NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

108 N° 5 1986

# Pour une nouvelle évangélisation. L'emprise universelle de la justice de Dieu selon l'épître aux Romains 1,18-2,29

René LAFONTAINE (s.j.)

p. 641 - 665

https://www.nrt.be/en/articles/pour-une-nouvelle-evangelisation-l-emprise-universelle-de-la-justice-de-dieu-selon-l-epitre-aux-romains-1-18-2-29-278

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

# Pour une nouvelle évangélisation

L'EMPRISE UNIVERSELLE DE LA JUSTICE DE DIEU
SELON L'ÉPÎTRE AUX ROMAINS 1, 18 - 2, 29

Dans des pays de très longue tradition chrétienne comme ceux d'Europe, l'exigence d'un nouvel élan missionnaire s'impose avec de plus en plus de force. C'est ainsi que l'évêque de Rome mobilise ses frères dans l'épiscopat afin de promouvoir « ensemble une nouvelle évangélisation ». Aux transformations profondes et complexes d'ordre culturel, politique, éthique et spirituel qui ont fini par donner au tissu social européen une configuration nouvelle, doit correspondre une « nouvelle qualité d'évangélisation, où l'on puisse reformuler pour l'homme contemporain, de manière convaincante, le message impérissable du salut » [1].

Dans ce contexte, le chrétien d'aujourd'hui doit toujours se remettre à l'école de l'Apôtre des païens. Paul de Tarse ne s'est pas contenté de fonder des communautés nouvelles, mais il prétendait également assurer une nouvelle évangélisation auprès d'Eglises déjà établies comme celle de Rome. Par l'envergure de sa compréhension de l'histoire à la lumière de la dialectique du juif et du païen, par l'approfondissement de la justification en Jésus-Christ, l'Epître aux Romains demeure un stimulant et un modèle d'évangélisation renouvelée.

Ces pages proposent une relecture des premiers chapitres bouleversants de cette somme théologique de Paul. Ceux-ci peuvent nous aider de manière incomparable à reconnaître le lieu à partir duquel s'engendre une reprise de parole missionnaire. Etant donné la complexité de notre culture contemporaine, il est en effet crucial de bien situer le point de départ de toute évangélisation. Dans sa catéchèse, Paul ne cède

1. JEAN-PAUL II, *Ensemble pour une nouvelle évangélisation.* Lettre aux présidents des Conférences épiscopales d'Europe, dans *Doc. Cath.* 83 (1986) 183-184 ; sur le thème de la « nouvelle évangélisation », voir également *La Nouvelle Evangélisation,* dans *Lumen Vitae* 41 (1986) n° 1.

ni à la tentation de confiner le chrétien dans le cercle étroit de sa culture juive ou païenne, ni à la présomption de l'affronter sans armes aux puissances du monde. A ses yeux, le chrétien découvre la grâce justifiante de son baptême en Jésus-Christ dans le contexte dramatique de l'affrontement de toute l'humanité à l'emprise universelle et très active de la justice de Dieu.

Dès le début de cette lettre, l'Apôtre des païens s'adresse à ses destinataires romains en précisant la thèse centrale de sa doctrine : « Je ne rougis pas de l'Evangile : il est force de Dieu pour le salut de tout croyant, du juif d'abord, puis du grec. Car en lui la justice de Dieu se révèle de foi en foi ; comme il est écrit : ' Le juste par la foi vivra ' » (*1*, 16-17). Paul traitera donc de la justification divine de tout homme par la foi en Jésus-Christ. Mais paradoxalement, les chapitres suivants feront d'abord abstraction de la plupart des thèmes annoncés dans l'adresse. En *1*, 18 - *3*, 20, il ne sera pas encore question du salut en Jésus-Christ, ni de la foi qui l'accueille, mais au contraire de la déchéance religieuse et humaine de tout homme, juif ou grec, « soumis au péché » (*3*, 9-20).

Un seul thème demeure présent dans cette description de l'humanité qui n'a pas encore accueilli le Christ Jésus, celui de la justice de Dieu confrontée à l'injustice des hommes. Par ce biais, Paul nous aide à comprendre comment tout homme est en attente du salut en Jésus-Christ, non point d'abord parce qu'il en éprouve consciemment le besoin, mais parce qu'à travers sa recherche (*2*, 7) et ses fourvoiements (*1*, 22), il demeure toujours sous l'emprise de la justice de Dieu. Comment Dieu mène-t-il celui qui se détourne de lui ? Justice de Dieu : vindicative ou salvatrice ? Et comment déceler, au cœur des diverses cultures humaines, l'emprise inaltérable de cette justice divine ?

S'il est certain que Paul la découvre pleinement révélée et exercée par l'Evangile, il tente cependant de nous montrer ici (*1*, 18 - *2*, 29) qu'abstraction faite de la personne de Jésus-Christ, Dieu a toujours déjà mené le juif et les nations païennes selon une norme unique et universelle de sa justice éternelle (*2*, 4-12). S'il n'en était pas ainsi, l'histoire juive et la sagesse païenne ne seraient pas acheminées vers Jésus-Christ, ou encore le seul Evangile de la justification par la foi n'aurait pas une portée universelle et donc divine. Dans l'analyse du chapitre 2, nous découvrirons cette norme universelle de l'agir justicier de Dieu, toujours déjà manifestée à tous « avant » le Christ, et jamais périmée depuis sa venue (*2*, 6-16). Mais auparavant, l'Apôtre nous entraîne dans une description de l'humanité révoltée contre Dieu (*1*, 18-32). Ce tableau livrera matière à

**un débat consacré au jugement de Dieu (*2*, 1 - *3*, 20).**

## I.- La colère de Dieu manifeste le syndrome de la révolte humaine contre l'ordre de la création : 1, 18-32

L'argumentation de l'Epître aux Romains place immédiatement le lecteur au bord de l'abîme vertigineux de la déchéance de l'humanité soumise à la colère de Dieu. L'interprétation de cette vision tient en deux propositions fondamentales : les hommes sont inexcusables de s'être livrés à l'idolâtrie, car Dieu s'est manifesté à eux par l'œuvre de sa création ; aussi Dieu les a-t-il lui-même livrés par sa colère aux conséquences humaines de cette idolâtrie, plus précisément à l'inversion sexuelle caractérisée par l'homosexualité, et à toute forme d'injustice, détaillée dans un impressionnant catalogue de vices.

Avant d'analyser ce chapitre, cherchons différents angles d'approche de cette réalité. De quels hommes s'agit-il ? Sous quel biais leurs actes sont-ils abordés ? Que signifie la colère de Dieu et comment se manifeste-t-elle ?

### 1. QUI EST SOUS LA COLÈRE ET À QUEL TITRE ?

a. « Car elle est révélée la colère de Dieu venant du ciel contre toute impiété et injustice *d'hommes* qui capturent la vérité dans l'injustice » (*1,* 18). Beaucoup d'exégètes [2] ont cru devoir lever l'indétermination dans laquelle ce premier verset laisse ceux qui sont l'objet de la colère divine. Ces hommes ne doivent-ils pas être identifiés comme païens, puisque à l'instar du livre de la Sagesse Paul fustige ici les péchés spécifiques des nations étrangères à Israël ? Il nous semble pourtant préférable de respecter cette indétermination, d'autant que la description suivante ne distinguera pas explicitement le païen du juif. L'Ecriture atteste, par ailleurs, le fait que le peuple élu a été souvent mis en demeure de se garder de l'idolâtrie, de l'homosexualité et de toute injustice sociale. En adoptant la seconde interprétation, nous étendons donc à toute l'humanité la portée du jugement émis par Paul dans ce chapitre premier. Cette lecture permettra aussi de respecter plus littéralement la transition du chapitre deuxième.

b. La colère de Dieu ne s'insurge pas directement contre les hommes, mais « *contre toute* impiété et injustice . . . ». Est visé le phénomène global de la déchéance religieuse et humaine, à travers ses manifestations les plus typiques et selon l'enchaînement de leur dynamisme

2. Parmi eux récemment U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer,* Zurich, Neukirchener Verlag, 1978, t. I, p. 103-104 ; voir également H. SCHLIER, *Le temps de l'Eglise,* Tournai, Casterman, 1961, p. 42-68.

interne. Désignons l'objet de cette description comme le *syndrome* de la perversion humaine, c'est-à-dire l'ensemble de ses symptômes les plus caractérisés. Paul d'ailleurs ne qualifie pas ici ces comportements comme péchés. Lorsqu'il déclare ces hommes inexcusables, il désigne moins la culpabilité de chaque conscience individuelle, évidemment soumise au jugement secret de Dieu (cf. *2*, 16), que le désordre objectif introduit par ces comportements qui affectent intimement l'homme en lui-même, dans sa relation à Dieu, à son propre corps (*1*, 24), à autrui (*1*, 26-27 et 29-30) et finalement en l'immédiateté spirituelle de son esprit (*1*, 28 et 32). A ce titre, la colère divine tombe sur ces hommes « qui retiennent la vérité captive dans l'injustice » (*1*, 18).

