

Université de Montréal

**L'identité chrétienne en *Romains* 6–8 :
analyse structurelle et narrative**

par

Jean-Sébastien Viard

Faculté de théologie et de sciences des religions

**Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)
en théologie – études bibliques**

Septembre 2007

© Jean-Sébastien Viard, 2007



BL

25

U54

2008

V.003

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse, intitulée :

L'identité chrétienne en *Romains* 6–8 :
analyse structurelle et narrative

Présentée par :

Jean-Sébastien Viard

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

.....
Odette Mainville

Président-rapporteur

.....
Alain Gignac

Directeur de recherche

.....
Pierre Létourneau

Membre du jury

.....
François Vouga

Examineur externe

.....
BOGLIONI, PIETRO

Représentant du doyen de la FES

RÉSUMÉ

Cette thèse, qui naît du désir de rompre avec les coordonnées de la modernité, souhaite s'inscrire dans le dialogue actuel entre exégèse et morale en produisant une étude dont la démarche et les résultats puissent trouver leur place au sein de la recherche éthique. Devant l'écart épistémique qui existe entre ces deux disciplines, la position adoptée ici est celle d'une recherche d'une médiation herméneutique, que nous pensons trouver dans la catégorie de narrativité, telle qu'exposée dans l'œuvre de Paul Ricoeur. Selon cette dernière, en effet, le récit a une importante fonction éthique qui est directement liée à son caractère narratif, c'est-à-dire sa capacité à représenter l'agir humain de façon mimétique et à organiser les composantes du récit en un tout cohérent et orienté vers une fin (« concordance-discordance »).

Afin d'illustrer la pertinence d'une telle médiation, cette étude se propose de mettre en valeur l'importance de la narrativité au sein du discours paulinien de Romains 6-8. Contrairement au choix majoritaire qui a guidé la recherche paulinienne depuis les travaux de Richard Hays, notre approche synchronique fait le deuil de la reconstitution d'un récit chrétien pré-textuel, pour faire apparaître les liens qui unissent identité et narrativité dans ce corpus. La méthodologie retenue comprend une phase heuristique soumettant chaque péricope étudiée à une analyse structurelle et une phase herméneutique balisée par le cadre architectural révélé. Au terme de l'application systématique de cette méthodologie, la synthèse des résultats nous permet de comprendre que le sens de l'identité chrétienne surgit précisément de la concordance qui est établie entre les diverses figures, passées, présentes et futures, sur l'horizon desquelles est placée l'expérience croyante.

Ces observations nous permettent ainsi de confirmer l'intuition de Hays, selon laquelle il existe bien un « récit chrétien » en amont du texte paulinien. Elles nous amènent également à conclure que, selon les catégories ricoeuriennes, le discours paulinien témoigne de la phase *mimesis* III. Nous pouvons donc le comprendre comme une tentative de refiguration médiatisée du récit chrétien, qui confronte le monde de ce récit avec le monde des instances

énonciatives, afin de proposer une nouvelle compréhension de l'identité chrétienne qui réponde de façon appropriée à la proposition identitaire exposée dans le récit antérieur.

Mots clés :

Bible ; Nouveau Testament ; Paul ; Romains 6-8 ; Analyse structurelle ; Identité ; Narrativité ; Morale ; Paul Ricoeur ; Richard Hays.

SUMMARY

The topic of this dissertation is prompted by the desire to contribute to the current dialogue between exegesis and moral theology and to produce results that can be relevant to ethical research. Because of the epistemic gap existing between the two disciplines, we choose to concentrate on the finding of a hermeneutical mediation. We believe the concept of narrativity that can be found in Paul Ricoeur's work provides such a mediation. As a matter of fact, narratives have an important ethical function that is linked directly to their ability to represent human behaviour in a mimetic fashion, and their being organised in a coherent whole that is set towards an end ("concordance-discordance").

To ground the relevancy of this mediation, our study shows the central character of narrativity in Pauline discourse, focusing on Rom 6–8. Unlike the direction taken by mainstream Pauline research since the work of Richard Hays, our endeavour is not to rebuild a pre-textual Christian narrative, choosing instead to emphasize the links that exist between identity and narrativity in Rom 6–8. Our methodology, which is repeated through all the pericopes, is two-sided : first, we apply a structural analysis, then we interpret each pericope in the light of its structure, focusing on identity and narrativity. Our results are then synthesised, showing that the meaning of Christian identity is reached precisely through the concordance that is set between all the figures that characterize the experience of faith : whether they are past, present or future.

These results come as a confirmation of Hays' insight that there is a "Christian narrative" on which is built the Pauline discourse. They also help us understand that the Pauline discourse, according to Ricoeur's categories, belongs to *mimesis* III : it can be understood as an attempt to "refigure" the Christian narrative by confronting the world of this narrative to the world shared by the speaker and his addressees. This refiguration through the mediation of the discourse sets a new understanding of the Christian identity that can be a more propitious answer to the identity proposition exemplified in the former narrative.

