NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

87 N° 6 1965

le Nouveau testament à la lumière de l'Ancien. À propos de *Romains* 8,24

Stanislas LYONNET (s.j.)

p. 561 - 587

https://www.nrt.be/it/articoli/le-nouveau-testament-a-la-lumiere-de-l-ancien-a-propos-de-romains-8-24-1532

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le Nouveau Testament à la lumière de l'Ancien

À PROPOS DE ROM 8, 2-4 [1]

Saint Paul passe généralement pour un auteur difficile. La *Secunda Petri* ne reconnaissait-elle pas déjà que les lettres de « notre cher frère Paul » présentaient « certains points obscurs malaisés à comprendre », que « des gens sans instruction et sans fermeté détournaient de leur sens » (*2 P* 3, 16) ? Cependant l'auteur se hâte d'ajouter que ces gens en agissent de même avec « les autres Ecritures ». Quant aux « points obscurs » du Nouveau Testament, ils ne constituent certes pas un privilège des lettres pauliniennes : la *Prima Petri* elle-même en fournit un célèbre, concernant l'énigmatique prédication du Christ après sa mort « aux esprits qui se sont révoltés lors du déluge », et qu'une thèse défendue ici-même s'est tout récemment efforcé d'élucider [2].

Je me souviens même d'une conférence du P. de Grandmaison entendue dans ma jeunesse religieuse et qui alors m'avait grandement surpris : il allait jusqu'à avouer que, pour lui, la partie du Nouveau Testament qui offrait le plus de difficultés n'était pas saint Paul mais bien les Evangiles ! En 1924 un tel jugement pouvait sembler quelque peu paradoxal ; aujourd'hui il n'est sans doute pas un exégète qui n'y souscrirait volontiers.

Mais, laissant de côté les difficultés propres aux Evangiles, je voudrais seulement examiner ici si les difficultés qu'on s'accorde

---

1. Conférence donnée à l'Institut Biblique Pontifical.

2. Cfr W. J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3 : 18-4 : 6* (Analecta Biblica n° 23), Rome, 1965. On trouvera un résumé de cette thèse dans *Verbum Domini*, 42 (1964) 225-240 : *Proclamatio Christi spiritibus facta. Inquisitio in textum ex Prima epistola S. Petri 3, 18-4, 6.*

à reconnaître aux lettres pauliniennes ne viendraient pas en partie de ce que, spontanément, sans même en avoir pleinement conscience, plus d'un lecteur, voire plus d'un exégète, y retrouvant ou croyant y retrouver les catégories de pensée qui lui sont familières, s'applique à comprendre ce qu'il lit en fonction de ces catégories. Quand il s'agit de l'Ancien Testament, nous sommes habitués, selon le conseil de l'encyclique *Divino afflante Spiritu*, à « remonter en quelque sorte par la pensée jusqu'à ces siècles reculés de l'Orient », bien persuadés que « les Orientaux, pour exprimer ce qu'ils avaient dans l'esprit, n'ont pas toujours usé des formes et des manières de dire dont nous usons aujourd'hui [3] ». Mais, pour le Nouveau Testament et notamment pour saint Paul, un tel effort nous paraît superflu : de prime abord, nous n'apercevons pas que, lui non plus, pour exprimer ce qu'il avait dans l'esprit, « n'a pas toujours usé des formes et des manières de dire dont nous usons aujourd'hui ».

Maintes difficultés rencontrées par l'exégèse paulinienne pourraient venir de là. A cet égard les quatre premiers versets du chap. VIII de l'épître aux Romains me semblent fournir un exemple particulièrement instructif. En effet, d'une part, il s'agit d'un passage d'une richesse doctrinale et spirituelle universellement reconnue, mais qui présente plusieurs difficultés auxquelles les exégètes apportent des solutions variées et parfois très différentes les unes des autres, solutions qui naturellement commandent en partie les conclusions dogmatiques qu'ils déduisent notamment en ce qui concerne la notion de rédemption attribuée ici à saint Paul. D'autre part, il se trouve que, dans l'interprétation du passage en question, fait surprenant mais indubitable, l'Ancien Testament et ses catégories ne sont pratiquement pas invoqués ni utilisés par les exégètes modernes, alors que celles-ci, comme nous le verrons, nous aideraient grandement à saisir exactement la pensée de l'Apôtre exprimée d'une manière qui nous paraît étrange pour la seule raison peut-être que nous sommes moins familiarisés que les auditeurs et les lecteurs de saint Paul avec les représentations habituelles de la Bible.

I. — Le problème

A la sombre description de l'humanité « vendue au pouvoir du Péché » (*Rm* 7, 14), esclave de ce que saint Paul appelle « la loi du péché et de la mort » (8, 2), c'est-à-dire la loi dont le Péché s'est servi pour donner la mort à l'homme, et la mort éternelle (cfr 7, 9-13. 23-25), le chap. VIII de l'épître aux Romains oppose la con-

3. *Enchiridion Biblicum*, n° 558.

dition du chrétien « animé par l'Esprit » (8, 14) et affranchi de « la loi du péché et de la mort » (8, 2) grâce à l'œuvre rédemptrice de Dieu accomplie par le Christ (8, 3). Mais, pour affirmer cette libération et la manière dont elle a été opérée, saint Paul recourt, notamment dans les vv. 2, 3 et 4 à plusieurs formules qui ne laissent pas de surprendre et dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles ne correspondent guère à celles que nous aurions nous-mêmes employées.

Ainsi au v. 2 l'Apôtre parle de la « loi de l'Esprit », joignant de la sorte en une formule singulièrement hardie, comme le notait le P. Lagrange, « la loi tout à l'heure vieille lettre opposée à l'Esprit et l'esprit lui-même [4] ». Au v. 3, que le P. Prat qualifie de « texte aussi fameux par sa difficulté intrinsèque que par les divagations des exégètes [5] », la représentation d'un Dieu qui condamne le péché dans la chair ne met pas les commentateurs dans un moindre embarras, du moins ceux qui s'efforcent d'en fournir une explication plausible. Enfin, au v. 4, plus d'un estime absolument invraisemblable que saint Paul, « alors qu'il vient de démontrer que le chrétien est mort à la loi », puisse maintenant « donner comme but à la mission du Christ l'accomplissement des commandements de la loi » : ce sont les propres termes d'un des plus récents et des meilleurs commentaires de l'épître aux Romains, celui de Fr. J. Leenhardt [6] et c'était d'ailleurs également, en 1938, l'avis du P. Benoit, « quelque généralement, ajoutait-il, qu'une telle exégèse soit soutenue [7] ».

Or, fait encore plus étrange peut-être que les assertions pauliniennes, aucun des exégètes nommés ci-dessus, non plus qu'aucun de ceux que nous avons pu consulter parmi les modernes, n'interroge ici l'Ancien Testament, sans doute parce que Paul ne s'y réfère ni explicitement ni, à première vue, implicitement. Ainsi, pour résoudre les trois difficultés mentionnées, aucun ne fait appel aux deux oracles de Jérémie et d'Ezéchiel concernant la « nouvelle alliance » caractérisée par la loi intérieure (Jérémie) et le don de l'Esprit (Ezéchiel), c'est-à-dire cela même dont l'Apôtre proclame ici la réalisation. Il est impossible que l'un ou l'autre n'y ait pas songé ; on ne trouve cependant aucune allusion explicite [8], et bien souvent la solution pro-

---

4. M. J. Lagrange. *Saint Paul. Epître aux Romains,* p. 192. De son côté, F. Godet avait déjà remarqué, lui aussi : « L'expression 'la loi de l'esprit' a quelque chose d'étrange » (*Commentaire sur l'épître aux Romains,* vol. II, 2e éd., 1890, p. 141).

5. F. Prat, *La théologie de saint Paul,* vol. II, 6e éd., p. 193.

6. Fr. J. Leenhardt, *L'épître de saint Paul aux Romains,* 1957, p. 117.

7. P. Benoit, *La Loi et la Croix,* dans *Rev. Bibl.,* 47 (1938) 499, ou *Exégèse et Théologie,* II, p. 29.

8. Ainsi, parmi les commentaires non catholiques, ceux de F. Godet, H. Oltramare, W. Sanday, A. C. Headlam, C. K. Barrett, Fr. J. Leenhardt. Parmi les catholiques, ceux de R. Cornely, M. J. Lagrange, J. Huby, A. Viard, O. Kuss. La Bible de Jérusalem,

posée montre que ces oracles n'ont certainement pas été utilisés [9]. Bien plus, les marges des éditions de Nestle et de Merk, voire celles de la Bible de Jérusalem [10], généralement si riches en références bibliques, ne citent point directement ni indirectement ces deux textes. On pourrait croire que Nestle y a pensé puisqu'il renvoie à *2 Cor* 3 qui évoque très clairement ces deux oracles aux vv. 3 et 6 ; mais c'est le v. 17 qui est cité, où la marge renvoie à *Rm* 8, 2, et non pas à Jérémie ou Ezéchiel [11].

Parmi les commentateurs en question, je ne vois guère qu'une seule exception dont on pourrait presque dire qu'elle confirme la règle : à propos de la formule du v. 2 : « la loi de l'esprit de la vie », O. Michel rappelle l'oracle de Jérémie (31, 31-36) [12], mais, pour expliquer la mention de l'esprit dont Jérémie ne parle pas, il renvoie à l'expression πνεῦμα ζωῆς de *Gn* 6, 17 et 7, 15, où il est dit que Yahvé envoya le déluge pour exterminer « toute chair ayant souffle de vie » (*LXX* : πᾶσαν σάρκα ἐν ᾗ ἐστιν ἐν αὐτῇ πνεῦμα ζωῆς) et qu'entra dans l'arche auprès de Noé « une paire de tout ce qui est chair ayant souffle de vie » (*LXX* : ἐν ᾧ ἐστιν πνεῦμα ζωῆς). Avouons que ces expressions de la Genèse, outre qu'elles ne présentent aucun rapport avec la prophétie de Jérémie, n'apportent pas une lumière éblouissante pour interpréter la formule paulinienne !

Encore bien moins les commentateurs songent-ils à invoquer l'A.T. et nommément ces deux oracles pour expliquer soit la façon dont au v. 3 Paul se représente la rédemption comme « la condamnation du Péché dans la chair », soit le but, qu'au v. 4, il paraît assigner à la mission du Christ, à savoir l'accomplissement de la loi par le chrétien.

On verra de quelles lumières ils se privent et comment ces textes, à première vue quelque peu énigmatiques, deviennent aisés à comprendre pour peu qu'on les interprète en fonction des catégories de l'Ancien Testament, qui incontestablement étaient celles de saint Paul, d'autant que, il est facile de le montrer, Paul avait quasi certainement présents à la pensée ces deux oracles, quand il dictait à Tertius les premiers versets du chapitre VIII.

---

dans la note-clef sur le rôle de la loi (à propos de Rm 7, 7, dans l'édition en un volume, p. 1500), remarque que « le régime de la grâce qui se substitue à celui de la loi ancienne peut encore être appelé une loi : loi de foi (Rm 3, 27), loi du Christ (Gal 6, 2), loi de l'esprit (Rm 8, 2) » ; mais on ne dit pas pourquoi Paul l'a ainsi nommée.

9. Le cas de H. Oltramare est typique ; cfr ci-dessous p. 570, n. 23, ou bien celui de C. K. Barrett qui interprète « loi » au sens très général de « religion » sans rapport immédiat avec l'usage du terme au ch. 7 : « For the religion (literally, law) which is made possible in Christ Jesus, namely that of the life-giving Spirit, liberates from the old religion (literally, law) which is abused by sin and leads to death » (*A Commentary to the Epistle to the Romans*, London, 1957, p. 155).

10. De même les Bibles de Crampon-Bonsirven, Segond, etc.

11. Au contraire l'édition de la Vulgate de Mgr Grammatica, si précieuse pour ses indications marginales, renvoie, pour l'expression « lex spiritus vitae », à *Jn* 6, 64 ; *1 Co* 15, 45 ; *2 Co* 3, 6 et ce dernier passage renvoie à Jérémie.