c. Ce réquisitoire de Paul est-il « *partial* » [3] ? A première vue l'Apôtre trace ici une sorte d'épure de la perversion humaine en son paroxysme, sans prendre en compte la fidélité réelle du peuple d'Israël attestée par la paternité d'Abraham (*Rm 4*), ni la capacité d'ouverture de la sagesse païenne « au dieu inconnu » (*Ac 17*, 22 ss). On peut cependant démontrer que Paul n'a pas l'intention de porter un jugement partial, mais bien global sur l'essence objective du péché. En effet, ce premier chapitre de sa lettre aux Romains pose le jalon initial d'une argumentation d'ensemble qui vise à établir l'*universalité absolue* du péché de l'humanité. « Nous avons déjà porté l'accusation selon laquelle juif et grec, tous sont sous le péché, selon qu'il est écrit : ' Il n'existe pas de juste, pas un seul . . . ' » (*3*, 9 ss). Même si tout homme n'a pas formellement commis l'acte d'idolâtrie tel qu'il sera décrit sous les traits du culte égyptien (*1*, 23), même s'il n'a pas cédé à la tentation de l'homosexualité (*1*, 26-27), il demeure « sous le péché », *soumis au régime* de ces formes de péchés. Cette affirmation se trouvait déjà dans l'Ecriture, alléguée par Paul lui-même (*3*, 10-18), mais elle reçoit sa confirmation ultime et son issue salutaire dans le sacrifice du Christ, par lequel s'opère la rédemption de tous les hommes pécheurs (*3*, 21-26). Le tableau de l'humanité dépeint par Paul n'est donc pas « pessimiste ». A la lumière de la croix du Christ, il est simplement réaliste. Davantage, cette description du processus quasi irréversible de la déchéance humaine est secrètement inspirée par « l'espérance contre toute espérance » (*4*, 18) de la Rédemption par le sang de Jésus-Christ (*3*, 21-29).

d. Nous venons de nous référer au terme et au fondement christologique de toute l'argumentation de Paul (*3*, 21-26). Peut-on préciser davantage le rapport entre cette description de la déchéance humaine

3. A.-M. Dubarle, *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Ecriture*, Paris, Cerf, 1976, p. 201.

(*1*, 18-32) et l'espérance chrétienne ? Dès le départ, l'Apôtre prétend appuyer l'autorité de son jugement sur Dieu. Ceci ne signifie pas seulement qu'il reprend à son compte la critique du culte des idoles propre au livre de la Sagesse (*13-14*). Mais il prétend être le témoin d'une manifestation de Dieu au présent, l'*« apocalypse » de sa colère*. La déchéance de l'homme est avant tout perçue par lui comme une théophanie de colère.

Au moment même où il se détourne de Dieu pour se refermer en lui-même, l'homme demeure donc sous l'emprise de Dieu. Quelle emprise ? Celle de la justice de Dieu, manifestée par sa colère. Quelle colère ? Celle du Dieu Saint et Juste qui a horreur du péché de l'homme et qui le lui manifeste « en le livrant » [4] aux conséquences de son péché. L'œuvre de la justice de Dieu se termine-t-elle dans cette expression de colère ? Non, car le Christ, « exposé par Dieu comme victime propitiatoire » pour les péchés des hommes (*3*, 25), « nous sauvera de la colère » (*5*, 9). Il n'en reste pas moins vrai que le Christ « au jour de la colère » ne nous sauvera que par sa croix, c'est-à-dire en supportant lui-même jusqu'à la mort le poids de la colère de Dieu (*8*, 3). Le mystère de la croix révèle l'incommensurable colère de Dieu contre le péché, en même temps que sa miséricorde pour nous. Telle qu'elle est décrite dans ce chapitre premier, la colère de Dieu est déjà anticipativement chargée du poids d'actualité et de vérité de la Croix.

## 2. LA COLÈRE MANIFESTÉE DANS LA GENÈSE DE LA PERVERSION

« Qui comprendra la force de ta colère ? » (*Ps 89*, 11). Paul ne nous présente pas la manifestation de la colère divine comme la vengeance de Dieu, punissant celui qui l'a offensé par un châtiment extérieur et comme proportionnel à la faute commise. Mais la colère de Dieu trouve son expression dans le processus même de la perversion et de ses conséquences. Le Seigneur dévoile à l'idolâtre l'horreur divine du refus de Dieu, en le livrant aux conséquences de cette substitution de l'adoration de Dieu par celle de la créature ; s'aimant lui-même sans référence à l'altérité absolue de Dieu, l'homme se replie dans l'homosexualité narcissique et entre en conflit avec son prochain.

4. La Tradition a interprété cette « livraison » comme une permission divine, pour éviter d'attribuer à Dieu la suscitation du mal. Mais cette interprétation juste et prudentielle ne rend pas compte de l'audacieuse affirmation de Paul. La livraison implique un acte libre de Dieu, par lequel la déchéance coupable de l'homme est transfigurée en révélation de la colère divine elle-même.

Le processus de la déchéance de l'homme révolté contre Dieu s'enchaîne ainsi en deux moments essentiels. Dans un premier temps, Paul décrit la genèse de l'acte d'idolâtrie (*1*, 19-23), comme perversion religieuse annonciatrice de toute perversion humaine. A ce propos, l'Apôtre ne dira pas que « Dieu a livré l'homme » à l'idolâtrie, mais sous-entend plutôt l'entière responsabilité de l'idolâtre. Dans un second temps, Dieu intervient pour « livrer ces hommes à des passions déshonorantes » (*1*, 24 et 26) et à un « esprit sans valeur » (*1*, 28), qui les incite à toute injustice.

Cette description de la déchéance humaine procédant de l'idolâtrie s'inspire du Livre de la Sagesse : « Le culte des vaines idoles est le principe, la cause et le terme de tout mal », et encore « l'invention des idoles a été l'origine de la fornication, leur découverte a corrompu la vie » (*14*, 12). Cependant, il faudra tenter d'expliquer pourquoi Paul a choisi l'impureté de l'homosexualité plutôt que celle de l'adultère, symbole privilégié de l'idolâtrie pour le juif. Par ailleurs, le thème de la livraison par Dieu du pécheur aux conséquences de ses fautes se retrouve notamment en *Is 64*, 6 : « Tu nous a livrés aux mains de nos fautes », comme au *Ps 81*, 13 : « Je les abandonnerai, dit Dieu, à l'endurcissement de leur cœur : ils marchaient selon leurs coutumes. » Suivons maintenant chacun des moments de ce processus.

### A. *De la connaissance de Dieu à l'idolâtrie : 1, 18-23*

Pour démontrer que l'idolâtrie est inexcusable, Paul en appelle à la connaissance humaine de Dieu comme Créateur. Mais pour établir la pertinence et l'universalité de cette connaissance, l'Apôtre se garde bien de se fier au témoignage rendu par la conscience de l'humanité. Les prestigieux témoins de cette conscience que sont les philosophes grecs de l'âge classique se sont-ils vraiment approchés de la conception juive et chrétienne de la création ? Paul fait directement appel à l'acte de la manifestation du Créateur lui-même : « ce qu'on peut connaître de Dieu est pour eux manifeste, *car Dieu* le leur a manifesté » (*1*, 19). Cette affirmation s'inspire de la Sagesse d'Israël. A travers elle, Dieu juge toute sagesse et toute élaboration philosophique en signifiant qu'elles n'ont pas pleinement accueilli la connaissance dite « naturelle » de Dieu pour lui rendre grâce. Le peuple non philosophe juge ainsi la sagesse des païens, non point immédiatement sur le terrain du langage philosophique, exprimant l'effort humain d'élévation du visible à l'invisible Absolu, mais en partant de cette certitude que Dieu est l'auteur d'une manifestation de lui-même à travers l'œuvre permanente et universelle de sa création.

Lorsqu'il caractérise cette connaissance originelle de la création, Paul n'est pas non plus tributaire des philosophies, bien que ses expressions soient intentionnellement abstraites. En un raccourci saisissant, il affirme « que la réalité divine », à savoir « son éternelle puissance et divinité », de soi « *invisible* » (cf. *Ex 33,* 20-23), est perçue « *visiblement* », « à travers l'œuvre de la création », grâce à l'intelligence qui distingue cette réalité divine (*1,* 20). Le Livre de la Sagesse disait déjà que « la grandeur et la beauté des créatures font analogiquement (*analogôs*) contempler leur auteur » (*Sg 13,* 5) [5].