Keywords : Bible ; New Testament ; Paul ; Romans 6–8 ; Structural analysis ; Identity ; Narrative ; Ethics ; Paul Ricoeur ; Richard Hays.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé	iv
Summary	vi
Table des matières	vii
Liste des tableaux	x
Abréviations	xi
Remerciements	xv
INTRODUCTION	1
Aux fondements d'un dialogue	2
La recherche d'une médiation herméneutique	9
La recherche d'une méthodologie	15
La portée du présent travail	26
CHAPITRE I : LA CRITIQUE STRUCTURELLE	33
1.1 PRESENTATION DE LA CRITIQUE STRUCTURELLE	34
1.1.1 Fondements épistémologiques	35
1.1.1.1 La présence de structures de surfaces dans les littératures juive et hellénistique de l'Antiquité	35
1.1.1.2 Le système éducatif et l'écriture au I ^{er} siècle	38
1.1.1.3 Éducation et enracinement culturel de l'apôtre Paul	40
1.1.2 Cadre théorique	42
1.1.3 Éléments de terminologie structurelle	43
1.2 LA DEMARCHE HEURISTIQUE STRUCTURELLE	46
1.2.1 Les étapes de la démarche	46
1.2.2 Les principes critiques	48
1.2.2.1 Collecte critique des indices structurants	48
1.2.2.2 Sélection critique des indices	50
1.2.2.3 Organisation critique des indices en une proposition structurelle ...	51
1.2.2.4 Évaluation critique du schéma structurel	54
1.3 IMPACT HERMENEUTIQUE DE L'HEURISTIQUE STRUCTURELLE	55
1.3.1 L'importance des procédés d'inclusion	56
1.3.2 L'effet de sens porté par la pointe	56
1.3.3 Les niveaux de structuration dans l'interprétation	57
1.3.4 Les rapports de correspondance dans l'interprétation	58
Conclusion	59
CHAPITRE II : ROMAINS 6,1-7,6	60
2.1 ÉTUDE DE ROMAINS 6,1-14	61
2.1.1 Traduction	61
2.1.2 Analyse et structure	67
2.1.2.1 Identification des principales répétitions verbales	67
2.1.2.2 Structuration de Rm 6,1-14	68

2.1.2.3	Présentation de la macrostructure	74
2.1.3	Interprétation de Rm 6,1-14	76
2.1.3.1	Exploitation de la structure	76
2.1.3.2	Les aspects identitaires et narratifs du discours	89
2.1.3.3	Conclusion	96
2.2	ÉTUDE DE ROMAINS 6,15-23	98
2.2.1	Traduction	98
2.2.2	Analyse et structure	101
2.2.2.1	Identification des principales répétitions verbales	101
2.2.2.2	Structuration de Rm 6,15-23	102
2.2.2.3	Présentation de la macrostructure	108
2.2.3	Interprétation de Rm 6,15-23	110
2.2.3.1	Exploitation de la structure	110
2.2.3.2	Les aspects identitaires et narratifs du discours	121
2.2.3.3	Conclusion	130
2.3	ÉTUDE DE ROMAINS 7,1-6	132
2.3.1	Traduction	132
2.3.2	Analyse et structure	133
2.3.2.1	Identification des principales répétitions verbales	133
2.3.2.2	Structuration de Rm 7,1-6	134
2.3.2.3	Présentation de la macrostructure	140
2.3.3	Interprétation de Rm 7,1-6	142
2.3.3.1	Exploitation de la structure	145
2.3.3.2	Les aspects identitaires et narratifs du discours	155
2.3.3.3	Conclusion	160
CHAPITRE III	: ROMAINS 7,7-25	162
3.1	TRADUCTION	163
3.2	ANALYSE ET STRUCTURE	164
3.2.1	Identification des principales répétitions verbales	164
3.2.2	Structuration de Rm 7,7-25	165
3.2.3	Présentation de la macrostructure	171
3.3	INTERPRETATION DE RM 7,7-25	173
3.3.1	Exploitation de la structure	175
3.3.2	Les aspects identitaires et narratifs du discours	199
3.3.3	Conclusion	212
CHAPITRE IV	: ROMAINS 8	216
4.1	ÉTUDE DE ROMAINS 8,1-17	217
4.1.1	Traduction	217
4.1.2	Analyse et structure de Rm 8,1-17	222
4.1.2.1	Identification des répétitions verbales	222
4.1.2.2	Structuration de Rm 8,1-17	222
4.1.2.3	Présentation de la macrostructure	226

4.1.3	Interprétation de Rm 8,1-17	228
4.1.3.1	Exploitation de la structure	228
4.1.3.2	Les aspects identitaires et narratifs du discours	245
4.1.3.3	Conclusion	250
4.2	ÉTUDE DE ROMAINS 8,18-30	252
4.2.1	Traduction	252
4.2.2	Analyse et structure de Rm 8,18-30	253
4.2.2.1	Identification des répétitions verbales	253
4.2.2.2	Structuration de Rm 8,18-30	254
4.2.2.3	Présentation de la macrostructure	256
4.2.3	Interprétation de Rm 8,18-30	258
4.2.3.1	Exploitation de la structure	258
4.2.3.2	Les aspects identitaires et narratifs du discours	266
4.2.3.3	Conclusion	271
4.2	ÉTUDE DE ROMAINS 8,31-39	273
4.2.1	Traduction	273
4.2.2	Analyse et structure de Rm 8,31-39	274
4.2.2.1	Identification des répétitions verbales	274
4.2.2.2	Structuration de Rm 8,31-39	274
4.2.2.3	Présentation de la macrostructure	276
4.2.3	Interprétation de Rm 8,31-39	278
4.2.3.1	Exploitation de la structure	278
4.2.3.2	Les aspects identitaires et narratifs du discours	282
4.2.3.3	Conclusion	284
 CHAPITRE V : L'IDENTITÉ CHRÉTIENNE EN RM 6-8 :		
	UNE SYNTHÈSE	286
5.1	ÉVALUATION DE LA CRITIQUE STRUCTURELLE	287
5.1.1	L'étape heuristique	287
5.1.2	La portée herméneutique des structures	288
5.1.3	La question d'une mégastructure	290
5.2	IDENTITE ET NARRATIVITE EN RM 6-8	291
5.2.1	L'aspect narratif de l'identité chrétienne	291
5.2.2	L'identité chrétienne en Rm 6-8	296
5.2.2.1	La libération des forces de mort	296
5.2.2.2	La participation au destin de Christ	299
5.2.2.3	L'interpellation éthique	302
5.2.2.4	La problématique du corps	304
5.2.3	Refiguration et nouvelle configuration	307
Conclusion	311
 BIBLIOGRAPHIE	316