12. O. Michel, *Der Brief an die Römer*, p. 159.

II. — « La loi de l'Esprit de la vie »

Assurément, de prime abord, l'expression « la loi de l'esprit de la vie » a de quoi étonner, surtout dans un tel contexte. Saint Paul vient de consacrer un chapitre entier à prouver que le chrétien est affranchi du « Nomos » aussi complètement que l'épouse est affranchie de la loi de son époux à la mort de celui-ci, si bien qu'elle peut devenir la femme d'un autre sans commettre aucun adultère (*Rm* 7, 1-4) ; bien plus, depuis le chap. VI son but était de montrer que le chrétien *doit* être affranchi du « Nomos », s'il veut être libéré définitivement du Péché (cfr déjà 6, 14). Et voici, qu'au début du chap. VIII, le même Paul n'hésite pas à appeler également « nomos » cela même qui nous a affranchis. Je le concède, ce n'est vraisemblablement pas ainsi que nous nous serions exprimés.

Mais rappelons-nous d'abord que l'Apôtre polémique — très explicitement ici-même comme en témoigne l'incise : « chose impossible à la loi » (v. 3) — contre des gens pour qui la loi, en tant qu'expression positive et extérieure de la volonté divine était le médiateur de toute justification, si bien qu'ils ne pouvaient concevoir une libération du péché en dehors de la médiation d'une loi à observer, des gens pour qui, par exemple, Abraham avait obtenu la justification et mérité l'héritage promis par Dieu « en observant la loi » — « observavit legem altissimi » (*Si* 44, 20) —, des gens pour qui le patriarche Joseph, « au temps de sa détresse, observa la loi » (*1 M* 2, 53), pour qui Adam lui-même fut placé dans le paradis, non pour cultiver ce jardin de délices, mais pour « servir dans la loi et garder les commandements », selon la traduction que donne le Targum de *Gn* 2, 15 ; et l'on sait que, d'après l'enseignement commun des rabbins, la loi avait été précisément donnée à Israël comme remède au *yetser ha-rah*, à ce que le IV^e^ livre d'Esdras nomme le « cor malignum », tout en reconnaissant, exactement comme Paul le déclare ici (v. 2), que la loi n'avait pu, en fait, y remédier efficacement et retenir les hommes de continuer à pécher (*4 Esd* 3, 20) [13].

13. Sur le rôle de médiateur que joue la loi dans le Judaïsme contemporain de saint Paul, nous nous permettons de renvoyer à ce que nous avons écrit ailleurs, par exemple, à propos de la *Gratuité de la justification et de la gratuité du salut*, dans *Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus 1961*, Rome, 1963, vol. I, p. 96-99. On sait que les docteurs juifs appliquaient communément à la loi mosaïque ce que l'A.T. disait de la Sagesse (cfr déjà *Si* 24, 23). Cette note caractéristique de la conception juive de la loi a été justement relevée par le P. Lagrange à propos de la polémique paulinienne, dans l'épître aux Galates. Parmi les obstacles qui s'opposaient à « la reconnaissance de Jésus comme rédempteur et sauveur », on doit assurément compter la mort ignominieuse du « Roi d'Israël ». Mais il ajoute : « En vain Paul glorifiait-il cette mort par l'auréole de l'expiation, par la victoire remportée sur le péché et sur la mort elle-même. C'était se heurter à un autre obstacle. Les Juifs ne voulaient

En recourant à la catégorie de loi, saint Paul ne fait donc que s'adapter aux manières de penser de ses contemporains ; il use, dirions-nous aujourd'hui, d'un « langage œcuménique ». Or il pouvait d'autant plus en user que ce langage était celui qu'avait déjà adopté l'A.T. pour annoncer la « nouvelle alliance », c'est-à-dire cela précisément dont Paul aujourd'hui proclamait l'accomplissement. Bien plus, il s'agissait en l'occurrence d'une des prophéties parmi les plus connues, le seul passage de tout l'A.T. où se rencontre le terme de « nouvelle alliance » ou « nouveau testament », et parmi les plus utilisées par les contemporains de Paul : par les chrétiens d'abord, puisque c'est à elle que le Christ s'était explicitement référé en instituant la sainte Eucharistie, quand il avait parlé de « la coupe de la nouvelle alliance », selon la formule rapportée par Paul (*1 Co* 11, 25) et Luc (22, 20) ; l'épître aux Hébreux, de son côté, cite deux fois le passage, d'abord intégralement (8, 8-12, qui présente la plus longue citation de l'A.T. dans le Nouveau), puis en partie (10, 16-18) ; mais elle n'était pas moins utilisée par les Juifs, puisque c'est d'elle que tenait son nom la secte de la « nouvelle alliance », déjà connue par le Document Sadocite trouvé à la guéniza du Vieux Caire, et dont les manuscrits de Qumrân ont révélé l'importance.

« Voici venir des jours, annonçait Jérémie, oracle de Yahvé, où je conclurai avec la maison d'Israël et la maison de Juda une alliance nouvelle (διαθήκη καινή). Non pas comme l'alliance que j'ai conclue avec leurs pères, le jour où je les pris par la main pour les faire sortir du pays d'Egypte. Cette alliance, mon alliance, ils l'ont rompue... Mais voici l'alliance que je conclurai avec la maison d'Israël après ces jours-là, oracle de Yahvé : Je mettrai ma loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur. Alors je serai leur Dieu et eux seront mon peuple » (formule de l'alliance).

De même que l'ancienne alliance avait consisté dans le don d'une loi, le « *matan thorah* », le don par excellence de Yahvé à son peuple [14], ainsi la nouvelle alliance est également présentée comme le don d'une loi, mais d'une loi intérieure, non plus gravée sur des tables de pierre extérieures à l'homme mais sur son cœur, loi que par définition l'homme ne sera plus capable de rompre, précisément parce qu'elle lui sera

---

pas de cette grâce et prétendaient bien s'assurer la récompense par *l'observation personnelle de la Loi* » (*Saint Paul. Epître aux Galates,* introduction, p. 38). Cfr ci-dessous n. 74 et 75 à propos de Qumrân.

14. Si de fait la Loi constitue l'unique médiateur de la justification, on ne saurait concevoir trésor plus précieux. Elle n'est pas un joug pesant dont le Juif aspire à être délivré, mais un privilège dont il est fier. Voir ce qu'en dit, par exemple, Flavius Josèphe dans son *Contre Apion,* II, 173-175 et surtout 177 : « Qu'on nous dépouille même de nos richesses, de nos villes et des autres biens ! La Loi du moins nous reste, immortelle ; et il n'est pas un Juif, si éloigné soit-il de sa patrie, si terrorisé par un maître sévère, qu'il ne craigne la Loi plus que lui ».

intérieure, ne faisant plus qu'un, en quelque sorte, avec sa nature même !

Que maintenant saint Paul ait eu présent à l'esprit cet oracle de Jérémie, nous en avons une preuve dans ce qu'il venait de dicter au début du chap. 7, v. 6, c'est-à-dire justement dans le verset qui annonce, selon une habitude chère à l'Apôtre, les développements du chapitre VIII. On notera le parallélisme manifeste des trois formules et le progrès de la pensée quand on passe de l'une à l'autre : en *Rm* 6, 4, Paul décrit la vie du chrétien baptisé comme une « marche dans la nouveauté de la vie » (ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν) ; en *Rm* 7, 6, cette « nouveauté de vie » devient « nouveauté de l'esprit » (ἐν καινότητι πνεύματος) et Paul l'oppose à la « vétusté de la lettre (οὐ παλαιότητι γράμματος) ; enfin, en *Rm* 8, 2, il s'agit de « la loi de l'esprit de la vie » dont l'effet est que les chrétiens « ne marchent plus selon la chair mais selon l'esprit » (τοὺς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα). Or l'opposition entre la nouveauté de l'esprit et la vétusté de la lettre explicitement mentionnée en *Rm* 7, 6, rappelle indubitablement — et tous les commentateurs, cette fois-ci, y renvoient — ce que Paul avait décrit un an à peine auparavant dans *2 Co* 3, 6, où à la « lettre qui tue », rattachée formellement à la première alliance « gravée sur des tables de pierre » (ἐν πλαξὶν λιθίναις), était opposé « l'esprit qui vivifie », déclaré non moins explicitement celui de la « nouvelle alliance » (καινῆς διαθήκης) ! On ne pouvait s'exprimer plus clairement.

Les anciens d'ailleurs ne s'y sont pas trompés. Tous ou à peu près voient dans la formule paulinienne de *Rm* 8, 2 « la loi de l'esprit de la vie », une allusion à Jérémie. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, saint Thomas : « Haec quidem lex spiritus dicitur lex nova, quae est vel ipse Spiritus Sanctus, vel eam in cordibus nostris Spiritus facit. *Jr* 31, 33 : Dabo legem meam in visceribus eorum et in corde eorum superscribam eam »[15].

Saint Thomas identifie donc ce que Paul appelle « la loi de l'Esprit » avec l'activité du Saint-Esprit en nous, ce que « fait » en nous l'Esprit Saint, ou avec la personne même du Saint-Esprit (« vel est ipse Spiritus Sanctus »), interprétation commune alors bien qu'elle surprenne nombre de commentateurs modernes[16].

---

15. *Super epistolam ad Romanos lectura*, cap. 8, lect. 1 ; éd. R. Cai, Marietti, 1953, n° 603.

16. Et même quelques anciens comme le cardinal Tolet, pour qui Paul songe à la « lex mentis », telle qu'elle se trouve en tout homme, fût-il pécheur (car Tolet entend *Rm* 7, 14 ss de l'homme pécheur) et non pas, dit-il expressément, comme les Pères le supposent, à l'Esprit Saint : « Legem spiritus vitae appellat, quam superius vocavit legem mentis, quae est lex Dei, quam ratio percipit. Haec dicitur vitae lex, quia ad vitam spiritualem datur. Haec lex spiritus, id est spiritualis et rationalis, quae vita est, liberavit me non virtute sua sed in Jesu Christo » (il lit l'incise avec la Vulgate). Dans l'*Annotatio*, il signale l'interprétation des Pères qui entendent « Spiritus vitae » de l'Esprit Saint : Athanase, Ambroise, Cyrille d'Alexandrie, etc. Pour ce dernier Père, il renvoie à « liber 14 Thesau. cap. 1 » (sic), une référence que je n'ai pu identifier. En tout cas, dans la *Chaîne sur saint Paul*, Cyrille assimile sans

C'est que vraisemblablement le Docteur Angélique songeait aussi, bien qu'il ne le cite pas, à un autre texte de l'A.T., non plus de Jérémie, mais d'Ezéchiel. En tout cas, d'autres joignent expressément les deux textes, tel le jésuite Benedictus Justinianus, « genuensis », qui publiait en 1612 un énorme commentaire en deux volumes in-folio sur les épîtres de saint Paul. A propos de *Rm* 8, 2, il écrit : « Hanc opinor legem pollicebatur olim Deus apud Jeremiam cum dicit : Dabo legem meam in visceribus eorum, etc. (31, 33). Et apud Ezechielem : Dabo vobis cor novum et Spiritum meum ponam in medio vestrum ; et auferam cor lapideum de carne vestra et dabo vobis cor carneum, et Spiritum meum ponam in medio vestri » (*Ez* 36, 26 ; cfr 11, 19) [17].

En ceci le savant exégète du 17e siècle semble bien avoir raison.

Procédons par étapes.

En *2 Co* 3 saint Paul songe certainement aux deux prophéties, celle de Jérémie, à laquelle il emprunte l'expression « nouvelle alliance », mais aussi celle d'Ezéchiel : non seulement Ezéchiel est seul à parler d'esprit, mais c'est à son oracle opposant le « cœur de pierre » au « cœur de chair » que se réfère l'Apôtre en opposant la loi ancienne écrite sur des « tables de pierre » (ἐν πλάξιν λιθίναις) à celle écrite sur des « tables qui sont des cœurs de chair » (ἐν πλάξιν καρδίαις σαρκίναις). L'expression « tables de pierre » (λίθιναι πλάκες) est classique ; mais le « cœur de chair » ne se trouve que chez Ezéchiel [18].