Assuré que cette connaissance a bien été offerte à l'homme par la manifestation du Créateur, Paul en déduit la culpabilité des hommes : « ils sont inexcusables, parce qu'ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu, ni ne lui ont rendu grâce » (*Rm 1,* 21 : cf. *Sg 13,* 8-9). L'Apôtre dénonce le fait que cette connaissance n'a pas porté ses fruits de libre reconnaissance du Créateur, selon la double relation de la créature à Dieu comme « maître » (*Sg 13,* 9) et comme gratificateur. Tout en connaissant le Créateur en son œuvre créatrice, les hommes ont refusé de se reconnaître impliqués eux-mêmes comme créatures rationnelles et libres dans cette relation de soumission et de gratitude vis-à-vis de Dieu souverain et bon [6]. Ils ont ainsi « retenu la vérité captive dans l'injustice » ; l'impiété « est » injustice (*1,* 18).

Après ce constat du refus de « rendre grâce à Dieu », on attendrait la description immédiate de l'acte d'idolâtrie, selon l'affirmation ultérieure : « ils ont rendu un culte à la créature au lieu du Créateur » (*1,* 25). Mais avant de caractériser extérieurement ce culte, Paul montre comment celui-ci procède de l'acte libre de l'homme. L'adoration du créé contredit en effet la connaissance première de Dieu, de sorte que l'idolâtre ne peut passer au culte déraisonnable de la créature sans travestir la vérité en mensonge : « eux qui ont échangé la vérité de Dieu contre le mensonge » (*1,* 25). Ce passage, résumé au verset 25, est détaillé comme processus d'enténèbrement (*1,* 21) : « Ils se sont fourvoyés dans leurs délibérations intérieures et leur cœur inintelligent s'est enténébré. » Le verbe *mataô,* au moyen, signifie « se fourvoyer, s'illusionner, au point d'être plongé dans la vanité du néant ». Dans le Livre

5. Le 1er Concile du Vatican cite ce texte à l'appui de l'affirmation que Dieu peut être connu avec certitude en droit, sinon de fait, par la raison humaine (DZ-SCH, 3004-3005). 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.

6. THOMAS D'AQUIN, *Super Epistolas Sancti Pauli Lectura,* Turin, Marietti, 1953, t. I, c. 1, lectio VII, p. 24-25.

de la Sagesse cette vanité est d'ailleurs un des qualificatifs privilégiés des idoles. Pour le prophète Jérémie, les hommes « sont allés derrière les vaines idoles et sont devenus eux-mêmes vains » (*2*, 5), et le Psalmiste dit encore que les idolâtres « deviennent semblables aux idoles . . . » (*Ps 115*, 8).

Mais Paul renverse ici l'ordre de cause à effet. S'il est vrai que, par mimétisme, l'on peut devenir soi-même vain à force de fabriquer et de contempler de vaines idoles, inversement le culte des idoles est le produit de la vanité intérieure, dans laquelle l'homme s'est plongé par ses délibérations insensées. Dans le Nouveau Testament, *dialogismos* a le sens péjoratif d'« une raison raisonnante, tournant à vide sur elle-même, parce qu'elle ne s'appuie plus sur l'enseignement divin » [7].

Dès lors, ce mauvais usage de la raison, détaché de la connaissance de Dieu par refus de lui rendre grâce, aboutit à « l'enténèbrement du cœur inintelligent ». Le « cœur » ne désigne pas exclusivement le siège de l'affectivité, mais l'ensemble des facultés humaines, par lesquelles la personne détermine sa destinée. « Parce que leur cœur a été obscurci, il est devenu insensé, ou privé de la lumière grâce à laquelle l'homme connaît véritablement Dieu. Car, de même que celui qui détourne les yeux du soleil tombe dans l'obscurité corporelle, ainsi celui qui, par présomption, se détourne de Dieu tombe dans l'obscurité spirituelle [8]. »

Mais Paul ne se contente pas de décrire « objectivement », c'est-à-dire à partir du critère de la vérité de la création, le passage de la connaissance de Dieu à l'enténèbrement. Le drame de l'homme qui s'éloigne de la Sagesse de Dieu se noue dans l'illusion de sagesse qu'il se donne. Se détournant volontairement du culte de Dieu, l'homme entre dans l'ignorance, mais garde en soi l'exigence rationnelle de devoir justifier la déraison de son culte idolâtrique. La vérité n'est pas seulement oubliée, mais travestie en mensonge : « Prétendant être sages, ils ont été plongés dans la folie » (*1*, 22). Ainsi donc, le diagnostic posé au départ (v. 18) se précise. Ces hommes n'ont pas seulement « retenu la vérité *captive* dans l'injustice » au sens où celle-ci aurait été réduite, atténuée ou limitée, mais au sens où elle a été *échangée* (*1*, 25) contre le mensonge.

Paul décrit enfin l'aboutissement de ce processus, l'idolâtrie, comme acte *cultuel*, symbole et produit des vains raisonnements de l'homme à l'endroit de son Créateur. « Ils ont échangé la gloire de Dieu incorrup-

7. M.-J. LAGRANGE, *Saint Paul, Epître aux Romains*, Paris, Gabalda, 1950, p. 25.
8. THOMAS D'AQUIN, *op. cit.*, p. 24.

tible contre la copie qu'est l'image d'homme corruptible, et d'oiseaux, de quadrupèdes et de reptiles » (*1*, 25). Comme dans le Livre de la Sagesse, l'idolâtrie est stigmatisée comme une déchéance qui précipite l'homme plus bas que lui-même : c'est une *déshumanisation abêtissante*, une dépravation radicale. D'abord parce que l'homme ne s'honore plus directement comme image et ressemblance de Dieu, mais s'attache à sa copie en laquelle la gloire de Dieu ne manifeste plus que son contraire, la corruptibilité au lieu de l'incorruptibilité divine. Ensuite parce que ce culte de l'homme se mêle à la glorification des animaux du ciel et de la terre (cf. *Dt 4*, 16-18). L'ordonnance de la création vers Dieu est ainsi inversée dans le sens d'un asservissement de l'homme à ce qui avait été offert à sa maîtrise, l'animal. Cette inversion est bien due à une *perversion de l'intelligence*, puisque l'homme avait reçu la capacité de percevoir l'invisible à travers la visibilité du créé (*1*, 19). Maintenant, il prétend rendre visible ce qui ne peut l'être (*Ex 20*, 4-5 : l'interdit des images, lié à l'invisibilité de Dieu), en échangeant l'invisible contre le visible. En fin de compte, l'homme raisonneur découvre l'attestation de sa vanité et de son anéantissement dans l'objet qu'il s'est fabriqué, en lequel il projette le culte de sa propre mort et avoue finalement son asservissement au serpent, symbole de l'origine occulte de tout mal [9].

Comme culte de l'homme par l'homme, l'idolâtrie ne peut donc se maintenir en équilibre sans se dégrader et se déshumaniser. Les deux aspects de cette réalité sont intrinsèquement liés, en raison même de la dignité originelle de l'homme, *créé à l'image de Dieu* pour reconnaître la gloire divine dont il est le reflet. En effet, lorsque l'homme s'adore lui-même, il tente d'identifier l'image de Dieu qu'il est avec la réalité divine à laquelle elle ressemble sans l'être. Par lui-même, il ne se détourne pas seulement du culte du vrai Dieu, il se dénature lui-même comme image de Dieu. Et cette défiguration de l'homme-image de Dieu est sans demi-mesure, parce qu'elle est précisément proportionnée à Dieu lui-même. C'est ainsi que l'image de Dieu ne peut se déformer qu'en son contraire, qui n'est pas l'homme mais le mal et la mort.

### B. *De l'idolâtrie à la perversion de l'esprit : 1, 24-32*

Comment Dieu peut-il manifester sa colère, ou transmettre à l'homme pécheur l'horreur divine de son péché ? Comment le peut-il, dès lors que l'idolâtrie « prétend être sage » (*1*, 22), camouflant ainsi

9. L'allusion aux reptiles (*1*, 23) peut faire penser au serpent de *Gn 3*, bien que ce rapprochement ne s'impose nullement (cf. *Dt 4*, 18).

son impiété et son injustice sous le travesti de la religiosité, et donc étouffant en sa conscience la voix de la colère divine ? Dieu le peut « en livrant » l'homme idolâtre aux conséquences humaines de son impiété, de telle sorte que celui-ci perçoive enfin la gravité de sa faute. On reconnaît l'arbre à ses fruits. Ces fruits de luxure, d'injustice et de mort étaient déjà figurés par les idoles, symboliquement. L'homme les goûtera en réalité en conformant sa vie à ce qu'il adore cultuellement : « ils sont allés derrière les vaines idoles et sont devenus eux-mêmes vains » (*Jr 2,* 5).