LISTE DES TABLEAUX

Tableau I :	Macrostructure de Rm 6,1-14	75
Tableau II :	Macrostructure de Rm 6,15-23	109
Tableau III :	Macrostructure de Rm 7,1-6	141
Tableau IV :	Macrostructure de Rm 7,7-25	172
Tableau V :	Macrostructure de Rm 8,1-17	227
Tableau VI :	Macrostructure de Rm 8,18-30	257
Tableau VII :	Macrostructure de Rm 8,31-39	277

ABRÉVIATIONS

AB	Anchor Bible
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums
AJSL	<i>American Journal of Semitic Languages and Literatures</i>
AnBib	Analecta Biblica
ANTC	Abingdon New Testament Commentary
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
Ben	Benedicta
BDF	Blass, F. et A. DeBrunner, <i>A Greek Grammar of the New Testament and other Early Christian Literature</i> , 9e éd. traduite et révisée par R.W. Funk
BET	Biblical Exegesis and Theology
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BGD	Bauer, W., F.W. Gingrich et W. Danker, <i>A Greek Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i>
BH	Bibliothèque historique
BI	<i>Biblical Interpretation</i>
Bib	<i>Biblica</i>
BJRL	<i>Bulletin of the John Rylands Library</i>
BNTC	Black New Testament Commentary
BThBul	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
BVC	<i>Bible et vie chrétienne</i>
BZ	<i>Biblische Zeitschrift</i>
BZNBKAK	Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CF	Cogitatio Fidei
ch.	chapitre
CNT	Commentaires du Nouveau Testament
CUF	Collection des universités de France
CUP	Cambridge University Press
Dec.	<i>De Decalogo</i>
EcumRv	<i>The Ecumenical Review</i>
éd. or.	édition originale
éd. rév.	édition révisée
EEC	Etudes d'éthique chrétienne
EgTh	<i>Eglise et théologie</i>
EKKNT	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
Entr.	<i>Entretiens</i>
ETL	<i>Ephemerides theologicae lovanienses</i>
ETR	<i>Etudes théologiques et religieuses</i>
Euntes	<i>Euntes Docete</i>
EV	<i>Esprit et Vie</i>
HBT	<i>Horizons in Biblical Theology</i>

<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
HP	Héritage et projet
ICC	International Critical Commentary
<i>Int</i>	<i>Interpretation</i>
<i>JAAR</i>	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>
<i>JRE</i>	<i>Journal of Religious Ethics</i>
<i>JETS</i>	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
JSNTSS	Journal for the Study of the New Testament : Supplement Series
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
LD	Lectio Divina
<i>LouvS</i>	<i>Louvain Studies</i>
LouvTh	Louvain Theological and Pastoral Monographs
<i>LV</i>	<i>Lumière et vie</i>
LXX	Septante (traduction grecque des Écritures hébraïques)
Maj.	Texte de la Majorité
N-A ⁽²⁷⁾	Nestlé-Aland, <i>Novum Testamentum Graece</i> , 27 ^{ème} éd.
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
<i>Neot</i>	<i>Neotestamentica</i>
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
NovT suppl	Novum Testamentum Supplements
<i>NRT</i>	<i>Nouvelle revue théologique</i>
NTG	New Testament Guides
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
NTTh	New Testament Theology
PUF	Presses Universitaires de France
PUL	Presses Universitaires de Laval
SacPag	Sacra Pagina
<i>RB</i>	<i>Revue biblique</i>
<i>RevExp</i>	<i>Review and Expositor</i>
<i>RHR</i>	<i>Revue de l'histoire des religions</i>
RRENAB	Réseau de recherche en analyse narrative appliquée à la Bible
<i>RSR</i>	<i>Recherches de sciences religieuses</i>
SAP	Sheffield Academic Press
SB	Sciences Bibliques
SBLDS	Society of Biblical Literature: Dissertation Series
SBTh	Studies in Biblical Theology
<i>ScEcc</i>	<i>Sciences Ecclesiastiques</i>
<i>ScEs</i>	<i>Science et Esprit</i>
SCJ	Studies in Christianity and Judaism
<i>SEA</i>	<i>Svensk Exegetisk Arsbok</i>
<i>SJTh</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
SouChr	Sources chrétiennes
<i>SuppRETM</i>	<i>Supplément à la Revue d'éthique et de théologie morale</i>

<i>TLZ</i>	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
TPINTC	Trinity Press International New Testament Commentary
TU	Text und Untersuchungen
<i>TynBu</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
<i>TZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i>
UCP	The University of Chicago Press
VKB	Verlag katholisches Bibelwerk
WBC	Word Biblical Commentary
WJK	Westminster John Knox Press
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>
<i>ZThK</i>	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

À
Denise Couture
et
Alain Gignac

Pour leur soutien et leur confiance

Pour leur dévotion à la charge professorale

REMERCIEMENTS

Il n'est guère de contexte plus favorable qu'un travail qui s'intéresse à l'aspect narratif de l'identité pour rappeler l'importance que prennent certains « personnages » dans la construction d'une vie ou dans la réalisation d'un projet aussi considérable que peut l'être une thèse doctorale. Il me semble donc d'autant plus significatif de nommer les personnes et les organismes sans lesquels l'accomplissement de ce projet aurait été gravement compromis.