L'Apôtre pouvait d'ailleurs d'autant plus aisément combiner ces deux oracles qu'ils sont étroitement liés, dans l'A.T. lui-même, l'un à l'autre : en effet, Ezéchiel entend manifestement reprendre en le précisant l'oracle que Jérémie avait proféré peu d'années auparavant, les oracles des chapitres 30-33 de Jérémie, et notamment celui concernant la « nouvelle alliance », étant généralement datés du règne de Sédécias (597-586) et l'oracle du chap. 36 d'Ezéchiel étant « postérieur à 586 » [19]. Il suffit au reste de comparer les textes. En parlant de « cœur nouveau », Ezéchiel reprend une autre formule de Jérémie (24, 7) annonçant également l'alliance future : « Je leur donnerai un cœur pur pour connaître que je suis Yahvé » — l'effet est identique à celui de l'oracle concernant « l'alliance nouvelle » : « Ils me connaîtront tous des plus petits aux plus grands » (*Jér* 31, 34). — « Ils seront mon peuple et moi je serai leur Dieu » (formule de l'alliance comme en *Jr* 31, 33). Mais surtout, ce n'est évidemment pas

---

doute cette « loi de l'Esprit » à « l'inclination de la raison humaine », mais « une fois affermie et enrichie par la grâce du Christ » (*PG*, 74, 816). (F. Toletus, *Commentarii et Annotationes in Epistolam B. Pauli Apostoli ad Romanos*, Venetiis, 1603, p. 351).

17. B. Justinianus, *In omnes B. Pauli Apostoli Epistolas explanationes*, Lugduni 1912, vol. I, p. 220-221.

18. La formule καρδιά σαρκίνη ne se trouve dans tout l'A.T. que dans les deux seuls passages d'Ezéchiel 11, 19 et 36, 26.

19. Ainsi A. Gelin, dans A. Robert - A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, vol. I, p. 532 et 542.

un hasard si la formule centrale d'*Ez* 36, 26, reproduit littéralement celle de *Jr* 31, 33. La similitude, déjà visible dans le grec des Septante, plus que dans les traductions modernes ou la Vulgate, est encore plus nette dans l'original hébreu. En réalité, Ezéchiel emploie le même verbe que Jérémie, traduit tantôt « mettre » tantôt « donner » : « Je mettrai ma loi... Je vous donnerai mon esprit... ». Il se contente de substituer au terme de « loi » employé par Jérémie, d'abord celui de « cœur », puis celui d'« esprit », et enfin de préciser que ce « cœur de chair » sera un « esprit nouveau », voire le propre Esprit de Yahvé en personne : « mon Esprit ».

Jr 31, 33 (*LXX* : 38, 33) : « Je donnerai ma loi (*nātatî 'ēt tōratî* ; διδοὺς δώσω νόμους μου) au milieu d'eux (*bᵉ qirbām* ; εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν) et sur leur cœur je l'écrirai (καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράφω αὐτούς)[20]. Et je serai leur Dieu et ils seront mon peuple ».

Ez 36, 26-28 : « Et je donnerai à vous (*wᵉ nātatî lākem* ; δώσω ὑμῖν) un cœur nouveau, et un esprit nouveau je donnerai au milieu de vous (*'ēten bᵉ qirbkĕm* ; δώσω ἐν ὑμῖν) ; j'ôterai de votre chair le cœur de pierre et je donnerai à vous (même original hébreu et grec) un cœur de chair. Et mon esprit je donnerai au milieu de vous (*'ēten bᵉ qirbkĕm* ; δώσω ἐν ὑμῖν)... Et vous serez mon peuple et je serai votre Dieu ».

Le sens est limpide. Ezéchiel révélait ce que déjà suggérait le rapprochement des deux formules de *Jr* 24, 7 : « Je leur donnerai un cœur pur » et de *Jr* 31, 33 : « Je donnerai ma loi au milieu d'eux et sur leur cœur je l'écrirai », à savoir que ce don de la loi en quoi consistera la « nouvelle alliance » sera identiquement le don d'un « cœur nouveau », d'un « esprit nouveau », bien plus du propre Esprit de Yahvé. Et la vision des ossements desséchés qui suivait au chap. 37 et en constituait manifestement le commentaire, montrait à quel point cet esprit était un esprit capable de donner la vie, digne d'être appelé « l'esprit de la vie ».

C'est en tout cas, à la lettre, ce que signifie la formule de saint Paul en *Rm* 8, 2 : ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς, « la loi de l'esprit de la vie ». Le génitif doit s'entendre comme un génitif de définition ou d'explication, au sens où nous disons : « la vertu de patience », la « ville de Rome » et en latin, sinon « urbs Romae », du moins « virtus patientiae ». Cette loi s'identifie donc avec l'Esprit Saint lui-même, ou, ce qui revient pratiquement au même, avec son

---

20. C'est le seul cas où dans la Septante διάνοια corresponde à l'hébreu *qĕrĕb*. Par ailleurs la formule de *Jr* 31, 33 (*LXX* : 38, 33) avec les deux termes διάνοια et καρδιά pourrait fort bien se rattacher à celle du « schema » qui impose d'« aimer Dieu de tout son *cœur* et de tout son *esprit* et de toute son âme » (*Dt* 6, 5 dans *Mt* 22, 37). On sait que la formule est propre au Deutéronome (elle se retrouve seulement en *Jos* 22, 5 et dans quelques passages des livres des Rois et des Chroniques, visiblement influencés par le Deutéronome). Or, aux termes hébreux *leb* et *nefeš* correspond en grec tantôt καρδιά - ψυχή, tantôt διάνοια - ψυχή, tandis que *Mt* 22, 37 écrit : καρδιά - διάνοια - ψυχή.

activité en nous, et l'on comprend les deux interprétations de saint Thomas signalées plus haut : « haec lex dicitur lex nova, quae est vel ipse Spiritus Sanctus, vel eam in cordibus nostris Spiritus Sanctus facit ».

L'exégèse du passage devient, somme toute, aisée, et bien des questions posées par les interprètes se trouvent, comme il arrive parfois, sans fondement. Tels ceux qui se demandent si Paul ne songe pas à cette loi qu'il a appelée au chapitre précédent la « loi de la raison » (νόμος τοῦ νόος) et « la loi de Dieu »[21] ; ou encore si la « loi du péché et de la mort » peut désigner dans la pensée de l'Apôtre la loi mosaïque, alors qu'il a précédemment établi la même opposition en *2 Co* 3 entre la « lettre qui tue » et « l'esprit qui vivifie », le « ministère de mort » et de « condamnation », d'un côté, et, de l'autre le « ministère de la justice » (v. 6-9)[22] ; et nul ne se scandalisera que cette « lettre qui tue » puisse englober la loi mosaïque en tant qu'elle constitue une norme extérieure à l'homme, puisque saint Augustin, et saint Thomas à sa suite, n'ont pas hésité à lui faire englober également la loi évangélique[23]. En tout cas, on voit à quel point pouvait se tromper un exégète comme Oltramare qui croyait devoir adresser à « presque tous les commentateurs anciens et modernes » un triple reproche : 1° celui de « donner à πνεῦμα le sens de Saint-Esprit » ; 2° de le faire « sans aucune preuve et *a priori* » ; 3° enfin « d'être par là dans l'impossibilité d'expliquer convenablement ὁ νόμος appliqué à πνεῦμα »[24]. Il suffit au contraire, ce semble, d'avoir présents à la pensée les deux oracles de Jérémie et d'Ezéchiel qui en fait consti-

21. Ainsi F. Tolet, ci-dessus n. 16.

22. Non certes que « la loi soit péché » (*Rm* 7, 7) : don de Dieu, elle ne peut être que « sainte, juste et bonne » (*Rm* 7, 12). Mais il reste que le Péché s'est servi et se sert de la loi pour « tuer » l'homme (*Rm* 7, 8-10) et par là entraîner sa mort et sa mort éternelle (*Rm* 7, 24) : en ce sens, elle est un « ministère de mort » et de « condamnation » (*2 Co* 3, 19) ; elle « produit la colère » (*Rm* 4, 15) ; sauf, bien entendu, intervention de la miséricorde toute gratuite de Dieu en Jésus-Christ, puisque Paul ne souligne ce rôle de la loi que pour montrer la nécessité d'une telle intervention. C'est en ce sens, pensons-nous, que Paul parle en *Rm* 8, 2 de « la loi du péché et de la mort » : ceci est vrai de la loi mosaïque (*Ga* 3, 19) comme de toute loi, en tant qu'elle est simplement une norme de conduite et non une force pour agir.

23. On sait que saint Thomas distingue dans la « lex Evangelii » deux éléments : l'un principal qui est la « gratia Spiritus Sancti interius data », l'autre secondaire qui comprend ce dont il fallait que les hommes fussent instruits « tam circa credenda quam circa agenda » (cfr art. 1). Or « quantum ad primum, nova lex iustificat ; quantum vero ad secundum, nova lex non iustificat ». Et il conclut sans hésiter : « Unde Apostolus dicit : Littera occidit, Spiritus autem vivificat (*2 Co* 3, 6). Et Augustinus exponit (*De Spiritu et littera*, cap. 14 ou 17) quod per litteram intelligitur quaelibet scriptura extra homines existens, etiam moralium praeceptorum, qualia continentur in Evangelio. Unde etiam littera Evangelii occideret, nisi adesset interius gratia fidei sanans » (*Sum. Th.*, I^{a} II^{ae}, q. 106, a. 2).

24. H. Oltramare, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, 1882, II, p. 105.

tuaient un tout et que Paul était habitué à combiner, ainsi que le prouvent les formules de *2 Co* 3, 1-6, rappelées en partie en *Rm* 7, 6, pour que l'expression de *Rm* 8, 2 : « la loi de l'esprit de la vie », si étrange qu'elle puisse sonner à des oreilles inaccoutumées aux catégories pauliniennes, devienne au contraire aussi naturelle que riche de signification [25].

III. — « Dieu a condamné le Péché dans la chair » (v. 3)

Le même oracle d'Ezéchiel, replacé dans son contexte, pourrait également fournir la clef d'une autre expression de saint Paul dans ce même passage, de prime abord non moins énigmatique que la précédente et qui a donné lieu aux explications les plus variées des exégètes sur lesquelles ceux-ci sont encore loin de s'entendre.

Sans doute, tous les commentateurs le reconnaissent et je me contenterai de citer le P. Benoit : « Le sens général de la pensée est clair : ce que la loi ne pouvait faire (« ce qui était impossible à la loi que la chair rendait impuissante », v. 2), Dieu l'a fait. — Mais qu'est-ce que la loi ne pouvait pas faire ? » se demande alors justement le P. Benoit, qui répond : « Elle ne pouvait empêcher le péché de régner dans la chair. Elle donnait la lumière que recevait le νοῦς (7, 16. 22), mais non la force intérieure qui eût permis de mater la σάρξ révoltée [26] ».

En disant que « Dieu a condamné le Péché dans la chair », Paul entend donc affirmer la victoire de Dieu et de son Christ sur le péché. C'est pourquoi, s'appuyant sur le contexte, la plupart des anciens ont glosé le verbe grec κατέκρινεν par un terme qui exprime cette victoire.

Ainsi Origène écrit : « fugavit et abstulit » ; Chrysostome : « a vaincu » (ἐνίκησεν) ; Théodoret : « a détruit » (κατέλυσεν) ; Cyrille d'Alexandrie : κατήργηκε, c'est-à-dire, selon le sens propre du terme : « a réduit à l'impuissance », « privé de toute efficacité ». Cyrille est même tellement persuadé qu'ici κατακρίνειν équivaut à καταργεῖν qu'en citant le texte de Paul il n'hésite pas à substituer purement et simplement καταργεῖν à κατακρίνειν, quitte à conserver le terme de Paul dans le commentaire qu'il ajoute.

Voici le texte emprunté à la *Chaîne sur saint Paul*. Cyrille cite le verset de la façon suivante : « Dieu... a réduit à l'impuissance le Péché dans la chair » (ὁ γὰρ Θεὸς... κατηργηκε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί). Puis il se demande : « Comment le Péché en nous a-t-il été tué » (littéralement : « réduit à l'état de cadavre impuissant », νενέκρωται) ? Et il répond : « Le Verbe de Dieu... a pris la ressemblance d'une chair de péché afin de condamner le Péché dans la chair »

25. C'est d'ailleurs ces deux mêmes oracles qui inspirent manifestement, bien que la chose ne soit pas toujours notée, les textes de Qumrân : cfr *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, vol. VII, col. 484 s. et ci-dessous, n. 76.

