrage que Luther, dès 1525, appelait un « livret invaincu, digne non seulement de l'immortalité mais d'être inscrit au Canon de l'Eglise [20] » et qui formera, en effet, selon l'expression de M. Goguel, « la première dogmatique luthérienne [21] ». Mélanchthon lui-même nous explique dans la préface comment il fut composé. Devant commenter à ses élèves l'épître aux Romains, Mélanchthon en avait classé et distribué méthodiquement les principaux arguments. Le manuscrit étant tombé entre les mains des élèves, ceux-ci, dont Mélanchthon nous dit qu'il « en approuve plus le zèle que le jugement », le trouvèrent si pratique qu'ils le firent circuler. Mélanchthon adopta alors la seule solution efficace en l'occurrence : il publia lui-même le manuscrit en question, dûment revu et corrigé. Il parut à Wittemberg en 1521 et correspond très exactement au titre que lui a donné son auteur. Il commence par un exposé des forces de l'homme et du libre arbitre, puis du péché, de la loi, de l'évangile, de la grâce, de la justification par la foi, de la charité, de l'espérance, du vieil homme et de l'homme nouveau, des sacrements vrais et faux ; il s'achève sur trois chapitres traitant de la charité, des magistrats et du scandale, qui correspondent exactement aux trois chapitres 12, 13 et 14 de l'épître aux Romains. La « première dogmatique luthérienne » est donc purement et simplement une « dogmatique de l'épître aux Romains » ; à travers les « *Loci comunes* » elle va inspirer et commander la théologie de toute la Réforme.

Dans ces conditions on comprend mieux à quel point une édition de cette même épître, traduite et commentée en commun par des catholiques et des protestants, peut constituer un véritable « événement œcuménique », et pourquoi le cardinal Bea, en accueillant à Rome, en janvier dernier, les représentants des Sociétés bibliques venus examiner les possibilités d'une collaboration avec des catholiques pour l'établissement de traductions de la Bible et leur diffusion, pouvait déclarer qu'il s'agissait d'une « œuvre fondamentale et vitale pour l'avenir du christianisme ». Il n'hésitait même pas à ajouter : « Il ne semble pas exagéré d'affirmer qu'une telle coopération constitue l'un des faits les plus importants de l'histoire du christianisme contemporain [22] ».

*Rome, Institut Biblique* Stanislas LYONNET, S.J.
25, via della Pilotta

20. LUTHER, *De servo arbitrio*, édition de Weimar, vol. 18, p. 608.
21. M. GOGUEL, *Introduction au Nouveau Testament*, IV, 2, p. 172, n. 1.
22. Cité par W. N. ABBOTT, *Alla ricerca di una Bibbia comune*, dans *La Civiltà Cattolica*, 1967, I, p. 331-338 (voir p. 338).