Mes pensées se tourneront d'abord vers le corps professoral de la Faculté de théologie et de sciences des religions pour son remarquable encadrement, tout particulièrement André Myre et Olivette Genest, dont la rencontre aura marqué mon parcours, Odette Mainville, qui me dirigea à l'occasion de ma maîtrise et Alain Gignac, mon directeur de recherche, qui me fit l'honneur d'être son premier étudiant doctoral. Son soutien fut précieux, ses conseils avisés et sa patience louable. J'en profite pour saluer le personnel de soutien de cette même Faculté, pour son accueil et son efficacité. Je remercie enfin la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Institut catholique de Paris au sein de laquelle j'étudiai pendant deux ans pour l'obtention du Diplôme supérieur d'études théologiques.

Je tiens également à souligner le soutien que m'apportèrent plusieurs partenaires financiers, qui investirent dans l'excellence de mon travail et que je souhaite ici remercier :

Le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH),

Le fond Esther Blondin de la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal,

La Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal.

Le Fonds québécois de recherche sur la société et la culture (FQRSC).

Mais ce projet n'aurait pas la même saveur, sans le soutien inconditionnel de mes proches. Je remercie tout d'abord mes parents, Michèle et François, pour leur amour et leur présence discrète ; ma sœur, Marie-Odile, qui me permit bien heureusement de faire l'« expérience québécoise » ; mes frères, Vincent et Pierre, dont la distance n'éteint pas la pensée.

Je salue également quelques-uns de mes collègues, Mélyny Bisson, Lamphone Phonevilay et Francis Daoust, qui partagent eux aussi l'« aventure doctorale » et avec lesquels une complicité s'est établie au fil des ans. Mieux que tout autre, ils savent ce qu'implique un tel projet en termes d'investissement, de temps, d'énergie et de sacrifice. Je leur souhaite un bon courage et de la réussite dans leur carrière. Un merci tout particulier à Clémentine Woille, qui prit le soin – et le temps – de relire ces « quelques » pages.

Je remercie enfin mes amis, dont la fidélité éprouvée m'a secouru plus d'une fois, tout au long de cette recherche. Dans l'éloignement comme dans la proximité, dans les épreuves, comme dans les joies, ils n'ont pas manqué de me témoigner leur confiance et leur amitié : Christophe Barthe, Stéphane Goupil, Jean-Pierre Gourcerol et Catherine Bréban.

Un grand merci à tous.

INTRODUCTION

Certaines coordonnées héritées de la modernité imposent aujourd'hui un cloisonnement des savoirs qui se traduit, en théologie, par une segmentation de ce champ de connaissance en plusieurs disciplines : exégèse, morale, liturgie, droit canon, etc. Or, il nous semble qu'une telle segmentation saurait difficilement rendre justice à la théologie, dont la « vocation » fondamentale nous apparaît être justement de se situer à la rencontre des autres domaines de la connaissance humaine, peut-être même au-delà, si l'on considère que son désir est de rapporter l'ensemble du donné humain à une réalité transcendante. Conforté par les interrogations que soulevèrent les courants postmodernes, ainsi que par l'apparition de certains projets de collaboration interdisciplinaires¹, nous avons souhaité prolonger une étude antérieure sur les écrits de l'apôtre Paul² par une seconde recherche dont les résultats pourraient dépasser le simple cadre de l'exégèse néotestamentaire.

Nos recherches sur la liberté ayant ainsi ouvert un intérêt pour les questions éthiques dans la Bible et dans la vie de foi, c'est avec l'ensemble de ces préoccupations que nous proposons aujourd'hui de produire une étude qui saura poser quelques jalons sur la voie du dialogue entre exégèse et théologie morale. Notre position demeure tout naturellement celle d'un bibliste, mais la question que nous portons pour mettre en marche notre réflexion est la suivante : « comment effectuer un travail exégétique dont les résultats puissent s'inscrire dans le cadre de la recherche éthique ? » Nous l'éclairerons tout d'abord en interrogeant la position de cette discipline soeur sur le problème de « Bible et morale », pour constater que celle-ci identifie un ensemble de questions qui demeurent inconnues de l'exégèse, ce qui compromet toute tentative d'intervention à un niveau épistémologique. Ceci nous conduira à chercher une médiation herméneutique, que nous pensons trouver dans le concept de narrativité exposé chez Ricoeur. Nous verrons finalement que l'application d'un tel concept au corpus paulinien constitue un défi qui nécessite une réflexion approfondie au niveau

¹ Nous pensons par exemple à P. Bordeyne, dir., *Bible et morale* (LDHS), Paris, Cerf, 2003, ou encore à D. Harrington et J.F. Keenan, *Jesus and Virtue Ethics. Building Bridges between New Testament Studies and Moral Theology*, Lanham, Sheed & Ward, 2002.