26. *Op. cit.*, p. 496 ou II, p. 26.

(ἵνα κατακρίνῃ τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί) (*PG*, 74, 817). Et un peu plus loin : « Après que le Logos qui sanctifie toute créature eût habité parmi nous, la puissance du péché a été condamnée (ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας κατακέκριται). En vérité, l'incapacité de la loi qui était due à la chair a cessé, le Christ ayant condamné et réduit à l'impuissance le Péché dans la chair (τοῦ Χριστοῦ κατακρίναντός τε καὶ κατηργηκότος τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί) (*PG*, 74 820).

L'exégèse de Cyrille est d'ailleurs confirmée par les nombreux autres passages où il a l'occasion de se référer à *Rm* 8, 3, par exemple quand il commente *Rm* 6, 6, où Paul avait employé le verbe καταργεῖν, ou bien dans le *De fide ad Reginas*. Citons encore ce dernier passage : « Ainsi le Péché a été condamné également dans notre chair (κατακέκριται, au parfait : il a été condamné et il le demeure). Mais si le Logos ne s'était pas fait chair, nous serions demeurés sans possibilité de redressement et nous servirions la chair par la loi du péché, du moment que personne ne l'aurait en nous réduit à l'impuissance » (οὐδένος ἐν ἡμῖν αὐτὴν καταργήσαντος) (*PG*, 76, 1300). L'intérêt de cette exégèse est de montrer comment Cyrille spontanément identifie pratiquement les deux verbes καταργεῖν et κατακρίνειν, sans apercevoir en cette identification la moindre difficulté.

Au reste, l'interprétation n'est pas propre aux Grecs. On la retrouve au Moyen Age, par exemple chez saint Thomas. Celui-ci donne deux explications, très différentes l'une de l'autre quand il s'agit de préciser le sens de l'expression « de peccato » de la Vulgate : « et de peccato damnavit peccatum in carne » ; mais ces deux explications s'accordent à attribuer pratiquement le même sens au « damnavit peccatum » : « Damnavit, id est destruxit peccatum » (selon le verbe latin qui traduit habituellement καταργεῖν dans la Vulgate) ; sed melius est ut dicatur : Damnavit peccatum in carne, id est debilitavit fomitem peccati in carne nostra »[27].

Cornely cite également le cardinal Tolet : « damnare peccatum est abolere peccatum »[28] ; et le protestant Godet, de son côté, signale l'interprétation de

---

27. Super epistolam ad Romanos lectura, Cap. 8, lect. 1 ; éd. R. Cai, Marietti, 1953, n° 609.

28. Après les mots : « abolevit peccatum et vires eius destruit », Tolet ajoute cependant : « iusto iudicio, non solum utens potentia sed simul iustitia ». On reconnaît là la théorie des « droits du démon » qui se trouve déjà dans l'*Ambrosiaster* auquel l'empruntera peut-être saint Augustin. Or Tolet la déduit de l'interprétation qu'il donne à la formule : « de peccato damnavit peccatum in carne », rattachant « de peccato » à « damnavit », le comprenant d'après *Jn* 16, 8 : « arguet mundum de peccato » et y voyant le crime de Satan tuant un innocent (Fr. Tolet, *Op. cit.*, p. 355-356). C'était exactement déjà l'interprétation de l'*Ambrosiaster* : « Misso ergo Deus Christo, *de peccato damnavit peccatum*, hoc est peccatum peccato proprio damnavit. Christus enim cum a peccato crucifigitur, qui est Satanas, peccavit peccatum in carne corporis Salvatoris... Nam solet dici de quocumque damnato : In qua causa damnatus est ? Respondetur, ut puta, in homicidio » (*PL*, 17, 123). On voit que l'auteur se réfère aux catégories juridiques de son temps ! Mais le « de peccato » ne peut grammaticalement se rattacher qu'au participe « mittens » et non pas au « damnavit », en raison même du καὶ qui précède περὶ ἁμαρτιάς : « Dieu, envoyant son Fils avec la ressemblance d'une chair de péché *et en vue du péché*, condamna le péché dans la chair ».

La théorie, on le sait, n'est pas exclusivement latine ; elle apparaît, par exemple, chez Chrysostome, et précisément à propos du κατέκρινεν de *Rm* 8, 3 auquel il semble rattacher lui aussi les mots περὶ ἁμαρτίας malgré le καὶ qu'il conserve (du moins dans le texte donné par Migne). Il comprend que Dieu, ou plutôt, la chair elle-même, bien loin d'être condamnée, a condamné le Péché, c'est-à-dire Satan pour le crime qu'il avait commis sur un innocent, le Christ :

Théodore de Bèze : « abolevit », celle de Calvin : « abrogavit », celle de Bengel : « virtute privavit » (c'est-à-dire le sens précis de καταργεῖν). Il aurait pu ajouter celle de Luther lui-même : « Damnavit, id est occidit et perdidit »[29].

Quant aux modernes, ce fut l'interprétation à laquelle se rangea résolument le P. Prat qui glose : « mater et déloger »[30], et celle que défendent aujourd'hui plus d'un exégète, tel W. G. Kümmel, ou plus récemment aussi bien un protestant comme O. Michel que des catholiques comme le P. Viard ou O. Kuss[31].

Cette interprétation s'appuie avant tout sur le contexte immédiat qui ne parle pas directement d'une « offense » à « réparer », mais d'une « puissance de péché » à « détruire » ou à « réduire à l'impuissance » en nous, comme il appert du v. 4 et comme le soulignait saint Cyrille d'Alexandrie. En outre Paul attribue cet effet finalement à Dieu le Père par la médiation du Christ, mais plus immédiatement à « la loi de l'esprit de la vie » (v. 2).

Cependant, il faut l'avouer, une difficulté demeure. Si saint Paul a vraiment eu l'intention d'affirmer ce que ces exégètes lui font dire, comment a-t-il employé un terme apparemment aussi impropre ? Godet le remarquait très justement : « Paul a un mot consacré pour cette idée ; c'est le terme καταργεῖν », celui-là même, on l'a vu, que Cyrille n'a pas hésité à lui faire écrire, persuadé qu'il équivalait dans ce contexte à κατακρίνειν. Si donc Paul a recouru à un autre terme, n'est-ce pas le signe indubitable qu'il voulait dire autre chose ? C'est toujours pour résoudre cette difficulté que maints essais d'exégèse

---

ainsi le démon avait-il perdu ses droits et pouvait-il être *condamné selon la justice :* « C'est après avoir prouvé qu'il (le Péché) avait commis une injustice (πρότερον ἔλεγξας ἠδικηκυῖαν) qu'elle (la chair) l'a condamné *non seulement par force et puissance* (ἰσχυΐ καὶ ἐξουσία) *mais aussi selon le droit* (ἀλλὰ καὶ τῷ τοῦ δικαίου λόγῳ). C'est cela, en effet, que Paul signifie quand il dit : περὶ ἁμαρτίας κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν, comme s'il disait : Elle (la chair) prouva qu'il (le péché) avait grandement péché et alors elle le condamna. Tu vois donc que c'est le péché qui est condamné, et non pas la chair : celle-ci est au contraire couronnée et porte la sentence contre lui » (*PG*, 60, 514).

29. J. Ficker, *Luthers Vorlesungen über den Römerbrief 1515/1516*, vol. I, p. 69-70.

30. F. Prat, *Théologie de saint Paul*, II, p. 195 note. Le terme « mater » est repris par le P. Benoit (cfr ci-dessus, p. 571).

31. Pour W. G. Kümmel, *Römer 7, und die Bekehrung des Paulus*, p. 72, « die Vollstreckung des Urteils » signifie certainement « die Aufhebung der Sündenmacht », si bien que κατακρίνειν équivaut presque à καταργεῖν. Et il conclut p. 73 : « Il ressort donc clairement de *Rm* 8, 1-4, malgré toutes les difficultés de détail, que par l'envoi du Christ et la communication de l'Esprit aux chrétiens, ceux-ci sont libérés de l'esclavage du péché et marchent selon l'Esprit ». Selon O. Michel, *Der Brief an die Römer*, p. 161, les mots περὶ τῆς ἁμαρτιάς ne signifient pas « um die Sünde zu sühnen », mais « um die Sünde auf ihren Gebiet (nämlich : im Fleisch, wo sie wohnt) zu überwinden ». Pour A. Viard (Bible Pirot-Clamer, à propos de *Rm* 8, 3, p. 95), « condamner le péché », c'est le « réduire à l'impuissance ». Pour O. Kuss, *Der Römerbrief*, p. 494, « die Sündenmacht wird verurteilt, verdammt, d.h. vernichtet auf dem Kampfplatz ». C. H. Dodd est encore plus catégorique : « Christ was not condemned ; Sin was. For Christ brought into the sphere of the 'flesh' the unimpared power of the 'Spirit'. And hence it follows that these also who are in Christ are no longer condemned » (*The Epistle of Paul to the Romans*, p. 120).

plus ou moins heureux ont été tentés. Avec raison les interprètes ont pensé qu'il était de leur devoir de justifier l'emploi par Paul du verbe « condamner », verbe emprunté à la terminologie du « jugement », où Dieu apparaît dans sa fonction de « juge » et non sous l'image d'un guerrier victorieux.

Ainsi certains ont pensé que le terme de « condamner » et non de « détruire » avait été choisi à dessein par l'Apôtre pour insinuer que précisément en nous, le péché n'est pas « détruit » mais seulement « condamné » : l'expérience quotidienne ne prouve-t-elle pas que ni le péché ni Satan ne sont encore vaincus ? L'homme continue à pécher et le diable à triompher [32]. Il est clair qu'une telle interprétation ne tient pas compte d'une façon de parler familière à saint Paul et dont ses lettres fournissent maints exemples [33] : il entend certainement proclamer la victoire entière de Dieu et de son Christ.

Alors pourquoi présenter cette victoire comme une « condamnation » et recourir à « une notion qui comporte celle de sentence juridique » [34] ? Le P. Lagrange a cherché dans une autre voie. Contre Cornely qui entendait κατέκρινεν de « l'exécution de la peine », il tient à conserver au terme le sens de « porter une sentence » et, se demandant « à quel moment Dieu l'a portée », il estime que Paul songe principalement à la vie terrestre du Christ et note que « l'Incarnation, ... parce qu'elle était une présence du Fils de Dieu, dans la chair, sans le péché qui dominait partout ailleurs cette chair, était déjà la preuve que *Dieu avait condamné le péché* ». Dans le même sens, d'autres, par exemple Sanday-Headlam, rappellent l'assertion de la Sagesse enseignant que « le juste qui meurt *condamne* les impies qui vivent » (*Sg* 4, 16). F. Godet offre une interprétation semblable : « Dans une chair de même nature que la nôtre, il a tenu le péché étranger à sa personne, et par cette exclusion absolue il l'a *déclaré mauvais* (condamnation au sens de déclaration judiciaire)... Ce que la loi avait fait sur le papier, il l'a fait, lui, dans la chair » [35].

D'autres enfin se rapprochent encore davantage de la signification de « sentence juridique » dont parle Godet : ils voient dans cette « condamnation » la « sentence de mort portée contre l'homme transgresseur » — le mot grec κατάκριμα dont saint Paul déclare que l'homme a été libéré (v. 1) — sentence, ajoutent-ils, que « Dieu a exécutée sur la personne de son Fils ». C'est l'explication qu'a

---

32. Ainsi très nettement John Knox, *The Epistle to the Romans*, dans *The Interpreter's Bible*, vol. IX (1954), p. 507, à propos de *Rm* 8, 3 : « God has placed sin under sentence of death. This is the meaning of 'condemned', and *the term is well chosen*. Paul does not say that sin has actually been eliminated ; but just as the believer is justified but not fully saved, so *sin is condemned but not fully destroyed* ». Un catholique comme A. Theissen, sans admettre évidemment une telle interprétation pour *Rm* 8, 3, reconnaît qu'il y a là une difficulté : en proclamant la victoire du Christ sur le péché, Paul semble oublier que « l'esprit est prompt mais la chair est faible », et s'exprime « comme si la concupiscence avait été éteinte par la grâce de la justification » (*A Catholic Commentary of the Bible*, p. 1063).