1. L'homosexualité : *1,* 24-28

« C'est pourquoi Dieu les a livrés avec les convoitises de leur cœur à cette impureté où sont déshonorés leurs corps en eux-mêmes » (*1,* 24). Pourquoi l'idolâtrie produit-elle d'abord des fruits de luxure ? Lorsque l'homme adore ses idoles, il projette en elles sa double relation originelle à Dieu : celle de serviteur à Maître, celle d'être aimé à Aimant. Mais cette relation de passivité par rapport à l'idole suppose inversement une relation active. En effet, l'homme n'adore la créature qu'à travers la copie de celle-ci, fabriquée par lui. Il est donc le maître producteur de l'idole à laquelle pourtant il se soumet, et prend l'initiative d'aimer l'objet de ses passions amoureuses. Ce narcissisme originel célébré symboliquement dans le culte idolâtre s'enracine et s'épanouit en libido : « Ils ont troqué la gloire du Dieu incorruptible contre des images représentant l'homme corruptible, des oiseaux, des quadrupèdes, des reptiles » (*Rm 1,* 23). La dégradation de la représentation idolâtre, passant de la figure humaine à celle de l'animal, trahit le caractère archaïquement bestial de cette libido idolâtrique. C'est ainsi que l'idolâtrie stimule la luxure.

Encore faut-il saisir pourquoi la double relation amoureuse, active et passive, impliquée dans l'idolâtrie prend ainsi le pas sur celle de serviteur à maître au point de produire en premier lieu « l'impureté » du corps et l'embrasement passionnel. Si la relation ambivalente maître-esclave peut jusqu'à un certain point se contenter d'être célébrée symboliquement dans le culte par le truchement de l'idole, la relation amoureuse de l'idolâtre avec cet objet idolâtré ne peut s'en satisfaire, car l'amour vise, par son dynamisme propre, la réalité elle-même au-delà de ce qui la signifie. Dès lors, c'est la relation d'amour idolâtre qui exige le dépassement du culte symbolique en la réalité de vie qu'il signifie. Entraîné « par ses convoitises », l'homme est ainsi porté au culte de « son propre corps », corps déshonoré par l'impureté de celui qui n'y reconnaît plus la gloire de Dieu. Dieu livrera l'homme à cette impureté

en l'abandonnant à l'efficacité dévorante de ses convoitises. C'est bien ainsi qu'il manifeste sa colère divine. Que l'homme, qui a légitimé la religion de l'idole au point de se croire sage, goûte les fruits amers de son culte en se livrant à « l'embrasement » dévorant de sa libido (*1*, 27) !

Après avoir rapporté cette livraison divine de l'homme à l'impureté (*1*, 25), Paul rappelle une nouvelle fois que « Dieu a livré ces hommes à des passions déshonorantes » (*1*, 26), avant de décrire l'*homosexualité* féminine et masculine. Comme l'idolâtrie était un échange de la vérité de Dieu contre le mensonge (*1*, 25), l'homosexualité est un échange des rapports naturels pour des rapports contre nature (*1*, 26-27). Mais pourquoi l'Apôtre a-t-il précisément choisi ce type de perversion sexuelle ? Ceux qui appliquent la description générale de *1*, 18-32 exclusivement au paganisme y voient la reprise d'un lieu commun de la polémique juive contre les nations étrangères. Les prises de position de Platon à ce sujet sont connues. Mais, si ce chapitre a littérairement une extension universelle, cet exemple de perversion pourrait avoir une portée plus décisive. L'homosexualité n'est-elle pas considérée ici comme le type achevé de la perversion sexuelle ? L'idolâtrie étant l'accomplissement de la perversion religieuse, ces deux perversions se symboliseraient l'une l'autre.

Nul n'a plus logiquement élaboré ces rapports que le Père Gaston Fessard, dans le cadre de ses réflexions consacrées à la dialectique du maître et de l'esclave et à celle de l'homme et de la femme [10]. Il observe d'abord qu'en *Rm 9*, 25-29 Paul établira un autre rapprochement entre l'infidélité d'Israël, symbolisée par l'adultère (*Os 2*, 1) et le danger d'être assimilé à Sodome (*Is 1*, 9). A première vue, ce rapprochement semble infirmer la thèse de G. Fessard. Si les relations de l'humanité avec Dieu sont exprimées selon la symbolique du couple homme-femme, l'idolâtrie devrait être exclusivement pensée en termes d'adultère et non d'homosexualité. En fait, l'idolâtrie est plus complexe. Lorsque l'idolâtre fabrique ses idoles, il prétend dominer la nature, usurpant ainsi la place de Dieu comme Maître de celle-ci. Mais cet acte inverse également le couple homme-femme, car le fabricant d'idoles s'arroge aussi l'inititative de la liberté amoureuse de Dieu, symbolisée par l'amour masculin.

> Dès lors, le rapport de l'inversion sexuelle à l'inversion idolâtrique devient manifeste. En effet, puisque celle-ci pousse le païen à dépasser sa maîtrise de la vérité jusqu'à vouloir, comme Dieu et en le supplantant, user

10. G. FESSARD, *De l'actualité historique*, Paris, DDB, t. I, 1959, p. 186-207. Nous reprenons ces analyses du Père Fessard bien que celui-ci restreigne la portée de *Rm 1* en ne l'appli-

quant qu'à la culture païenne.

d'une liberté virile envers la création, cette volonté doit s'appliquer en premier lieu au point précis de l'unité *Homme-Nature,* où le Créateur a mis la marque la plus explicite de sa Bonté inépuisable et de sa liberté amoureuse, par conséquent à l'union des sexes. Or, comme celle-ci est naturellement féconde, l'entreprise du païen échouerait s'il en respectait l'ordre . . . Il faut donc que la virilité et la liberté du païen se prouvent par l'inversion sexuelle, et que celle-ci serve à son tour à manifester jusqu'à quelle extrémité se porte l'inversion qui commence par ' échanger la vérité de Dieu contre le mensonge ' . . .

Dans cette perversion, Paul semble bien distinguer des degrés et ce n'est certainement pas sans raison qu'il nomme l'homosexualité féminine avant la masculine. En effet, puisqu'il a par ailleurs établi la graduation : Dieu – le Christ – l'homme – la femme, il est compréhensible que la femme invertie lui paraisse la pire perversion. Destinée par son sexe à être non seulement la compagne, tirée de l'homme et faite pour lui, mais aussi le type de l'Humanité en face de la liberté amoureuse de Dieu, son inversion atteint pour ainsi dire à la seconde puissance, puisqu'elle prétend d'abord se passer de l'homme pour être femme, puis jouer elle-même le rôle viril à l'égard d'une autre femme et par ce moyen exercer vis-à-vis des deux sexes une domination libératrice [11].

## 2. La perversion de l'esprit et l'injustice sociale : *1,* 28-32

« Et comme ils n'ont pas jugé bon de garder la connaissance de Dieu, Dieu les a livrés à leur intelligence sans jugement : ainsi font-ils ce qui ne convient pas. Ils sont remplis de toute injustice, de perversité, de cupidité, de méchanceté, pleins d'envie, de meurtres, de querelles, de ruse . . . » (*1,* 28-29). C'est toujours à la lumière de la perversion spécifiquement religieuse de l'homme, attestée par l'idolâtrie, que Paul comprend cette seconde livraison par Dieu. Mais ici l'homme n'est plus seulement livré à l'impureté, mais à son intelligence pervertie comme telle. Pourquoi l'Apôtre renvoie-t-il ici plus explicitement à cette perversion de l'esprit humain, alors que celle-ci était déjà à l'origine de l'enténèbrement du cœur et de l'idolâtrie, et que, selon le Père Fessard, l'homosexualité recèle également « par son aspiration vers un angélisme asexué » l'orgueil de l'esprit mensonger ? A vrai dire, cette perversion du sens moral de l'homme est la cause immédiate de toute déchéance religieuse et humaine ; elle la traverse ainsi de part en part. Mais c'est dans le catalogue des vices (*1,* 29-31) que cette perversion de l'esprit apparaît dans toute son extension sociale. L'homosexuel pourrait encore esquiver l'accusation portée contre lui par les défenseurs de l'ordre social, en alléguant le caractère privé de ses rapports. A vrai dire, ce narcissisme sexuel se répercute nécessairement en conflits extérieurs

11. ID., *op. cit.,* p. 189-191.

contre le prochain. C'est ainsi que Dieu livre l'idolâtre et l'homosexuel à un esprit sans jugement, tel qu'il s'insurge contre les lois de toute société : « ... de sorte qu'il fait *ce qui ne convient pas* ».

3. L'esprit de l'homme sous la colère du jugement : *1*, 32

« Bien qu'ils connaissent le verdict de Dieu déclarant dignes de mort ceux qui pratiquent de telles actions, ils ne se bornent pas à les accomplir, mais ils approuvent ceux qui les commettent » (*1*, 32). Le diagnostic de Paul trouve ici son expression finale, dans cette mise en évidence de la plus radicale contradiction où l'esprit de l'homme s'est enferré. D'une part, malgré son enténèbrement (*1*, 22), l'homme conserve la connaissance du verdict de Dieu condamnant irrémédiablement ceux qui font le mal ; d'autre part, malgré cette connaissance inaltérable, l'homme engage lui-même et autrui à cette pratique qui mène à la mort. « C'est là la sagesse de la nuit, qui se rit d'elle-même » [12], alors qu'elle entrevoit l'issue tragique de son destin. Ainsi l'homme demeure cependant sous l'emprise de Dieu, alors que son action l'entraîne dans l'exil. Dieu garde son emprise sur l'homme parce qu'Il l'empêche de s'abriter définitivement derrière ses autojustifications pour échapper à cette contestation du verdict de Dieu. La colère de Dieu se manifeste ainsi dans l'angoisse de cette condamnation à mort.