² J.-S. Viard, *La liberté que nous avons en Christ. Eleutheria dans les épîtres pauliniennes authentiques et comparaison avec son usage dans la philosophie hellénistique*, mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 2001.

méthodologique, à partir de laquelle nous serons en mesure de déterminer l'apport spécifique de notre travail au sein de la recherche.

Aux fondements d'un dialogue

Les positions distantes qu'exégèse et morale occupent l'une par rapport à l'autre nécessitent que nous fassions un détour par la question épistémologique. L'économie d'une telle question ferait courir le risque d'investir la morale de préoccupations qui ne sont pas nécessairement les siennes. On pourrait notamment évoquer la nuance qui existe parfois entre les termes « éthique » et « morale », distinction dont se préoccupent habituellement peu les travaux exégétiques. Or, si celle-ci n'est pas toujours nécessaire, elle peut s'avérer utile dans le cadre d'études qui prétendent explorer cet aspect des textes et informer un autre champ du savoir par leurs résultats. Thomasset explique ainsi :

Cette distinction ne s'impose pas et n'est pas consacrée par l'usage habituel, puisque les deux mots évoquent l'idée de mœurs, selon que l'on prenne la racine grecque (*ethos*) ou latine (*mores*). La convention est cependant justifiée par la référence du mot « éthique » au monde grec et à l'aristotélisme téléologique en particulier. On met l'accent sur ce qui est estimé bon. Quant au mot « morale », ses connotations renvoient plutôt au monde des normes et à l'attitude déontologique. L'insistance est mise sur ce qui s'impose comme obligatoire³.

Cette clarification nous apprend par ailleurs qu'un débat théorique oppose une *éthique téléologique*⁴ à une *morale déontologique*⁵, ainsi que des morales de *principe* à des morales de *situation*. Il est inutile pour nous d'explorer ces théories dans le détail, mais nous devinons d'ores et déjà l'ampleur de la tâche que représenterait une prise en compte de l'ensemble des acquis et des attentes de la théologie morale si, par nos travaux exégétiques, nous désirions produire des résultats en parfaite conformité avec les coordonnées actuelles de cette discipline sœur. Une question ne peut pourtant être contournée dans le cadre de

³ A. Thomasset, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne* (BETL 124), Leuven, Leuven University Press/Peeters, 1996, p. 82, n. 65. Notre problématisation ne nécessitant pas notre participation aux enjeux et débats qui existent dans le champ éthique, nous n'observerons pas de distinction particulière entre ces deux termes. Notons tout de même que le mot « morale » sera fréquemment utilisé pour désigner plus simplement la théologie morale.

⁴ L'éthique téléologique, dans l'héritage de la morale aristotélicienne, se présente comme « une éthique de l'accomplissement personnel et des vertus en vue d'une finalité (*telos*), une visée du Bien à travers des biens et des actions bonnes », Thomasset, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale*, p. 82.

⁵ La morale déontologique, issue de l'héritage kantien, est « une morale d'obligation, qui insiste sur le caractère de contrainte de la norme [...] et fait passer les règles d'action par l'épreuve de l'universalisation », Thomasset, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale*, p. 82.

notre recherche : celle du rapport entre Bible et morale, notamment en ce qui concerne les rapports qu'entretient la théologie morale avec la Bible. Tout particulièrement, nous devons nous assurer du *statut* que possède la Bible au sein de la réflexion morale.

Gustafson demeure un interlocuteur privilégié pour l'ensemble de cette question. Ses travaux en ce qui concerne l'utilisation de l'Écriture dans le cadre d'une réflexion éthique chrétienne ont en effet été déterminants pour penser le rapport entre Bible et morale. Or, il nous met en garde contre la tentative de produire une « éthique biblique », entreprise qui convoquerait un ensemble trop vaste de compétences :

Biblical ethics would be the study of the ethics in the scriptures. In itself this is a complex task for which few are well prepared ; those who are specialists in ethics generally lack the intensive and proper training in biblical studies, and those who are specialists in biblical studies often lack sophistication in ethical thought⁶.

La production d'une éthique biblique impliquerait ainsi l'étude des multiples éléments à caractère éthique présents dans l'Écriture, tels que les lois et commandements, les divers principes moraux, les figures, exemples ou récits normatifs, etc. Sans oublier la théologie qui encadre et soutient chacun de ces éléments⁷. Travail d'autant plus complexe que nous n'avons pas affaire à *une* éthique ou *une* théologie unifiée, mais bien à une pluralité de visions, puisque les diverses communautés qui ont façonné l'héritage biblique l'ont toutes marqué de leur empreinte singulière, comme a su le montrer la recherche historique :

By showing the *Sitz im Leben* or « life setting » of a biblical text in Israelite history or in primitive Christianity is formative of and reflected in the text's final shape, modern historical criticism cemented the post-Enlightenment realization that biblical portraits of God and Jesus reflect diverse religious and theological agendas and thus are themselves multiple in meaning⁸.

D'ailleurs, les témoignages théologiques de ces communautés ne sont pas seulement multiples, ils peuvent parfois être contradictoires : « Twenty years ago, Ernst Käsemann radically called into question the suppositions that biblical authors are treating different but complementary aspects of one central tradition by insisting that theological positions within

⁶ J.M. Gustafson, « The Place of Scripture in Christian Ethics : A Methodological Study », *Theology and Christian Ethics*, Philadelphia, Pilgrim, 1974, [= *Int* 24 (1970), p. 430-455], p. 121.