33. Cfr par exemple *Rm* 6, 14 : « Le péché ne dominera pas sur vous ; car vous n'êtes pas sous la loi, mais sous la grâce » ; *Rm* 8, 9 : « Vous n'êtes pas dans la chair mais dans l'esprit, puisque l'Esprit de Dieu habite en vous » ; *Ga* 5, 16 : « Laissez-vous mener par l'Esprit et vous ne risquerez pas de satisfaire la convoitise charnelle ».

34. F. Godet, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, 2e éd., 1883, II, p. 149.

35. *Ibid.*, p. 150. Cfr p. 145 : « La loi condamne le péché *par écrit* ; elle grave sa sentence de mort sur la pierre : mais c'est tout ».

brillamment exposée le P. Benoit en 1938 dans son article : « La loi et la Croix »[36].

Toutes ces explications s'accordent en ce qu'elles s'efforcent de justifier l'emploi de κατακρίνειν en fonction de nos catégories à nous, autrement dit de ce que nous avons l'habitude en notre langage d'appeler une « condamnation » ou un « jugement ». Elles se demandent toutes : en quel sens pourrions-nous dire, hommes ou théologiens du XX^e^ siècle, que Dieu par le Christ « a condamné le péché dans la chair ». Mais il est légitime également de se demander, selon la méthode utilisée pour déterminer le sens de la formule « la loi de l'esprit de la vie », si les catégories familières à saint Paul et à ses contemporains, ne fourniraient pas, là encore, une explication plus obvie.

A nouveau procédons par étapes.

Une première constatation s'impose. L'emploi de la terminologie du « jugement » (κατέκρινεν) à propos de la rédemption constitue un cas unique chez saint Paul. En ce sens, Th. Zahn n'avait pas tort de remarquer « qu'en aucun des nombreux passages où Paul parle de la mort de Jésus, il ne l'envisage du point de vue d'un jugement de condamnation porté par Dieu[37] » ; il a seulement tort d'en conclure qu'ici Paul ne parle pas de la rédemption mais seulement de l'Incarnation, comme le lui reproche justement le P. Benoit[38]. Partout ailleurs cette terminologie, très largement utilisée par le N.T. (verbe κρίνειν et ses dérivés κρίσις, κρίμα, κριτής) — dans son usage religieux et technique qui procède visiblement de l'A.T. — est réservée au jugement eschatologique de la fin des temps, lors de la seconde venue du Christ[39] ; à une seule exception cependant, celle de saint

---

36. *Rev. bibl.*, 47 (1938) 481-509 ou *Exégèse et théologie*, II, p. 9-40. L'interprétation est d'ailleurs assez commune non seulement chez les exégètes protestants (voir par exemple les auteurs qu'énumèrent H. Oltramare, *op. cit.* p. 111-112 ou B. Weiss, *Der Brief an die Römer*, 1899, p. 366-368, et parmi les modernes M. Goguel, dans *Histoire et Philosophie Religieuse* [1951], p. 175 ou Fr. J. Leenhardt, *op. cit.* p. 116 s.) mais aussi chez plus d'un catholique, v.g. L. Cerfaux, *Le Christ*, p. 112 : « C'est parce que le Christ a subi toute la condamnation du péché dans sa chair, que nous sommes capables maintenant de marcher selon l'Esprit ». Dans la 1^e^ édition de *2 Co* dans la *Bible de Jérusalem* (édition en fascicules), E. Osty, notait à propos de *2 Co* 5, 21 : « Dieu a identifié juridiquement Jésus avec le péché et a fait peser sur lui la malédiction encourue par le péché » et renvoyait à *Ga* 3, 13 et à *Rm* 8, 3 s. La 3^e^ édition revue a supprimé ce dernier renvoi.

37. *Der Brief des Paulus an die Römer*, p. 383 ; 3^e^ éd., 1925, p. 384.

38. *Op. cit.* 494, n. 3 ou II, p. 24, n. 2.

39. Selon l'opposition classique chez les Pères entre la première venue du Christ comme rédempteur et la seconde comme juge, opposition que rappelle l'oraison de la vigile de Noël, où nous demandons : « ut Unigenitum tuum, quem *redemptorem* laeti suscipimus, venientem quoque *iudicem* securi videamus ». Cfr S. Grégoire dans l'homélie lue au Bréviaire du 3^e^ dimanche de l'Avent : « Sicut Elias secundum Domini adventum praeveniet, ita Ioannes praevenit

Jean, exception précieuse qui va nous aider à saisir exactement le sens que prend cette terminologie quand elle est appliquée à la rédemption.

Saint Jean, en effet, connaît l'emploi normal de cette terminologie, par exemple, quand il parle du Christ qui « n'est pas venu pour condamner (κρίνω) le monde, mais pour le sauver », tandis que « celui qui rejette ses paroles a son juge (τόν κρίνοντα αὐτον)», car « la parole que j'ai fait entendre, voilà qui le jugera (κρινεῖ) au dernier jour » (12, 47-48). Mais, à côté de cet emploi normal, à deux reprises au moins (12, 31 et 16, 11), les termes de κρίσις et de κρίνειν « jugement » et « juger » au sens habituel de « condamnation » et de « condamner », désignent sans équivoque possible un « jugement » ou une « condamnation » distincts de celui des derniers jours : ce « jugement » a lieu « dès maintenant » (νῦν), sans que l'on doive attendre davantage : « C'est maintenant le jugement de ce monde » (12, 31) ; « le prince de ce monde est condamné » (litt. « est jugé », κέκριται, au parfait). Bien plus, ce « jugement » ou cette « condamnation » coïncide avec le moment où le Christ a été « élevé de terre » : « C'est maintenant le jugement de ce monde ; maintenant le prince de ce monde va être jeté bas et moi, élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi » (12, 31-32).

Or ces textes ne souffrent aucune ambiguïté. Saint Jean explique en clair qui juge, qui est jugé et en quoi consiste le jugement. Le juge est le Christ « à qui le Père a remis tout jugement » (*Jn* 5, 22). Celui qui est jugé ou condamné, ce n'est certes pas le Christ, mais « ce monde » et Satan « prince de ce monde » dont la domination s'exerçait jusque là sur l'humanité entière. Et nous apprenons enfin en quoi consiste ce jugement ou cette condamnation : Satan, prince de ce monde, est « jeté bas » ou bien « jeté dehors »[40], tandis que le Christ, « élevé de terre », selon le double sens que Jean donne à ce terme : « élevé en croix » et « glorifié », « attirera tout à soi » (*Jn* 12, 31-32).

La victoire de Dieu et de son Christ sur les forces du mal est donc exprimée en terme de « jugement » et de « condamnation »[41]. C'est que l'évangéliste entend affirmer qu'au Calvaire, dans la mort et la résurrection du Christ, — constituant une telle unité qu'on peut les exprimer par un seul terme ὑψοῦν ou bien

---

primum ; sicut ille (Elias) praecursor venturus est *iudicis*, ita iste (Ioannes Baptista) praecursor factus est *redemptoris* ». — Sur cette opposition dans le vocabulaire, voir *Justification, jugement, rédemption*, dans *Littérature et théologie pauliniennes* (Recherches bibliques, V, 1960), p. 166-184.

40. Selon qu'on admet la leçon de Θ, vet. lat., sys, adoptée par la *Bible de Jérusalem* : ἐκβληθήσεται κάτω ou bien la leçon commune : ἐκβληθήσεται ἔξω.

41. Pour nous, « juger » ou « condamner » est une opération de l'esprit, une déclaration ; pour la Bible, « juger » est une action de force, une exécution ; le juge est l'homme fort, le « *šofeṭ* » des Carthaginois ; les « juges » d'Israël sont des « sauveurs » (cfr *Jg* 2, 16-18).

δοξάζειν [42] — s'accomplit le grand jugement eschatologique annoncé si souvent par les prophètes, où Israël devait obtenir le salut, la délivrance, la rédemption, par l'anéantissement de ses ennemis ; la représentation est familière à la Bible et toute naturelle d'ailleurs pour qui conçoit la rédemption future, messianique et eschatologique, comme un « nouvel Exode », exactement comme le retour de l'exil avait été, lui aussi, annoncé par les prophètes comme un « second Exode », une seconde libération de la servitude égyptienne, ainsi que le rappelle la liturgie de l'Avent : « Dans le désert, préparez une route pour Yahvé ; tracez droit dans la steppe un chemin pour notre Dieu » (*Is* 40, 3). En effet, dès *Gn* 15, 14, les événements de l'Exode qui ont permis la libération d'Israël, sa première « rédemption », sont annoncés à Abraham comme un « jugement de Dieu » : « Yahvé dit à Abraham : Sache bien que tes descendants seront des étrangers dans un pays qui ne sera pas le leur. Ils y seront esclaves. On les opprimera durant 400 ans. Mais moi, je jugerai (κρινῶ ἐγώ, traduisant l'hébreu *dîn*) le peuple auquel ils auront été asservis et ils sortiront ensuite avec de grands biens » [43]. Tel est le « jugement » qui s'accomplit au calvaire contre Satan.

Nul ne s'étonnera que la même représentation commande les visions de l'Apocalypse, telle celle du chapitre XIX décrivant « le premier combat eschatologique [44] » : « Alors je vis le ciel ouvert et voici un cheval blanc [45] ; celui qui le monte s'appelle fidèle et vrai » : autrement dit, il accomplit les promesses de Yahvé en accomplissant son dessein salvifique ; selon le mot de saint Paul, « toutes les promesses de Dieu ont leur oui en lui » (*2 Co* 1, 20). Quant à son activité, elle est décrite à l'aide de la formule biblique classique pour désigner précisément le jugement eschatologique de Dieu, par exemple dans les Psaumes : « Et il juge avec justice » (*Ps* 9, 9 ; 96, 13 ; 98, 9), où les mots « avec justice » (ἐν δικαιοσύνῃ) soulignent l'aspect salvifique de ce jugement [46], formule utilisée par saint Paul dans le discours de l'Aréopage pour définir le rôle du Christ à la parousie [47] : « Dieu a fixé un jour pour juger avec justice l'univers par un homme qu'il y a destiné, offrant à tous une garantie en le ressuscitant des morts » (*Ac* 17, 31). Mais, à cette formule biblique l'Apocalypse ajoute un second verbe : « Il juge avec justice *et fait la guerre* » (καὶ πολεμεῖ). L'auteur veut nous expliquer que ce « juge » est en fait un « guerrier », que ce « jugement » est en réalité un « combat victorieux ». La description continue au v. 14 : « Les armées du ciel le suivaient sur des chevaux blancs, vêtues de lin d'une blancheur parfaite. De sa bouche sort une épée acérée pour en frapper les païens (les ennemis d'Israël) ; c'est lui qui les mènera avec un sceptre de fer ; c'est

42. Les deux verbes utilisés dans la catéchèse primitive pour désigner la résurrection du Christ (cfr *Ac* 2, 33 et 3, 13) désignaient l'un et l'autre dans la Septante (*Is* 52, 13) la glorification du serviteur de Yahvé.

43. L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, p. 148-151 montre comment s'est produite la contamination des deux représentations du « roi messianique » et du « juge eschatologique ». Il faut sans doute remonter plus haut encore, jusqu'au thème du « *rîb* » si répandu dans les anciennes littératures de l'Orient. Voir en dernier lieu J. Harvey, *Le « Rîb-Pattern », réquisitoire prophétique dans la rupture de l'alliance*, dans *Biblica* 43 (1962) 172-196. Le P. Harvey résume ainsi la « déclaration de guerre » de Tukulti-Ninurta à Kaštiliaš : « le combat est un procès où Tukulti Ninurta sera à la fois plaignant et maître » (p. 182).

44. Sous-titre de la *Bible de Jérusalem*.

45. « Couleur qui symbolise la victoire » (*Bible de Jérusalem*).

46. Il s'agit bien d'un jugement de condamnation, mais salvifique pour Israël ; à preuve l'usage de la formule dans les passages cités. Cfr *Verbum Domini*, 25 (1947), p. 140 s.