Le pécheur est-il pour autant effectivement condamné ? Paul ne s'engage pas jusque-là. Même si l'homme garde la juste « conscience du verdict de Dieu selon lequel il mérite la mort », cette conscience est expression de la colère de Dieu, pas encore de sa condamnation irrémédiable : « Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde » (*Rm 11*, 32). Le seul Innocent qui ait été jamais effectivement livré à la mort par Dieu est son propre Fils, « lui que Dieu a exposé comme propitiatoire par son sang » (*3*, 25) afin de justifier tout homme pécheur.

Parvenu au terme de la lecture de ce premier chapitre, rappelons d'abord le principal critère de jugement qui inspire cette description de la perversion de l'humanité : la vérité de la *création*, fondement de l'Alliance entre Dieu et l'homme (*Rm 1*, 19-20). Dès lors, l'homosexualité et l'injustice sous toutes ses formes sociales peuvent apparaître comme des conséquences de l'idolâtrie. Cet ordre de cause à effet ressort de l'essence des actes humains, prioritairement déterminés par la relation de

12. K. BARTH, *L'Épître aux Romains*, trad. P. JUNOD, Paris, Labor et Fides, p. 58.

chaque personne à Dieu. Bien sûr, cette vérité n'est pas immédiatement perceptible par celui qui est entraîné dans ce processus, en raison de l'enténèbrement et de l'illusion provoqués et entretenus (*Rm 1*, 21-22) par une telle déchéance.

Mais le message de Paul se situe décidément à un autre niveau. Le pécheur n'est pas soumis au désordre de sa révolte contre Dieu comme au pur déterminisme d'une logique interne. Dieu mène déjà l'homme sur la voie du salut en transformant cette *tragédie humaine* sans issue en *dramatique divine* chargée d'espérance [13] : Dieu « manifeste sa colère contre l'impiété et l'injustice » en « livrant » le pécheur à sa perversité sexuelle et sociale, comme conséquence de son idolâtrie. C'est ainsi que la déchéance, qui écarte fatalement l'homme de Dieu, devient, de par la volonté de Dieu, langage expressif de l'horreur du péché, condition nécessaire à la conversion. Le pécheur peut ainsi éprouver les sentiments de Dieu, lorsqu'il accepte de goûter l'amertume des fruits de sa révolte, au lieu d'y chercher un paradis sans Dieu.

Ce premier chapitre de la Lettre aux Romains ne nous dévoile pas encore l'ultime révélation concernant cette colère divine. « Son propre amour pour nous, Dieu le prouve, en ce que le Christ, alors que nous étions encore pécheurs, mourut pour nous. Combien plus, ayant été rendus justes maintenant par son sang, nous serons sauvés par lui de la colère » (*Rm 8*, 8-9). Puisque le Dieu qui manifeste sa colère (*Rm 1*, 18) est le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ, lequel a supporté réellement sur la Croix cette colère divine, on ne peut plus dire ni que ce sentiment ne serait pas réel en Dieu lui-même, ni qu'aucun homme soit irrémédiablement condamné.

Dans cette ligne, on peut enfin préciser comment le chapitre deuxième prolonge le premier. Pour que la colère de Dieu se manifeste concrètement à chaque pécheur, celui-ci doit accepter de reconnaître sa solidarité personnelle avec cette déchéance de tout homme. Or le péché l'expose à la tentation de se servir de cette description du syndrome de la révolte humaine pour l'appliquer à autrui au point de le condamner tout en se disculpant lui-même. Pour déjouer ce piège, Paul va entrer en discussion avec son lecteur juif ou païen.

13. H. U. VON BALTHASAR a inlassablement cherché à exprimer l'indicible abîme de la colère de Dieu, telle qu'elle peut être contemplée sur le visage du Crucifié, descendu aux enfers par solidarité avec le pécheur. L'auteur de la « Dramatique divine » commente notamment ces chapitres de l'Epître aux Romains en *Theodramatik*, III, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1980, p. 323-333.

## II. - Chaque homme, juif ou grec, sera soumis à la même norme de la justice divine : 2, 1-29

Jusqu'à présent, Paul a décrit le syndrome de la révolte humaine contre l'ordre de la création, comme « apocalypse » de la colère de Dieu : *1*, 18-32. Pourquoi s'est-il gardé d'identifier ceux qui se trouvent sous l'emprise de cette colère ? Par cette indétermination, l'Apôtre ne suggère pas seulement l'extension universelle de l'idolâtrie et de ses conséquences. Mais il cherche à provoquer la conscience individuelle de chacun de ses lecteurs judéo- ou pagano-chrétiens afin d'entamer une discussion [14], au fil de laquelle tout homme est invité à se reconnaître pécheur devant Dieu, soumis à l'emprise historique de la justice de Dieu.

### 1. LA NORME DE LA JUSTICE DIVINE : 2, 1-16

Qui sont ces hommes « qui retiennent la vérité captive dans l'injustice » (*1*, 18) ? Eclairé par sa bonne conscience, le juif sera tenté de s'esquiver en accusant le païen. L'Ecriture ne fustige-t-elle pas les nations comme foyers originels du « paganisme » et de ses perversions ? Fier de sa dignité, le païen se trouvera offensé par cette critique rabbinique du « paganisme » qui, au mépris de la sagesse des nations, met exclusivement en évidence certains de ses comportements jugés les plus aberrants. Paul lui-même ne rendra-t-il pas hommage à la religion des Athéniens (*Ac 17*, 24 ss) ?

Ayant ainsi provoqué son interlocuteur, d'où qu'il vienne (*1*, 18-32), Paul l'apostrophe en ces termes : « C'est pourquoi, tu es inexcusable, ô homme, qui que tu sois qui juges ; car en *jugeant* autrui, tu te *condamnes* toi-même, puisque, toi qui juges, tu commets de telles actions » (*2*, 1). De même que l'idolâtrie est une offense perpétrée par l'homme contre Dieu (*1*, 20-23), et conséquemment contre l'homme lui-même (*1*, 24-31), ainsi le jugement émis par l'homme contre son semblable est une usurpation du pouvoir judiciaire de Dieu et par conséquent un jugement porté contre lui-même. Plus précisément ce « jugement » d'autrui se retourne contre l'accusateur, en se transformant en « condamnation » pour ainsi dire sans appel ; ne se référant à aucune autre instance que lui-même, le juge humain rend sa cause indéfendable en raison de son propre jugement.

14. Le style de l'épître passe ainsi de la description impersonnelle (*1*, 18-32) à la diatribe, de la troisième personne du pluriel indéterminé à la seconde du singulier : « ils sont inexcusables . . . » (*1*, 20) ; « . . . tu es inexcusable . . . » (*2*, 1), « . . . toi qui portes le nom de juif » (*2*, 17).

Par la suite (*2*, 2-5), ce même accusateur est confronté au jugement de Dieu. « Or, nous savons que la sentence de jugement de Dieu est selon la vérité sur ceux qui pratiquent de telles choses » (*2*, 3). Cette conviction, sans doute ancrée dans la conscience universelle (cf. *1*, 32), légitime évidemment la critique que Paul vient d'adresser à son interlocuteur. Mais elle vise aussi à lui montrer qu'il s'est arrogé un pouvoir judiciaire proprement divin au point d'en oublier qu'il est lui-même soumis à la sentence divine : « O homme, qui juges ceux qui commettent de telles actions, t'imagines-tu que tu échapperas à la sentence de jugement de Dieu ? » (*2*, 3).

Et si tu estimes avoir tout de même raison de juger autrui, sans te reprendre toi-même de ton infidélité, prétextant que cette sentence de Dieu est aussi lointaine que la fin des temps, « mépriseras-tu la richesse de la bonté, de la patience, de la longanimité de Dieu, ignorant que cette bonté te pousse à la repentance ? » (*2*, 4). Ce dernier argument ne fustige plus le juge humain en le situant dans la relation de soumission au Maître et Juge absolu de toute créature (*2*, 2-3), mais en l'insérant dans l'histoire de l'Alliance aimante et patiente de Dieu avec l'homme. C'est d'ailleurs finalement en regard de cette longanimité de Dieu que l'homme sera jugé : « Par ton endurcissement, par ton cœur impénitent, tu amasses contre toi un trésor de colère pour le jour de la colère et d'apocalypse de la justice de Dieu . . . » (*2*, 5).