⁷ Gustafson, « The Place of Scripture », p. 122.

⁸ L.S. Cahill, « The Bible and Ethics : Hermeneutical Dilemmas », *Between the Sexes. Foundations for a Christian Ethics of Sexuality*, Philadelphia, Fortress, 1985, p. 17.

the New Testament sometimes are articulated in *opposition* to one another⁹. » Il est donc préférable que notre entreprise ne vise pas à la production d'une éthique biblique en tant que telle, mais se limite à énoncer les conditions dans lesquelles nous pourrions rejoindre les préoccupations des moralistes, au sein de leurs propres coordonnées disciplinaires. C'est ainsi que nous découvrons un certain nombre de difficultés supplémentaires, en ce qui concerne le traitement du donné biblique en morale. Tout d'abord, la pluralité des matériaux scripturaires soulève un problème de l'ordre de la synthèse, en ce sens qu'une certaine cohérence doit nécessairement être dégagée de ces matériaux, afin qu'ils soient d'une quelconque utilité pour la réflexion éthique : « The use of scripture in Christian ethics first involves the determination of the theological and ethical principles which will be used to bring coherence to the 'meaning' of scripture's witness¹⁰. »

On pourrait ainsi considérer que l'Écriture contient la *révélation d'une moralité* qui est normative pour le comportement chrétien¹¹. Une telle normativité serait alors identifiable, soit au travers d'une *loi morale*, soit au travers d'*idéaux* et de *principes moraux*, soit au travers d'*actions* qui sont jugées *conformes à la volonté de Dieu*¹². Mais plus généralement, on peut reconnaître que :

Scripture witnesses to a great variety of moral norms and principles through many different kinds of biblical literature [...]. They are not in a simple way reducible to a single theme; rather, they are directed to particular historical contexts. The Christian community judges the actions of persons and groups to be morally wrong, or at least deficient, on the basis of reflective discourse about present events *in the light of* appeals to this variety of material as well as to other principles and experiences. Scripture is one of the informing sources for moral judgments, but it is not sufficient in itself to make any particular judgment authoritative¹³.

Une utilisation du matériel scripturaire saura donc toujours trouver une justification au plan théologique et nous devons comprendre, avec Gustafson, que si la Bible ne nous présente pas une moralité unifiée, *elle ne constitue pas non plus la seule source* de la réflexion et de la décision éthique chrétienne. En ce sens, elle n'est pas *normative* du comportement chrétien, mais elle contribue, en même temps qu'un ensemble d'autres sources, à orienter le

⁹ Cahill, « The Bible and Ethics : Hermeneutical Dilemmas », p. 17.

¹⁰ Gustafson, « The Place of Scripture », p. 129.

¹¹ Gustafson, « The Place of Scripture », p. 129.

¹² Gustafson, « The Place of Scripture », p. 130-134.

¹³ Gustafson, « The Place of Scripture », p. 134.

jugement moral¹⁴. La question de l'usage de la Bible en morale prend donc une signification particulière, maintenant que nous la considérons du point de vue du moraliste. Ce dernier s'interroge ainsi en premier lieu sur la place que doit occuper la Bible dans sa réflexion, à côté de la recherche éthique contemporaine, de la connaissance empirique, des affirmations de foi, etc. Sa position épistémologique est donc fort différente, puisque de telles précautions sont absentes des investigations exégétiques, qui se concentrent strictement sur le texte biblique et ses rapports à une reconstruction de l'*ethos* culturel dans lequel il fut produit. Or, le rapport au texte peut également être retourné, afin de déterminer de quelle façon l'Écriture est capable d'éclairer les interrogations soulevées par la réflexion éthique ; nous suivons une nouvelle fois Gustafson :

I attempt to state an agenda of the questions that Christian ethics, or more generally ethics, asks when it seeks to be comprehensive and systematic. On the basis of this agenda, I will argue that the Bible has different kinds of significance depending upon which item of the agenda of ethics is attended to, and that there are significant differences in how the Bible is used by authors on each agenda item¹⁵.

La question qui est posée au texte biblique est alors conditionnée par l'aspect particulier de l'éthique qui est considéré. L'approche choisie a ainsi des retombées jusque dans le choix des textes cibles et c'est précisément ce que Spohn met en valeur, lorsqu'il évoque la vision de la vie morale en tant qu'élément déterminant du rapport au texte biblique. Bien que sa position de départ ne s'appuie pas sur les différentes questions d'une éthique systématique, il identifie néanmoins cinq modèles dans la pratique du texte biblique dont témoignent les théologiens, qui ne sont pas sans rappeler le même genre de divisions chez Gustafson. On peut les résumer en quelques lignes :

¹⁴ Selon S. Pinckaers, « La morale chrétienne et ses sources : Écriture, Tradition et Magistère », dans *L'Évangile et la morale*, Paris/Fribourg, Cerf/Éditions universitaires de Fribourg, 1990, p. 83-100, les sources de la morale chrétienne sont au nombre de trois : L'Écriture, la Tradition et le Magistère ; W.C. Spohn, *What Are They Saying about Scripture and Ethics?*, New York, Paulist Press, 1995 (1984), distingue pour sa part : l'Écriture, la Tradition (incluant le Magistère), l'éthique philosophique et les observations empiriques, ce qui se compare aisément à la classification de R.B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament, Community, Cross, New Creation. A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, San Francisco, Harper Collins, 1996, p. 209-211, lorsqu'il parle de l'Écriture, de la Tradition, de la raison et de l'expérience.