47. C'est-à-dire au terme de l'histoire du salut. On comparera utilement avec *1 Co* 15, 25-28 cité plus bas, p. 578.

lui qui foule dans la cuve le vin de l'ardente colère de Dieu »[48]. L'auteur évoque en termes fort clairs le mystérieux personnage que jadis le prophète contemplait revenant d'Edom et de Boçra — le pays des ennemis héréditaires d'Israël — empourpré de leur sang et accomplissant ainsi la « rédemption » de son peuple (*Is* 63, 1-6). Loin de s'exclure, les deux terminologies du « jugement » et de la « guerre » s'expliquent l'une l'autre : « il juge avec justice et fait la guerre » !

Or une telle représentation n'est aucunement propre aux écrits johanniques. On la retrouve, à la lettre, avec une autre terminologie, chez saint Paul, par exemple en *1 Co* 15, 22-28, où il décrit l'ensemble de l'histoire du salut comme une lutte victorieuse de Dieu par son Christ contre les « Puissances », lutte inaugurée à la mort et à la résurrection du Christ et s'achevant à la parousie avec notre propre résurrection, quand « le Fils remettra le royaume à son Père, après avoir réduit à l'impuissance (ὅταν καταργήσῃ) toute Principauté, Domination et Puissance, le dernier ennemi réduit à l'impuissance (καταργεῖται) étant la Mort » (v. 24 et 26). On aura noté l'emploi répété du verbe καταργεῖν, celui-là même que saint Cyrille d'Alexandrie substituait au κατακρίνειν de *Rm* 8, 3, estimant qu'il en exprimait très exactement la signification.

Ces divers rapprochements permettent de mieux comprendre ce que l'Apôtre a voulu affirmer en parlant de la « condamnation » que Dieu a portée par le Christ contre le péché. A son habitude saint Paul souligne, plus que ne fait saint Jean, l'initiative du Père[49]. D'autre part, le Péché personnifié (ἡ Ἁμαρτία) remplace le « prince de ce monde », de même que dans les chapitres précédents Paul avait dit du Péché ce que l'A.T. disait du diable : à savoir, en *Rm* 5, 12, que « par le péché la mort était entrée dans le monde », comme la Sagesse (2, 24) disait qu'elle était « entrée dans le monde par l'envie du diable »[50] ; et en *Rm* 7, 11, que « le péché, utilisant le précepte avait séduit l'homme et par son moyen l'avait tué », recourant au terme même dont la Genèse avait usé en parlant du serpent qui avait « séduit » la femme[51].

L'emploi de κατέκρινεν en *Rm* 8, 3 trouve ainsi au moins une première justification. Si saint Paul a parlé d'une « condamnation » portée par Dieu contre le péché, c'est tout simplement parce qu'il s'est inspiré d'une représentation familière tant à l'A.T. qu'au Nouveau. Cependant on peut aller plus loin et se demander pourquoi ici, et ici seulement, l'Apôtre a utilisé une terminologie différente de celle dont il use habituellement, et notamment dont il avait usé en

---

48. Selon l'image ' traditionnelle ' du prophétisme « pour symboliser l'extermination par Dieu des ennemis de son peuple, au Grand Jour de sa colère » (*Bible de Jérusalem*, à propos de *Ap* 19, 15).

49. De même que chez Paul la résurrection est représentée comme l'œuvre du Père (v.g. *Rm* 4, 24-25 ; 6, 4 ; 8, 11, etc.), tandis que selon saint Jean le Christ se ressuscite lui-même (v.g. 10, 11. 15. 17. 18, etc.).

50. Bien plus, la formule « entrer dans le monde » n'apparaît pas ailleurs dans la Bible, sinon en *Sg* 14, 14, qui traite également de l'origine du péché.

51. Paul emploie le composé ἐξαπατᾶν (au lieu de ἀπατᾶν de la Septante en *Gn* 3, 13), celui-là même auquel il recourt quand il évoque la tentation d'Eve en *2 Co* 11, 3.

1 Co 15, 22-28, autrement dit pourquoi ici, et ici seulement, il a recouru au verbe κατακρίνειν et non plus au verbe καταργεῖν.

Sans doute, l'allusion du v. 1 à la « condamnation », au κατάκριμα qui pesait sur l'humanité (*Rm* 5, 16) et dont le Christ nous a délivrés (*Rm* 7, 24), aurait pu à elle seule suggérer à Paul l'idée du grand jugement eschatologique ; celle-ci restera de fait présente à sa pensée tout au long du chap. VIII, où à plusieurs reprises est évoqué l'achèvement de l'histoire du salut avec la résurrection des corps à la parousie (vv. 11, 17, 18-25, 28-30) ; elle apparaîtra de nouveau explicitement à la fin : « Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? ... Qui se fera l'accusateur de ceux que Dieu a élus ? » (v. 31-32) [52].

Mais le recours à la terminologie du « jugement » en *Rm* 8, 3 pourrait trouver une justification plus adéquate, dans le passage d'Ezéchiel qui nous a permis d'expliquer la formule du v. 2 : « la loi de l'Esprit de la vie ». En effet, l'oracle d'Ezéchiel annonçant le don de l'Esprit se trouve au chapitre 36 du livre. Il est commenté, comme nous l'avons vu, au chapitre 37 par la vision des « ossements desséchés » et l'annonce répétée du rassemblement des enfants d'Israël : « David, mon serviteur, sera leur prince à jamais. Je conclurai avec eux une alliance pacifique ; ce sera avec eux une alliance éternelle. Je serai leur Dieu et ils seront mon peuple. Et les nations sauront que je suis Yahvé qui sanctifie Israël, lorsque mon sanctuaire sera parmi eux à jamais » (*Ez 37, 27-28*).

Or ces deux chapitres prédisant le retour d'Israël en sa terre, tout entiers centrés sur le don de l'Esprit, sont, en fait, dans le contexte actuel du livre, celui de saint Paul et donc le seul qui nous intéresse, encadrés par deux oracles annonçant le châtiment des ennemis d'Israël. Le chapitre 35, « étroitement lié au suivant », comme le remarquent les commentateurs [53], décrit le futur châtiment d'Edom ; les chapitres 38-39, à leur tour, décrivent le « combat eschatologique » par excellence, contre Gog, roi de Magog, avec la victoire finale de Yahvé, le tout préludant à la description du royaume messianique sous la forme du nouveau temple symbolique et de son culte (chap. 40-48).

---

52. L'emploi du composé κατακρίνειν au lieu du simple κρίνειν qui est le terme normal de l'A.T. grec et celui de saint Jean, paraît précisément s'expliquer par le κατάκριμα initial de *Rm* 8, 1 qui lui-même reprend celui de *Rm* 5, 16 (où il provient du jeu de mot avec κρίμα : cfr *Rm* 2, 1 ; 14, 23) ; comme à son tour le κατέκρινεν du v. 3 a entraîné le ὁ κατακρινῶν (au futur) de *Rm* 8, 34 dans la citation d'Isaïe, alors que la Septante emploie le verbe simple : ὁ κρινόμενος. Les rares emplois du verbe composé dans l'A.T. sont tous profanes : il s'agit d'une condamnation devant des tribunaux civils, v.g. celle portée par le roi Assuérus contre la reine Vasthi (*Est* 2, 1) ou par Nabuchodonosor (*Dn* 4, 34 *a* selon la Septante) ou par le peuple contre Suzanne (*Dn* 13, 41. 48 et 53). En *Si* 43, 10 il faut lire en deux mots κατὰ κρίμα.

53. Ainsi L. Dennefeld dans *La Sainte Bible* de Pirot-Clamer, p. 579.

Il n'est sans doute pas fortuit qu'Ezéchiel décrive soit le châtiment d'Edom, soit la défaite de Gog en termes explicites comme un « jugement de Yahvé ». D'abord au ch. 35, à propos du châtiment d'Edom, voici ce qu'on peut lire : « Eh bien !, par ma vie, oracle du Seigneur Yahvé, j'agirai avec colère et fureur comme tu as agi dans ta haine contre eux (contre mon peuple Israël) et je me ferai connaître à leur sujet quand je te jugerai (ἡνίκα ἂν κρίνω σε ; hébreu « *šafaṭ* ») et tu sauras que je suis Yahvé » [54].

Puis au chapitre 38, à propos de la défaite de Gog : « Je le jugerai (κρινῶ αὐτον ; hébreu : « *šafaṭ* ») par la peste (grec : par la mort) et le sang, et je ferai tomber une pluie torrentielle, des grelons, du feu et du soufre (on reconnaît le châtiment même de Sodome et Gomorrhe devenu le type des châtiments eschatologiques)... Je manifesterai ma grandeur et ma sainteté et je me ferai connaître aux yeux de nations nombreuses, et on saura que je suis Yahvé » (*Ez* 38, 22-23) [55].

Enfin au chapitre 39, au terme de cette longue description, l'affirmation est reprise une nouvelle fois en guise de conclusion à tout l'oracle : « Ainsi je manifesterai ma gloire aux nations, et toutes les nations verront mon jugement (τὴν κρίσιν μου ; hébreu : « *mišpaṭ* ») que j'exécuterai (contre Gog) et ma main que je mettrai sur eux. Et la maison d'Israël saura que je suis Yahvé, glorieux, à partir de ce jour et désormais » (*Ez* 39, 21-22) [56].

Ainsi l'oracle d'Ezéchiel sur le don de l'Esprit, auquel Paul se référait quand il parlait de « la loi de l'Esprit de la vie », se trouve lié, chez Ezéchiel, au moins par le contexte, à cette représentation, familière à la Bible, du salut d'Israël obtenu par un « jugement » divin eschatologique, plus exactement, dans le cas de Gog, par un combat contre les ennemis d'Israël, combat représenté à son tour comme un « jugement », une « condamnation » portée par Dieu lui-même contre ces mêmes ennemis. N'était-ce pas suffisant pour évoquer à la pensée de Paul une telle représentation ?

Mais il y a plus. Ce que suggère déjà le contexte actuel, le dernier verset du chapitre 39 l'exprime en toutes lettres : la victoire définitive d'Israël contre ses ennemis, en l'occurrence contre Gog qui semble bien la personnification de toutes les forces du mal, est explicitement et formellement rattachée au don de l'Esprit accordé à Israël : « Et je ne leur cacherai plus ma face parce que je répandrai — ou, comme traduit le P. Vaccari, « parce que j'aurai répandu » — mon Esprit sur la maison d'Israël, oracle du Seigneur Yahvé ! » (*Ez* 39, 29) [57].

---

54. La *Bible de Jérusalem* traduit « ad sensum » : « je te châtierai ».
55. Ici également : « je le châtierai ».
56. Par contre, ici le terme technique de « jugement » est maintenu : « ils verront mon jugement quand je l'exécuterai ».
57. De façon fort étrange, et en tout cas exceptionnelle, la Septante a traduit ici l'hébreu *ruaḥ* par θυμόν : Dieu promet de ne plus cacher sa face « parce qu'*il a répandu sa colère* sur la maison d'Israël », comme en compensation (ἀνθ' οὗ). La même traduction se retrouve seulement en *Za* 6, 8 et *Is* 59, 19 où il s'agit de l'esprit ou du souffle de Yahvé ; en *Jb* 15, 13 et *Pr* 20, 2 ; 29, 11, il est question de la colère de l'homme.

La conclusion paraît obvie. Rm 8, 3 est le seul passage des épîtres pauliniennes où l'œuvre rédemptrice de Dieu par son Christ soit exprimée à l'aide d'un verbe emprunté à la terminologie du « jugement » ; c'est aussi le passage des épîtres où cette même œuvre rédemptrice est le plus clairement rattachée à l'effusion de l'Esprit prédite par Ezéchiel. S'il est vrai que Paul avait présent à la pensée ce dernier oracle d'Ezéchiel, comme nous avons tenté de le montrer dans la première partie de cette conférence, il n'est pas étonnant qu'ici, et ici seulement, il ait décrit la rédemption comme un « jugement » de Dieu contre Satan, comme la « condamnation » portée par Dieu le Péché personnifié.

On discerne quelle erreur commettait un exégète comme H. J. Holtzmann, — un maître qui eut d'innombrables disciples, — pour qui toute explication de la rédemption par le don de l'Esprit manifeste une intrusion de la mystique hellénistique dans une conception purement juive [58]. Rien, au contraire, de plus normal, étant données les catégories de l'A.T., qu'une terminologie juridique (condamnation) avec une conception mystique (don de l'Esprit) !