### A. *L'unicité de cette norme*

Les versets précédents éclairent déjà le sens du jugement de Dieu « selon la vérité » (*2*, 2). C'est la vérité de son agir créateur de l'homme, appelé comme tel à « le glorifier comme Dieu et à lui rendre grâce » (*1*, 20) de sa bonté ; c'est aussi la vérité de sa colère manifestant au pécheur l'horreur de son péché, et la vérité de sa patience confrontée à l'endurcissement du cœur ingrat. Ces coordonnées de l'agir vrai de Dieu contredisent la condamnation sans appel et sans pitié prononcée par le juge humain.

Si la norme du jugement de Dieu est avant tout théologique, au sens où l'agir de Dieu est toujours premier, elle est également *anthropologique* puisque cette action divine appelle la soumission et la réponse aimante de l'homme. Comme le suppose toute l'argumentation paulinienne mise en branle par la révélation de la colère divine (*1*, 18 ss), l'homme est jugé par Dieu, du fait que Dieu lui-même « le livre » à son libre-arbitre. En théologien de la justice de Dieu, Paul se doit de déterminer cette norme anthropologique, inséparable des œuvres humaines (*1*, 32). Tâche nécessaire et délicate. Nécessaire, car le Dieu unique et

fidèle ne peut juger selon des critères fondamentalement différents, d'une part les hommes qui n'ont pas bénéficié de la révélation du Christ et d'autre part ceux qui ont entendu ou entendront l'Evangile. Nécessaire, en d'autres termes, car la pédagogie de la justice divine à l'œuvre dans la Nature pour le païen et dans l'Histoire pour le juif, doit mener sans rupture, ni contradiction, à Jésus-Christ. Entreprise également délicate. Comment établir une norme qui fasse abstraction de l'économie chrétienne et demeure cependant celle de Jésus-Christ ? Comment finalement le jugement éternel de Dieu prend-il en compte, selon un même critère, les œuvres de tous les hommes de tous les temps, alors que, selon Paul, ces hommes ne seront pas justifiés « par les œuvres de la loi, mais par la foi en Jésus-Christ » (*3*, 21-22) ?

L'Apôtre affronte ces difficultés en reprenant l'adage : « Dieu rendra à chacun selon ses œuvres » (cf. *Ps 62*, 13 ; *Pr 24*, 12). Mais l'interprétation qu'il en donne est très particulière, bien qu'elle s'inspire toujours de la sagesse de son peuple. Prenons la première explication de cette norme telle qu'elle est appliquée au destin du juste : « . . . à ceux qui, dans la persévérance (*hupomonê*) de l'œuvre bonne, cherchent gloire, honneur et incorruptibilité, (Dieu donnera) vie éternelle » (*2*, 6). Remarquons d'abord que Paul ne se réfère pas ici explicitement à la loi mosaïque, mais à un critère de moralité plus universel, attesté par la simple qualification de l'œuvre comme « bonne ». Cependant la bonté intrinsèque de cette œuvre ne se mesure pas à n'importe quelle morale générale : le bien dont il s'agit n'est pas n'importe quel bien. La persévérance à faire le bien est axée sur la « recherche de la gloire, de l'honneur et de l'incorruptibilité ». Ces trois substantifs peuvent être des attributs de Dieu. Ainsi en *1*, 23, l'idolâtrie a été caractérisée comme un refus de rendre gloire au Dieu incorruptible. Mais ici même, « l'immortalité est un bien divin que l'homme recherche pour lui-même, car il ne prétend pas rendre Dieu immortel ; il en est de même de l'honneur et de la gloire. Les trois termes sont le but des désirs du juste » [15]. Paul met donc ici en évidence le désir qui habite l'homme d'être pour lui-même comblé par les biens proprement divins de la gloire, de l'honneur et de l'immortalité. Et puisqu'il s'agit de biens propres à Dieu, que l'homme ne peut s'octroyer par sa propre recherche, mise en œuvre dans la persévérance du bien, c'est Dieu seul qui les lui donnera en partage dans « la vie éternelle ».

Qu'en est-il finalement du rapport entre l'*œuvre bonne* et cette *recherche des biens divins* ? Grammaticalement et logiquement la persé-

15. M.-J. LAGRANGE, *op. cit.*, *supra* n. 7, p. 46.

vérance dans l'œuvre bonne est subordonnée à la recherche des biens divins. Ce qui rend l'œuvre décidément « bonne » aux yeux de Dieu, c'est le fait qu'en elle se vérifie l'intentionnalité de la recherche de Dieu. Sans doute, cette intentionnalité ne peut pas se concrétiser de n'importe quelle manière, puisque l'homme est appelé à respecter l'ordonnance de la création ; en ce sens, la bonté objective des œuvres est indépendante de l'intentionnalité du sujet (cf. *Gn 1*). Mais inversement aucune œuvre terrestre, si bonne soit-elle, ne contient en elle-même l'objet divin de la recherche de l'homme ; en ce sens elle n'acquiert de valeur que dans la mesure où sa pratique est traversée par une intentionnalité qui la déborde infiniment. C'est pourquoi l'homme ne peut vivre la mise en œuvre humaine de sa quête divine que dans une « patiente endurance », car cette pratique, loin d'être le chemin de l'assouvissement du désir, est au contraire la voie de sa purification [16].

Ainsi déterminée, la norme anthropologique du jugement de Dieu est constituée par la « recherche de la gloire, de l'honneur et de l'immortalité ». Dès lors, on devine déjà que cette norme ne contredit pas la doctrine centrale de la justification par la foi et non par les œuvres de la loi. En effet, l'interprétation paulinienne de l'adage « Dieu rendra à chacun selon ses œuvres » ne met pas en évidence le mérite d'une récompense ou d'une punition proportionnée à l'œuvre objectivement bonne ou mauvaise des hommes. Mais ces œuvres sont comprises comme l'expression vraie d'une recherche des biens divins ou de leurs contraires. A ce titre elles ne signifient pas du tout l'appropriation d'un droit, mais elles expriment seulement une attente qui s'appuie sur la bonté gracieuse de Dieu ou au contraire sur le pouvoir exclusif de l'homme. En conclusion de notre analyse de *Rm 2*, 1-16, nous verrons comment Paul découvre l'accomplissement de cette norme dans la figure d'Abraham (*Rm 4*).

B. *L'universalité de cette norme*

a. Pourquoi Paul insère-t-il dans cette description contrastée du destin du juste et du pécheur (*2*, 7-11) la mention du juif et du grec (*2*, 9-10) et cette autre proposition selon laquelle « il n'y a pas acception de personne devant Dieu» (*2*, 11 : cf. *Lv 19*, 15 ; *Dt 10*, 7 ; *Ac 10*, 34) ? Etymologiquement, la *prosôpolempsia* (acception de personne) signifie

16. En *Rm 5*, 3, le même terme de « persévérance » (*hupomonê*) sera repris en son sens plénier comme école d'espérance chrétienne : « Nous mettons notre orgueil dans nos détresses mêmes, sachant que la détresse produit la persévérance, la persévérance la fidélité éprouvée, la fidélité éprouvée l'espérance. »

« la prise en compte du masque de théâtre », et plus largement du rôle ou de la fonction que l'homme exerce dans la société. Or l'Epître aux Romains met en évidence les fonctions distinctes exercées par le juif et le païen dans l'histoire du salut. Dans le contexte de l'argumentation présente, Paul affirme que Dieu ne tiendra nullement compte de cette « personnalité » juive ou païenne. L'allusion à la priorité du juif sur le grec, « d'abord du juif puis du grec », n'est donc pas encore à comprendre ici dans le sens qualitatif des privilèges du premier, mais selon un ordre d'antériorité et de postériorité historique.

b. Telle qu'elle vient d'être explicitée, la démonstration est en elle-même suffisante : le juif et le païen sont égaux par rapport à la norme commune d'après laquelle ils seront jugés. Celle-ci efface à juste titre leur différence, car le jugement eschatologique de Dieu se situe jusqu'à un certain point au-delà de l'histoire et des rôles impartis au juif et au païen. Mais il est également vrai que la justice divine est déjà à l'œuvre dans l'histoire des relations entre juifs et païens. Après avoir montré comment le juif et le païen se trouveront égaux, en raison de leur ressemblance, à savoir la recherche des biens divins ou de leurs contraires, Paul en vient à démontrer maintenant comment cette norme demeure également valable si l'on prend en compte leur *différence* dans l'histoire du salut.

Le verset 12 enregistre brutalement cette différence entre païens et juifs : « tous ceux qui sont sans loi, . . . tous ceux qui sont sous la loi ». Le juif est sous le régime de la Loi mosaïque, révélée par Dieu et codifiée dans une Ecriture canonique. En regard de quoi, la situation morale et religieuse du païen se définit comme une pénurie : « il est sans loi. » Comme pour exacerber ces différences et rencontrer ainsi véritablement la difficulté de les concilier, l'Apôtre affirme que c'est en fonction de celles-ci qu'ils seront jugés : « Tous ceux qui sans loi ont péché *sans loi* seront perdus et tous ceux qui sous la loi ont péché *par la loi* seront jugés. » Que reste-t-il donc de cette norme commune de la justice divine (*2*, 6-11) ? Apparemment rien.