¹⁵ J.M. Gustafson, « The Use of Scripture in Christian Ethics », *Studia Theologica* 51 (1997), p. 15. S'inspirant de W. Schweiker, *Responsibility and Christian Ethics*, Cambridge, CUP, 1995, il identifie alors cinq questions qui représentent les différentes dimensions de l'éthique, lorsque celle-ci cherche à représenter les caractéristiques et les aspects de l'expérience morale : 1) « que se passe-t-il ? » ; 2) « quelles est la norme de la vie morale ? » ; 3) « que devons-nous être et faire ? » ; 4) « qu'est-ce que signifie être agent ? » ; 5) « comment justifier les affirmations morales ? ». Pour la suite de notre propos, nous exploiterons une autre division de l'expérience morale fournie par Spohn et qui recoupe en plusieurs points celle de Gustafson.

1. Le modèle du *commandement divin* perçoit « the experience of the divine call as the paradigm for the Christian's relation to God¹⁶. » Fondant principalement sa vision sur l'histoire d'Israël et les textes à caractère prophétique, ce modèle insiste sur l'attention qui doit être portée au commandement divin et à la réponse obéissante dont doit faire preuve le chrétien dans sa vie de foi.

2. Le modèle de *l'Écriture comme rappel moral* perçoit l'Écriture comme offrant « the power to do what we know to be right but find ourselves incapable of doing¹⁷. » Son objectif est de voir le chrétien assumer son humanité d'une double façon : telle que Dieu l'a créé et telle que Christ lui en a donné le pouvoir. Il approche ainsi la question éthique par le biais de la théorie de la loi naturelle, se préoccupant de cerner avant toute autre chose ce qui est fondamentalement humain. Selon ce modèle, la Révélation n'a pas apporté une nouvelle éthique, elle permet simplement de vivre notre humanité de façon plus intense et plus authentiquement conforme au dessein créateur de Dieu¹⁸. Les textes scripturaires favorisés par ce modèle mettent en valeur le *rappel moral*, dans le commandement divin et la Révélation, des exigences naturelles.

3. Le modèle de *l'appel à la libération* « use[s] Scripture to underwrite a commitment to the oppressed¹⁹. » Il regroupe toutes les approches libérationnistes en théologie (incluant les approches féministes) qui appellent les croyants à agir pour libérer les opprimés, parce que Dieu est de leur côté. Moins axé sur la recherche de normes et de règles, il s'exprime dans un dynamisme existentiel qui provient d'une *option préférentielle pour* (les pauvres, les femmes, etc.). Or, bien que les textes bibliques porteurs d'un souffle libérateur ne manquent pas, ils contiennent bien souvent, en leur sein, des marques d'oppression – de par leur contexte de production –, qui risquent de

¹⁶ Spohn, *What Are They Saying about Scripture and Ethics?*, p. 21.

¹⁷ Spohn, *What Are They Saying about Scripture and Ethics?*, p. 38.

¹⁸ « L'agir moral informé par la foi n'est pas matériellement différent de celui du non-croyant, mais il devrait avoir une densité et une signification bien plus riches » : J.-M. Aubert, « La morale catholique est-elle évangélique ? », dans C. Yannaras, R. Mehl et J.-M. Aubert, dir., *La loi de la liberté. Évangile et morale*, Paris, Mame, 1972, p. 117-158. Ce modèle est largement répandu parmi les moralistes de tradition catholique et subsiste encore aujourd'hui. Leur source principale de référence reste St Thomas ; voir à ce sujet S. Pinckaers, « Morale et Évangile », dans *L'Évangile et la morale*, Paris/Fribourg, Cerf/Éditions universitaires de Fribourg, 1990, p. 3-19 ; aussi J.-M. Aubert, « La spécificité de la morale chrétienne selon St Thomas », *Supplément Vie Spirituelle* 92 (1970), p. 55-73 (notamment p. 58).

¹⁹ Spohn, *What Are They Saying about Scripture and Ethics?*, p. 56.

compromettre l'appel à la libération. Ce modèle est donc particulièrement attentif à l'aspect herméneutique de la recherche éthique et exégétique²⁰.

4. Le modèle de *l'appel à être disciple* place la personne de Jésus au centre de sa réflexion éthique, estimant que « the most appropriate path is the one already blazed by Jesus and that the Christian must creatively embody that way of life in all situations²¹. » Ce modèle, héritier de la philosophie morale de McIntyre²² et de la théologie narrative de Hauerwas²³, utilise une approche narrative des récits bibliques, ce qui lui permet de reconstituer le « récit » de Jésus comme modèle du caractère chrétien et de l'identité de la communauté. L'Église, définie par son propre récit identitaire, devient le lieu privilégié d'interprétation biblique. Le lecteur, dans son identité et dans son mode de vie, doit se laisser transformer par la communauté, à la suite – et sur le modèle – de Jésus. L'auto-compréhension et la motivation existentielle de l'agent sont donc primordiales pour son rapport à la communauté et son agir moral.
5. Le modèle de *la réponse d'amour*, enfin, reprend l'aspect narratif et identitaire du modèle de *l'appel à être disciple*, mais il tente de le consolider par l'adjonction de quelques points de repères plus objectifs au niveau du symbolisme biblique et des règles morales. Il met notamment l'accent sur la règle d'amour, centrale à l'éthique chrétienne, et propose que l'amour pour les autres, modelé sur l'amour dont Dieu nous a témoigné en Jésus Christ, en constitue l'orientation principale. L'Écriture devient ainsi le moyen « through which we discern how God loves us now in Christ Jesus²⁴. »