Nous avons constaté que cette même représentation était également familière tant au IV^e^ évangile qu'à l'Apocalypse. Ne serait-ce pas parce que saint Jean rattache très étroitement, lui aussi, la rédemption au don de l'Esprit ? Dès le début de l'Evangile, Jean-Baptiste définit le Christ comme « l'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde », et cela parce qu'il a vu « le Saint-Esprit descendre et reposer sur lui » (*Jn* 1, 29 et 32). C'était déjà suggérer qu'il « ôtera le péché du monde » précisément en communiquant l'Esprit, « en baptisant dans l'Esprit », comme il est dit formellement au verset suivant (v. 33) [59], et comme saint Jean le rappellera avec insistance au cours de son évangile : à l'occasion du dialogue avec la Samaritaine au puits de Jacob (*Jn* 4, 1 ss) [60], plus clairement lors de la fête des tabernacles (*Jn* 7, 37-39), mais surtout quand l'évangéliste décrira la mort du Christ dans un acte de suprême liberté où l'amour atteint sa « consommation » [61] et où le Christ en croix « livre l'Esprit » (παρέδωκεν τὸ πνεῦμα), insinuant pour le moins par cette expression tout à fait inaccoutumée que « le dernier soupir de Jésus prélude à cette effu-

58. H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der ntl. Theologie*, II, p. 125-131. On notera que l'Index de ces deux gros volumes se limite aux citations du N.T. Dans tout l'ouvrage l'A.T. n'est guère utilisé.

59. Cfr D. Mollat dans la *Bible de Jérusalem*, à propos de *Jn* 1, 33.

60. Sur le symbolisme du puits dans le Judaïsme, voir l'article récent de A. Jaubert : *La symbolique du puits de Jacob. Jean 4, 12*, dans *L'homme devant Dieu*. Mélanges Henri de Lubac, I, p. 63-73. Pour le « Document sadocite » ou « Ecrit de Damas », « le puits, c'est la loi » (*CD* 6, 2-4 ; cfr 3, 12-17).

61. Le τετέλεσται de *Jn* 19, 30 répond très vraisemblablement au εἰς τέλος de *Jn* 13, 1. Cfr C. Spicq, *Agapè dans le N.T. Analyse des textes*, III, p. 144.

sion de l'Esprit », à ce « baptême dans l'Esprit Saint » annoncé au début de l'Evangile [62]. Et, de fait, du côté transpercé de Jésus saint Jean voit sortir non seulement du sang, mais de l'eau, « symbole johannique de l'Esprit », comme jadis le prophète Zacharie, que l'Evangéliste a soin de citer, après la mort mystérieuse de « celui qu'ils ont transpercé » (*Za* 12, 10), contemplait « une source ouverte à la maison de David et aux habitants de Jérusalem, pour le péché et l'impureté » (*Za* 13, 1), Enfin, au soir de Pâques, Jésus communiquera l'Esprit à ses apôtres et ceux-ci le recevront précisément pour pouvoir « remettre les péchés » [63], c'est-à-dire communiquer à leur tour le don de l'Esprit (*Jn* 20, 21-22).

IV. — La mission du Christ et l'accomplissement de la loi par les chrétiens

L'examen des vv. 2 et 3 du chap. 8 de l'épître aux Romains nous a montré surabondamment que, si le Nouveau Testament est la clef de l'Ancien — « Vetus Testamentum in Novo patet » —, il n'est pas moins vrai d'affirmer que l'Ancien Testament fournit la clef de maints passages obscurs du Nouveau. Complétons la démonstration en étudiant le v. 4 qui forme un tout avec les deux précédents et décrit le but que Dieu s'est proposé par la mission rédemptrice de son Fils.

A plus d'un exégète moderne la façon dont Paul présente cette mission ne semble pas moins étrange que les expressions des versets précédents. Selon le sens obvie des termes, Paul lui assigne comme but de permettre aux chrétiens l'observation de la loi, de cette loi dont Paul vient de montrer que le chrétien est affranchi ! Qui ne voit la contradiction manifeste ? Nous avons déjà cité les mots de Fr. J. Leenhardt : « Paul ne saurait donner comme but à la mission du Christ l'accomplissement des commandements de la loi, alors qu'il vient de démontrer que le chrétien est mort à la loi [64] ». Et le P. Benoit en 1938 ne s'exprimait pas autrement, tout en introduisant certaines distinctions nécessaires. La page en question pose admirablement le problème :

---

62. Cfr D. Mollat, à propos de *Jn* 19, 30 dans la *Bible de Jérusalem.*

63. On sait que les formules « remettre et retenir », « lier et délier », se rattachent à l'usage sémitique « d'exprimer la totalité par l'opposition des contraires » : le Christ donne à ses apôtres, et par eux à son Eglise, le « plein pouvoir » sur le péché. Voir G. Lambert, *Lier-délier. L'expression de la totalité par l'opposition des contraires,* dans *Vivre et penser,* 3e série, 1945 (= *Revue biblique,* vol. 52), p. 91-103, article complété et précisé par P. Boccaccio, *I termini contrari come espressione della totalità in ebraico,* dans *Biblica* 33 (1952) 173-190 et A. Massart, *L'emploi, en égyptien, de deux termes opposés pour exprimer la totalité,* dans *Mélanges bibliques en l'honneur de A. Robert,* Paris, 1956, p. 38-46.

64. Fr. J. Leenhardt, *L'épître de saint Paul aux Romains,* p. 117.

« Dans cette épître et surtout à partir du chapitre VII, Paul enseigne et et motive plus fortement que nulle part ailleurs l'élimination de la Loi... Le Christ nous en a délivrés pour nous constituer dans la liberté de l'Esprit. Et voici que le terme de toute cette libération, la fin (ἵνα) de l'œuvre du Christ, c'est que la Loi soit enfin accomplie par les chrétiens ! C'est pour le moins un peu étrange. Assurément les exégètes précisent qu'il ne s'agit que des prescriptions morales de la loi qui valent toujours. Il est bien certain d'autre part que le régime de grâce inauguré par le Christ comporte lui aussi l'obéissance à une loi, l'accomplissement d'œuvres bonnes (*Ep* 2, 10) ; ce n'est pas nous qui le nierons... Mais, si la pensée est légitime en soi, la formulation ne laisse pas de surprendre. Lorsque en 6,15 ss Paul a voulu combattre le danger d'un libertinisme chrétien en insistant sur le caractère de service, d'obéissance que doit garder la vie chrétienne, il l'a fait avec des expressions très fortes — il éprouve même le besoin de s'excuser au v. 19 —, mais il n'a pas songé à ramener devant la conscience de ses lecteurs les δικαιώματα τοῦ νομοῦ » [65].

Aussi le P. Benoit, non sans hésitation d'ailleurs [66], proposait-il une explication toute différente, celle-là même que propose aujourd'hui, sans hésitation, Fr. J. Leenhardt, à savoir : le δικάιωμα τοῦ νομοῦ désignerait « le verdict de mort que portait la loi et que le Christ accomplit » (en le subissant) [67].

Il est incontestable qu'au chap. 6, en parlant de service et d'obéissance, Paul ne mentionne pas les « commandements de la loi » ; mais il le fait très explicitement au chap. 13, quand il déclare que « celui qui aime autrui a, de ce fait, accompli la loi » (νόμον πεπλήρωκεν) ; il songe bien aux commandements (δικαιώματα) de cette loi, qu'il énumère aussitôt après : « En effet, le précepte (τὸ γάρ) : Tu ne commettras pas d'adultère, tu ne voleras pas, tu ne convoiteras pas, et tous les autres préceptes (ici le mot est prononcé : καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή) se résument (sont récapitulés) en cette formule : Tu aimeras ton prochain comme toi-même... La charité est donc la loi dans sa plénitude (πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη) » (*Rm* 13, 8-10). Au reste tel était déjà l'enseignement du Christ : « Tout ce que vous désirez que les autres fassent pour vous, faites-le pour eux : voilà la loi et les prophètes » (*Mt* 7, 12). En ce sens, le Christ n'est pas

65. *Op. cit.*, p. 499 ou II, p. 29.

66. Il s'agissait d'une simple « hypothèse » à laquelle le P. Benoit aurait « renoncé depuis longtemps » (M. E. Boismard, *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre*, p. 125, n. 3). De fait, par exemple dans la *Rev. Bibl.* 71 (1964) 83, n. 7, à propos de l'ouvrage du P. Baum sur *The Jews and the Gospel*, il écrit : « Dans la mesure où le chrétien est uni au Christ glorifié, se trouve ressuscité et assis aux cieux avec lui (*Ep* 2, 6), il n'est plus soumis à aucune loi : l'Esprit lui fait accomplir par la seule force de l'amour le bien que visait la loi (*Rm* 8, 4) ». Mais la nouvelle interprétation du v. 4 n'a pas entraîné l'abandon de celle qu'il proposait pour le v. 3. Dans le *ThWNT*, VI, p. 291 ss (s.v. πληροῦν) G. Delling distingue au contraire fort justement la loi en tant qu'elle prescrit et la loi en tant qu'elle condamne ; selon l'auteur, il s'agit ici du premier aspect et non pas du second.

67. P. Benoit, *op. cit.*, p. 498 ou II, p. 28. Evidemment le P. Benoit a soin d'ajouter aussitôt qu'ainsi le Christ « lui donne une efficacité de salut que la Loi ne pouvait attendre de sa seule force ». Voir également p. 501 (= II, p. 31).

venu « abolir la loi » (καταλῦσαι τὸν νόμον) : il n'est rien venu détruire, mais « accomplir, c'est-à-dire parfaire » [68].

Il s'agit même là d'une préoccupation assez constante chez Paul. Plus il souligne la liberté chrétienne par rapport à la loi ; plus il tient à montrer que sa doctrine, loin de « détruire » la loi, au contraire « l'affermit », la « rend stable » (ἱστάνομεν) (*Rm* 3, 31), utilisant le terme précis dont se servait le pieux Israélite dans la « bénédiction » qui précédait la récitation officielle du « schema », où il demandait à Dieu de « discerner et de comprendre, d'entendre, d'être instruit et d'instruire, de garder, accomplir et *rendre stables* (piel du verbe *qûm*) toutes les paroles de l'instruction de la loi, dans l'amour » [69].

Sans être « sous la loi » (*Rm* 6, 14), le chrétien accomplit en réalité la loi, dont tous les préceptes se ramènent à celui de l'amour ; lui seul en est même capable, parce que « la loi de l'Esprit de la vie » précisément constitue en lui un principe d'opération nouveau qui lui permet d'agir « selon l'esprit et non plus selon la chair » (*Rm* 8, 4) [70].

Or telle était exactement la fin que Jérémie assignait déjà en propres termes au don de la loi intérieure : « Ils n'auront plus à s'instruire mutuellement, se disant l'un à l'autre : Ayez la connaissance de Yahvé ! Mais ils me connaîtront tous, des plus petits aux plus grands, oracle de Yahvé » (*Jr* 31, 34). On sait que pour la Bible, « connaître Dieu », c'est avant tout « accomplir sa volonté », et de fait le verbe *lamad* traduit ici par « s'instruire », signifie proprement : « s'accoutumer à quelque chose » (Zorell), comme on apprend un métier en l'exerçant [71]. Et Ezéchiel déclare plus clairement encore : « Je mettrai mon

---

68. P. Benoit dans la *Bible de Jérusalem*, à propos de *Mt* 5, 17. Le v. 19 montre que Mt entend ici non seulement la loi en tant qu'elle est révélation divine (le Pentateuque), mais aussi la loi en tant qu'elle commande ou interdit (« celui qui violera l'un de ces moindres *préceptes* »).

69. Le Juif « rend stable » les préceptes de la Loi en les observant, et tel semble bien être le sens précis de ἱστάνομεν en *Rm* 3, 31, qui annonce ainsi *Rm* 8, 4 selon un procédé familier à l'Apôtre. Telle était d'ailleurs l'interprétation des anciens, notamment de Chrysostome et d'Augustin : « Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam ? Absit, sed liberum arbitrium statuimus... Sicut *lex non evacuatur sed statuitur per fidem*, quae impetrat gratiam, quâ lex impleatur, ita liberum arbitrium non evacuatur per gratiam, sed statuitur, quia gratia sanat voluntatem, quâ iustitia libere diligatur » (*De Spiritu et littera* 30 [52]). Cfr *Quaestiones in epistulam ad Romanos*, Prima series, 2e éd., Rome, 1962, p. 111-114.