Même en tenant compte de cette diversité de situation, Dieu rendra bien à chacun selon ses œuvres (*2*, 6). En effet, pour ceux qui sont sous le régime de la loi mosaïque, « ce ne sont pas les auditeurs de la loi qui seront déclarés justes devant Dieu, mais les observants de la loi » (*2*, 13). Et du point de vue païen, « s'il arrive que des nations qui n'ont pas de loi, par nature pratiquent les prescriptions de la loi, ceux qui n'ont pas de loi se tiennent à eux-mêmes lieu de loi » (2, 14). Juifs et païens se retrouvent comme tels confrontés à la même exigence de la pratique de la loi. Loi mosaïque ou loi conforme au témoignage de la

conscience, telle qu'elle est écrite dans le cœur des païens (*2*, 15). Ces affirmations de Paul impliquent même que la loi dite « naturelle » contienne certaines normes morales identiques à celles de la Loi de Moïse. Autrement, comment le païen pourrait-il accomplir ce que prescrit la Loi mosaïque ? Ces deux types de lois diffèrent surtout par les canaux de leur manifestation : Loi mosaïque révélée dans l'histoire à un peuple élu qui en garde mémoire dans l'Ecriture ; loi qui s'identifie à l'ordonnance de la nature humaine vers sa fin et qui est écrite dans le cœur selon le témoignage de la conscience des nations.

C. *La référence à l'Evangile : 2, 16*

Le dernier verset de cette section (*2*, 1-16) est la seule référence explicite à Jésus-Christ dans tout l'ensemble *1*, 18 - *3*, 20. Celle-ci est amenée ex abrupto après l'hommage rendu aux païens fidèles qui, suivant le témoignage de leur conscience, portent des jugements intérieurs de blâme ou d'éloge : « . . . au jour où Dieu juge (*krinei*) les choses cachées des hommes selon mon Evangile par Jésus-Christ » (*2*, 16). Aux yeux de Paul, le païen fidèle à la voix intérieure et cachée de sa conscience ne démasque pas seulement l'inauthenticité du juif infidèle, qui s'appuie exclusivement sur les privilèges extérieurs de la Loi écrite et de la circoncision de sa chair (cf. *2*, 25-29). Mais ces jugements intérieurs du païen sont analogues au jugement de Dieu lui-même dans la mesure où Celui-ci est en dernière instance le seul à scruter les reins et les cœurs (*Jr 17*, 10 ; *Si 42*, 18).

Cette modalité du jugement de Dieu portant « sur les choses cachées des hommes » s'accorde avec son caractère de norme universelle (*2*, 7), telle que nous l'avons interprétée. En effet, Dieu juge les comportements et les œuvres humaines principalement en fonction de l'intentionnalité secrète de chaque conscience individuelle. Or cette intentionnalité déborde toute pratique déterminée. Elle est comme telle ouverture ou fermeture à Dieu, non seulement en ce qu'il s'est déjà manifesté dans l'histoire et dans la nature, mais tel qu'il s'est révélé imprévisiblement en Jésus-Christ, selon l'Evangile de Paul. C'est ainsi, que même sans avoir conscience de cet Evangile de la grâce (*1*, 18 - *3*, 20), les hommes sont déjà soumis au jugement *présent* de Dieu en Jésus-Christ.

En conclusion, on peut se demander si l'Epître aux Romains offre la possibilité d'éclairer davantage la norme anthropologique de la justice divine (*2*, 7-11) à la lumière de la *justification par la foi*. Dans le chapitre quatrième de cette Epître, l'Apôtre nous montre concrètement pourquoi et comment Dieu a exaucé ceux qui « recherchent gloire, honneur

et incorruptibilité » (*2*, 7) depuis l'aube de l'histoire jusqu'à ceux qui croient en « Celui qui ressuscita Jésus Notre-Seigneur d'entre les morts » (*4*, 24). Abraham est la figure et le père de tout homme, juif ou grec, car Dieu l'a justifié en raison de sa foi, avant même qu'il soit marqué du signe de la circoncision (*4*, 1-12). Sa foi fut confiance en la *Promesse* divine confiée à lui-même et à sa descendance, alors que la loi réduit à rien la Promesse (*4*, 13-16). Et cette confiance s'est traduite « dans l'espérance contre toute espérance d'être père de nombreuses nations », malgré la nécrose de son corps et du sein de Sara (*4*, 16-20).

La foi d'Abraham en la Promesse divine dévoile la vérité de la « recherche » de tous les hommes. S'ils sont en quête de « la gloire, de l'honneur et de l'incorruptibilité » (*2*, 7), s'ils recherchent une dignité humaine qui dépasse le pouvoir de l'homme au point de désirer l'immortalité au-delà de toute espérance, c'est qu'ils se fient plus ou moins confusément à une Promesse divine stimulant leur désir et antérieure à lui. Ceux-là sont fils d'Abraham et déjà frères de « ceux qui croient en Jésus-Christ ressuscité pour notre justification » (*4*, 24-25). La recherche « de la gloire, de l'honneur et de l'incorruptibilité » est déjà foi, foi qui justifie, déjà foi en Jésus-Christ, car Jésus ressuscité seul nous vaut l'immortalité.

### 2. LE JUIF INFIDÈLE JUGÉ PAR LE PAÏEN FIDÈLE : 2, 17-29

En soumettant tout homme à une seule norme universelle de la justice divine, Paul semble avoir éliminé les privilèges du peuple juif (*2*, 1-16). L'Apôtre se porte maintenant (*2*, 17-29) à la rencontre de cette conscience juive, nécessairement blessée dans sa légitime fierté. N'est-il pas le dépositaire de la Loi (*2*, 17-24) ; n'a-t-il pas été marqué par la circoncision comme signe de son élection divine (*2*, 25-29) ?

#### A. *La Loi mosaïque*

A propos de la Loi, Paul aurait pu se contenter de rappeler ce qu'il a déjà affirmé en *2*, 13 : « ce ne sont pas les auditeurs de la Loi, mais les observants de la Loi qui seront déclarés justes. » Toi qui es juif, ne reconnais-tu pas que tu es soumis comme le païen à l'obligation de la pratique ? Ta légitime fierté d'être le dépositaire de la Loi risque donc de tourner à ta confusion, si tu ne l'observes pas.

Mais en habile dialecticien, le rabbin converti préfère d'abord aborder dans le sens de l'objectant juif, afin de le soumettre plus radicalement à sa propre compréhension de la justice divine. « Portant le nom de juif », cet élu de Dieu a raison « de s'appuyer sur la loi et de placer sa fierté en Dieu » (*2*, 17). Ainsi « instruit par la Loi », le juif n'a pas seule-

ment reçu comme tout homme la connaissance de l'invisibilité divine à travers la création visible (*1,* 19-20), mais « la connaissance de *sa volonté* », par laquelle il est invité à entrer dans le dessein salvifique de Dieu (*Si 17,* 11), de sorte qu'il n'a pas besoin d'écouter uniquement la voix souvent obscurcie de la conscience, pour « percevoir la valeur de ce qui importe » (*2,* 18 ; cf. *Ph 1,* 10).

Mais le juif n'est pas le dépositaire de cette Loi comme si celle-ci ne s'adressait qu'à lui : « Toi, qui es persuadé d'être toi-même guide des aveugles, lumière de ceux qui sont dans les ténèbres, éducateur des ignorants, enseignant des simples » (*2,* 19-20a). Le juif a lui-même conscience de devoir communiquer la lumière de la Parole de Dieu, non seulement aux aveugles et aux ignorants de son propre peuple, mais également aux *nations* païennes enténébrées et insensées (*Is 57,* 6 ; *59,* 6). C'est ainsi que la séquence historique du juif d'abord, puis du grec (*2,* 9-10) acquiert un sens nouveau en raison de la portée universelle de la Loi mosaïque. Le juif est le seul à avoir reçu de Dieu cette Loi, mais ce privilège engendre la responsabilité de la transmettre à tous les peuples.

Or, toi « qui possèdes l'expression de la connaissance et de la vérité dans la Loi, qui enseignes l'autre, tu ne t'enseignes pas toi-même. Toi qui prêches de ne pas voler, ne voles-tu pas ? Toi qui dis de ne pas commettre l'adultère, ne commets-tu pas l'adultère ? Toi qui as en horreur le culte des idoles, ne pilles-tu pas les temples (*Dt 7,* 25) ? » (*2,* 21-22). Par là même, la transgression de la Loi par le juif est un blasphème au retentissement universel, « car le nom de Dieu est blasphémé à cause de vous chez les Nations » (*2,* 24 ; cf. *Is 52,* 5 et *Ez 36,* 20).