70. Comme le dit fort bien Mgr L. Cerfaux dans *Le Chrétien*, p. 423, n. 4 : « L'Esprit constitue une nouvelle loi, celle de l'unique charité qui renferme tous les préceptes et, en plus et surtout, est une force pour les accomplir. Paul ne dit donc pas simplement que la loi se résume dans le précepte de la charité, mais qu'elle est accomplie parfaitement, chez les chrétiens, par la charité (que l'Esprit seul peut nous donner) ».

71. Aussi le P. Vaccari traduit-il « stimolarsi », et commente : « Mossi dall'interna grazia non avranno tanto bisogno d'impulsi esterni all'osservanza del pacto » (*La Sacra Bibbia*, vol. VI, p. 280 ; éd. en un volume, p. 1430).

Esprit en vous (littéralement : « je donnerai mon Esprit au milieu de vous ») et je ferai que vous marchiez selon mes lois (ἵνα ἐν τοῖς δικαιώμασίν μου πορεύησθε) et que vous observiez mes coutumes » (*Ez* 36, 27). Comment s'étonner après cela que saint Paul, qui, nous l'avons vu, avait ces textes présents à la pensée quand il dictait ces versets à Tertius, ait songé à rappeler un enseignement qui lui était familier et à le faire en ces termes ? Non seulement, pour reprendre les expressions du P. Benoit, « la pensée est légitime », mais « la formulation » ne saurait « surprendre ».

Seulement l'Apôtre ne se contente pas de répéter les oracles anciens. D'abord ce n'est certainement pas un hasard si, au lieu de parler au pluriel de « commandements de la loi » (τὰ δικαιώματα) comme Ezéchiel et comme aussi les Septante en *Jr* 31, 33 : « Je mettrai mes lois » (τοὺς νόμους ; cfr *Hb* 8, 10), il use du singulier : τὸ δικαίωμα, puisque tous les préceptes de la loi se ramènent pour lui à un seul, celui de l'amour [72].

Ensuite Paul assigne bien à la mission du Christ l'accomplissement de ce précepte par le chrétien ; mais il évite d'employer un verbe à l'actif. Il déclare que ce précepte qui comprend la loi dans sa plénitude « est accompli en nous » (ἵνα πληρωθῇ ἐν ἡμῖν) suggérant par là que l'activité du chrétien « animé par l'Esprit » (*Rm* 8, 14) est plus encore une activité du Christ ou de l'Esprit en lui. Comme Paul avait déclaré aux Galates : « Je vis, non ce n'est pas moi qui vis ; c'est le Christ qui vit en moi » (*Ga* 2, 20), tout chrétien digne de ce nom peut et doit dire : « J'aime, non ce n'est plus moi qui aime ; c'est le Christ qui, dans l'Esprit, aime en moi ». Le chrétien, en effet, aime de l'amour même dont Dieu et le Christ nous aiment. C'est cet amour qui « le presse » (συνέχει, *2 Co* 5, 14), proprement « constitue son unité », comme l'esprit fait l'unité du monde, selon la Sagesse (τὸ συνέχον τὰ πάντα, *Sg* 1, 7) [73] ; exactement ce que le Christ demandait à son Père au terme de sa « prière sacerdotale » : « Afin que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux... » (*Jn* 17, 26).

Enfin, non moins à dessein, saint Paul ne parle pas d'observation du précepte (φυλάττειν), mais bien d'un « accomplissement », avec le même verbe πληροῦν employé à propos du précepte de l'amour en *Ga* 5, 14 et *Rm* 13, 19, car ce verbe comporte précisément une « plénitude » que ne suppose point la simple « observation » : le chrétien, et lui seul, « accomplit » le précepte de la loi au sens où l'événement

72. C'est pourquoi la Vulgate traduit : « iustificatio legis », comme elle traduit habituellement δικαιώματα par « iustificationes » : ainsi dans le N.T. : *Lc* 1, 6 ; *Hb* 9, 1 ; *Ap* 19, 8 (et les nombreux « iustificationes » des Psaumes). L'interprétation ici proposée ne comprend donc pas le « singulier » δικαίωμα proprement comme un « collectif », encore moins « un collectif sans portée spéciale » (P. Benoit, *loc. cit.*, p. 499s. ou II, 30).

73. Cfr C. Spicq, *Agapè dans le N.T. Analyse des textes*, II, p. 128-136.

« accomplit » la prophétie et l'antitype « accomplit » le type, c'est-à-dire en le dépassant toujours, au sens où le Christ déclarait qu'il n'était pas venu « abolir » mais « accomplir » (*Mt* 5, 17). Et le dépassement est parfois tel que l'on peut ne pas discerner dans l'événement « l'accomplissement » de la prophétie, comme il est arrivé aux Juifs.

*
* *

L'Ancien Testament éclaire le Nouveau. Mais c'est la révélation du Christ qui a permis à saint Paul de discerner le sens authentique des vieilles prophéties. Les plus pieux d'entre les Juifs, ses contemporains, pensaient qu'en vertu de l'oracle de Jérémie les temps messianiques seraient caractérisés par une observation exemplaire des plus minimes préceptes de la loi [74], y compris ceux que le « docteur de justice » pourrait y ajouter, telle la révélation du calendrier selon lequel il plairait à Dieu que l'on célébrât les fêtes. On sait en tout cas jusqu'où pharisiens et plus encore « sectateurs de la nouvelle alliance » poussaient la minutie de leur casuistique : le sommet de la piété rejoint l'extrême légalisme [75]. Par ailleurs nous avons signalé le rôle qu'attachaient au don de l'Esprit, en vertu principalement de l'oracle d'Ezéchiel, soit le Targum soit les documents de Qumrân [76].

---

74. G. F. Moore, *Judaism* I, p. 271, estime que « indubitablement, selon la croyance commune, au temps messianique la Loi non seulement conserverait toute sa valeur, mais serait mieux étudiée et mieux observée qu'elle ne l'avait jamais été ». C'était ainsi que la plupart interprétaient l'oracle de Jérémie, bien que çà et là certains accents nouveaux se font entendre (cfr W. D. Davies, *Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come*, 1952 (Journal of Biblical Literature Monograph Series, VII).

75. Sur l'importance de la loi à Qumrân, voir par exemple L. Cerfaux, *Le Chrétien*, p. 442-443 note. Cfr aussi *Biblica* 37 (1956) 32-35. Parmi les nombreux passages où apparaît ce « légalisme », il suffira de citer le *Document Sadocite* VI, 18 ; X, 14 - XI, 18 ; etc. Le P. Benoit, rendant compte de l'ouvrage de Gert Jeremias sur le Maître de Justice (*Der Lehrer der Gerechtigkeit*, 1963), résume admirablement à la fois « les ressemblances incontestables et les différences non moins frappantes » entre l'enseignement de Qumrân et celui du N.T. : « Des deux côtés un Prophète et plus qu'un Prophète, qui se sait envoyé par Dieu et mû par son Esprit, qui enseigne avec une autorité absolue, annonce la fin prochaine, radicalise le mal du péché et la gratuité miséricordieuse de Dieu, prêche le jugement immédiat et la voie du salut, fonde une communauté et la conduit avec une sollicitude maternelle. Mais, d'autre part, chez Jésus, l'assurance unique et exorbitante d'agir à la place de Dieu, de pardonner les péchés, d'être en personne le commencement du salut déjà arrivé, de triompher du royaume de Satan, de disposer souverainement de la Loi. Ici est la différence décisive : tout le message du Maître de Justice, si neuf et personnel qu'il soit, *se ramène à enseigner l'accomplissement de la Loi, et le salut par cet accomplissement enfin parfait*, à l'intérieur d'une secte purifiée et gardée de tout contact avec les pécheurs » (*Rev. Bibl.*, 71 (1964) 296).

76. Cfr ci-dessus n. 25. Voir par exemple dans le *Manuel de discipline* III, 7 ; IV, 21 ; VIII, 16 ; IX, 3 ; *Document Sadocite* II, 12 ; V, 11 ; VII, 4 ;

Nul cependant n'avait encore soupçonné que le Saint-Esprit, troisième personne de la Trinité, amour du Père et du Fils, serait lui-même donné aux chrétiens « en guise de loi », selon le mot du cardinal Seripando [77], ou, comme s'exprime saint Thomas, le « Nouveau Testament », la « nouvelle alliance » consisterait dans l'*infusio Spiritus Sancti* [78]. Il fallait pour cela la révélation chrétienne et sans doute l'événement de la Pentecôte.

Mais l'on voit en même temps que si l'événement éclaire la prophétie et seul permet de la comprendre pleinement (cfr *Jn* 14, 29), la prophétie, elle aussi, ne laisse pas d'éclairer l'événement. Comment s'étonner qu'elle éclaire également les textes qui nous en parlent ? Si saint Paul passe pour un auteur difficile, c'est peut-être en partie parce que nous n'essayons pas assez de le comprendre, comme il se devrait pourtant en bonne méthode, en fonction de ses catégories à lui et non pas des nôtres, autrement dit à la lumière de l'Ancien Testament.

Roma (204)
25 Via della Pilotta

ST. LYONNET, S.J.,
professeur à l'Institut Biblique Pontifical

---

et surtout peut-être *Hymnes* XVI, 11-12, ainsi que le *Rituel des bénédictions*, notamment celle du « prince de la congrégation » qui demande à Dieu de lui communiquer les dons du Saint-Esprit selon *Is* 11, 1-5 (Barthélemy-Milik, *Discoveries of the Judaean Desert*, I, p. 128, col. I, lignes 20-26. Pour le Targum palestinien le don de l'Esprit est le signe des temps messianiques ; ainsi la Tg Jer I sur Ex 33, 16 : « Et maintenant, comment connaîtra-t-on que j'ai trouvé grâce devant toi, moi et ton peuple, sinon quand ta šekinah conversera avec nous ? Et des signes distinctifs seront accomplis pour nous, quand tu ôteras l'esprit de prophétie des nations et parleras *par le saint Esprit* à moi et à ton peuple, par quoi nous serons différenciés de toutes les nations qui sont sur la face de la terre ». Il faut rapprocher le passage de Tg Jer I sur Nomb 7, 89. Tandis qu'on lit dans l'hébreu : « Quand Moïse pénétrait dans la tente de réunion pour parler avec lui (à savoir : Dieu, le κύριος de la Septante), il entendait la voix qui lui parlait au-dessus du propitiatoire... », le Targum introduit la mention de l'Esprit : « ... il entendait *la voix de l'Esprit* qui conversait avec lui descendant des cieux au-dessus du propitiatoire » (on comprend plus aisément l'assertion de Paul en *2 Co* 3, 17 : « Le Seigneur, c'est l'Esprit »). Je dois ces derniers renseignements à une thèse de publication prochaine sur le Targum et le N.T. par le P. McNamara.

77. Cardinal Seripando, *In D. Pauli epistolas ad Romanos et ad Galatas*, Naples, 1601, p. 122, à propos de *Rm* 8, 2 : « Haec lex Spiritus vitae est Dei Spiritus, quem humana mens legis vice accepit ».

78. *Super epistolam ad Hebraeos lectura*, Cap. 8, lect. 2, commentant la citation de *Jr* 31, 33 : « Et hoc modo datum est Novum Testamentum quia consistit in infusione Spiritus Sancti qui interius instruit ... et ad bene operandum inclinat affectum » éd. R. Cai, Marietti, 1953, n° 404. Cfr S. Augustin, *De Spiritu et littera* 21 (36) : à propos du même texte de Jérémie : « Quid sunt autem leges Dei (au pluriel avec la Septante) ab ipso Deo scriptae in cordibus, nisi *ipsa praesentia Spiritus sancti*, qui est digitus Dei, quo praesente diffunditur caritas in cordibus nostris, quae plenitudo legis est et finis praecepti ? » (*PL*, 44, 222 ; *CSEL*, 60, 189).