B. *La circoncision*

En regard de ce jugement porté contre celui qui est le dépositaire de la Loi, celui qui touche la circoncision pourrait apparaître comme un simple corollaire, puisque l'utilité de ce signe d'élection est appréciée en fonction du premier critère, l'observance de la Loi : « Sans doute la circoncision est-elle utile, si tu pratiques la Loi. Mais si tu es transgresseur de la Loi, ta circoncision incirconcision est devenue » (*2,* 25). On remarquera la hardiesse de la seconde proposition. Aucun rabbin, semble-t-il, ne fut assez pénétré de l'importance de la loi morale elle-même pour oser affirmer que le juif inobservant était assimilé au païen incirconcis. Mais en *1 Co 7,* 19 Paul avait déjà relativisé à l'extrême la circoncision en regard de l'observance : « la circoncision n'est rien et l'incirconcision n'est rien : le tout c'est d'observer les commandements de Dieu. »

Cette assimilation du juif infidèle au païen incirconcis prépare une contre-proposition encore plus insoutenable pour le judaïsme : « Si donc l'incirconcis garde des décrets de la loi, son incirconcision ne sera-t-elle pas comptée comme circoncision ? » (*2*, 26). Par son observation de la Loi, le païen qui ne porte pas le signe extérieur et historique de l'Election atteste qu'il a bénéficié lui aussi de cette Election. L'adage « le juif d'abord, puis le grec » est ainsi précisé en un sens second : la confrontation du juif infidèle avec le païen fidèle prend la valeur d'un transfert de l'Election du premier au deuxième. Et puisque les nations païennes sont témoins de l'infidélité et du blasphème juif (*2*, 24), ce sont elles qui jugeront le juif infidèle : « Elle te jugera l'incirconcision naturelle exécutant la Loi, toi qui avec la lettre et la circoncision auras transgressé la Loi » (*2*, 27 ; cf. *Mt 12*, 4). Les rôles sont ainsi inversés, car ce n'est pas le dépositiaire de la Loi qui juge le païen, mais c'est le païen fidèle, dépourvu du signe extérieur de l'Election et livré à l'intériorité de sa conscience, qui démasque l'inauthenticité spirituelle du juif infidèle. Plus positivement, c'est le juif en ce qui est caché, et non le juif en ce qui est manifeste, qui est (authentiquement) juif ; et c'est la circoncision du cœur, selon l'esprit et non selon la lettre, qui est la vraie circoncision (*2*, 28-29). Finalement, cette extériorité et cette intériorité renvoient respectivement au jugement des hommes et à celui de Dieu (cf. *2*, 29), comme dans la conclusion de la section précédente (*2*, 16). Dieu juge l'authenticité cachée et intérieure des hommes, alors que ceux-ci se jugent et jugent autrui selon l'apparence extérieure, même si celle-ci est le signe de l'Election divine comme l'est la circoncision.

*Résumons* enfin l'ensemble de ce chapitre deuxième, en rappelant que Paul cherche avant tout à situer chaque conscience individuelle en face d'une norme unique et universelle du jugement de Dieu (*2*, 6-11), norme qui prépare la voie à la seule et définitive justification par la foi en Jésus-Christ, *le* Fils de Dieu. Non content de la poser comme une hypothèse théologique encore abstraite, l'Apôtre découvre la vérification concrète de l'unicité et de l'universalité de cette norme dans l'infidélité du juif et dans la fidélité de certains païens. Cette confrontation juif — païen sur le terrain de la « persévérance dans l'œuvre bonne» (*2*, 7a) renvoie au critère ultime de l'intentionnalité (*2*, 7b) cachée aux **yeux des hommes et connue de Dieu seul : la circoncision du cœur.**

Alors qu'elle fut souvent l'expression première d'un renouveau de la pensée et de la vie chrétienne [17], l'Epître aux Romains stimule peu aujourd'hui la réflexion des communautés ecclésiales, notamment peut-être parce que ses pasteurs n'osent plus affronter celles-ci au tranchant de l'Evangile de Paul (*Rm 2,* 16). A vrai dire, la première étape de la démonstration théologique de ce « Compendium de la doctrine chrétienne » [18] heurte de plein fouet notre sensibilité. Mais, ces réticences surmontées, il faudrait au moins nous demander si la vision inaugurale de cette Lettre ne fait pas cruellement défaut à notre perception habituelle, menacée d'une sorte de schizophrénie, dans la mesure où nous sommes tentés de croire que la vie, la pensée et la praxis chrétiennes ne peuvent survivre qu'en marge d'un monde qui serait presque intégralement soumis à des forces étrangères à la grâce de Dieu et de son Christ. Le témoignage et le dynamisme du chrétien sont minés par une culpabilité sournoise, provoquée notamment par la vision d'un monde en dérive post-chrétienne. Comment le disciple du Christ pourrait-il agir en ce monde, alors qu'il n'y perçoit même plus l'agir actuel de Dieu, mais seulement son retrait, ou encore une forme caricaturée de sa miséricorde proche de la résignation, ou enfin la promesse sans cesse différée d'un salut de plus en plus retardé dans l'au-delà ?

Alors que nous sommes ainsi tentés, plus que jamais, de séparer le monde sans Dieu de la grâce du Christ, Paul, dès le début de son message, enracine l'Evangile dans une vision de ce qui lui est le plus étranger, la déchéance de l'humanité idolâtre. Ce monde blessé n'est pas purement coupé de la grâce, car d'une part la déshumanisation de l'homme n'échappe pas à l'emprise présente du Dieu de Jésus-Christ (*Rm 1*) et d'autre part, au sein de ce même monde, un chemin d'espérance demeure tracé pour toute conscience, juive ou païenne, en recherche de la grâce qui transcende toute œuvre humaine (*Rm 2* à *4*).

De ces deux révélations, celle de la colère divine « contre l'impiété et l'injustice » et celle qui précise la norme universelle du jugement de Dieu, c'est assurément la première qui nous surprend davantage. Pour de multiples raisons. A juste titre, certaines sotériologies contemporaines nous incitent à réinterpréter l'accomplissement du salut en Jésus-Christ comme promesse qui ouvre l'avenir ; mais il faut se demander si cet avenir ne doit pas trouver sa garantie dans l'agir passé et présent

17. On sait que Luther a lui-même exprimé sa nouvelle compréhension de la justification en se référant à ces premiers chapitres de l'Epître aux Romains, en particulier *Rm 1,* 16-17.

18. L'expression est de Mélanchthon.

de Dieu. La colère de Dieu se manifeste précisément dans le fait que l'homme est livré à ses déchéances. Celles-ci ne sont donc pas seulement vouées à être assumées a posteriori par la miséricorde de Dieu et surmontées par la conversion, mais elles sont, depuis qu'elles existent, et avant même que l'homme n'en prenne conscience, expression de la colère de Dieu, c'est-à-dire appel anticipé à la conversion et à ce titre voie de salut.

En réaffirmant ainsi dans toute sa force et sa justesse la manifestation de cette colère, ne risque-t-on pas également de restaurer l'image périmée d'un Dieu souverain et terrifiant, telle qu'elle a été dénoncée par l'athéisme contemporain [19] et la psychanalyse ? En fait, même au plan des sentiments humains, la colère n'est jamais l'expression purement violente d'une contestation autoritaire, assurée de son pouvoir, mais elle recèle souvent l'aveu de l'impuissance propre à qui demeure livré à la liberté de celui qu'il interpelle. C'est ainsi que le Nouveau Testament et saint Paul nous dévoilent la réalité de la colère en Dieu lui-même au lieu où l'amour souverain de Dieu manifeste son triomphe, c'est-à-dire dans l'impuissance de la Croix et la discrétion de la Résurrection.

*B-1040 Bruxelles* René LAFONTAINE, S.J.
Avenue Boileau, 22

**Sommaire.** — Les exigences de la « nouvelle évangélisation » sont multiples. L'une d'elle implique la relecture des sources les plus fondamentales de la mission chrétienne : la Parole de Dieu telle qu'elle est proclamée par l'Apôtre des païens, saint Paul. De ce point de vue, l'Epître aux Romains est sans doute l'expression indépassable d'une forme d'évangélisation nouvelle, puisqu'elle s'adresse à une communauté judéo- et pagano-chrétienne déjà fondée. En relisant les premiers chapitres de cette « somme » paulinienne, nous voici affrontés au point de départ de toute réflexion et de toute action missionnaire : la destinée de l'humanité pécheresse éloignée de Dieu et cependant soumise à l'emprise de sa justice, éprouvée comme colère et miséricorde.

19. Cf. Ch. THEOBALD, *Dieu souverain ou Dieu crucifié, Penser Dieu autrement,* dans *Etudes* 362 (1985) 825-837.