²⁰ Ces trois premiers modèles sont largement axés sur l'action morale elle-même, recherchant parfois un principe normatif (en complément ou en substitution du commandement d'amour), voire des règles précises en vue de soutenir et d'orienter un comportement chrétien fondamental. Ils sont aussi nettement plus dépendants des méthodes historiques de lecture que les deux modèles suivants, héritiers du « virage synchronique » des années 70, et beaucoup plus axés sur l'agent moral lui-même. L'approche féministe nous semble constituer un « cas limite » de cette définition rapide, puisqu'elle est largement héritière, dans sa forme actuelle, du tournant synchronique et qu'elle reste très ouverte aux nouvelles avenues de recherche. Le grand souci herméneutique, le primat de l'expérience et la recherche actuelle d'une nouvelle identité féminine nous semblent ainsi constituer un rapprochement avec les attentes dont témoignent les modèles suivants.

²¹ Spohn, *What Are They Saying about Scripture and Ethics?*, p. 77.

²² A. McIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 2nd éd., Notre Dame, Notre Dame University Press, 1984 (1981).

²³ S. Hauerwas, *A Community of Character, Toward a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame/London, Notre Dame University Press, 1981.

²⁴ Spohn, *What Are They Saying about Scripture and Ethics?*, p. 95.

Ces cinq modèles confirment parfaitement la thèse de Gustafson, selon laquelle le théologien ne fondera jamais sa réflexion sur le texte seul. Certaines observations de Cahill, bien que plus axées sur la question des présuppositions, vont dans le même sens, mettant en valeur le principe généralisé d'un « canon dans le canon » : « traditionally the whole canon in sum and parts has been taken in principle to be authoritative, even though in practice its interpreters have been partial to passages or books congenial to their viewpoints²⁵. » Gustafson conclut donc avec raison que l'autorité de la Bible, dans le cadre de la réflexion morale, est de nature corroborante et éducative²⁶, plutôt que normative. Son usage demeure en dialogue avec les autres sources de la réflexion morale, non pas en concurrence.

Terminons en signalant qu'au-delà de la question de l'autorité de l'Écriture, se pose également celle de la *pertinence* d'une éthique biblique pour la réflexion éthique contemporaine. Le témoin biblique est certes polyphonique, mais il est aussi historiquement situé et donc marqué par des repères cosmologiques, anthropologiques et sociologiques qui n'ont plus aujourd'hui leur raison d'être. Or, ces marqueurs conditionnent profondément les visions éthique et théologique du témoin biblique, ce qui compromet leur pertinence pour la réflexion éthique contemporaine. Une étude historique des textes nécessite donc généralement une actualisation des résultats, mais parfois, l'écart épistémique est si grand, entre la société antique et la nôtre, que certaines visions sont tout simplement obsolètes et doivent être abandonnées. C'est pourquoi il est aussi important que l'éthique ne limite pas sa réflexion au seul donné biblique : « The necessity for appeals to the continuing tradition of Christian morality beyond the closing of the canon is taken for granted, and the fact that biblical morality is in many ways inapplicable, and in other ways wrong, is accepted²⁷. »

Il apparaît, au terme de cette exploration, que la position épistémique de la morale est nettement distincte de celle que nous connaissons en exégèse : non seulement ces deux disciplines s'énoncent à partir d'un lieu particulier, mais la façon dont elles conçoivent, chacune à sa manière, la question du rapport entre Bible et morale, est encore différent. Notre contribution au dialogue actuel entre Bible et morale ne pourra donc se traduire par la production d'une éthique biblique, qui demeurerait en retrait des préoccupations de

²⁵ Cahill, « The Bible and Ethics : Hermeneutical Dilemmas », p. 17.

²⁶ Gustafson, « The Use of Scripture », p. 29. Il utilise les termes « corroborative » et « educative ».

²⁷ Gustafson, « The Place of Scripture », p. 135.

l'éthique contemporaine. Elle ne pourra pas davantage naître directement des coordonnées de la théologie morale, dont les grandes problématiques ne sont pas de notre compétence et au sein de laquelle se déploient de nombreux débats dont nous ne maîtrisons pas les divers enjeux. Si donc nous souhaitons rejoindre les préoccupations des moralistes, sans toutefois fonder notre étude sur leurs positions disciplinaires, il nous semble nécessaire de rechercher les possibilités de médiation qui peuvent surgir d'une réflexion sur le plan herméneutique.

La recherche d'une médiation herméneutique

La notion que nous souhaitons mettre de l'avant pour cette réflexion herméneutique est celle de la narrativité, dont nous avons vu le rôle essentiel pour les deux derniers modèles exposés par Spohn. Selon les travaux de Ricoeur, en effet, le récit a une importante fonction éthique, qui est intimement liée à son caractère narratif, c'est-à-dire sa capacité à représenter l'agir humain de façon *mimétique* et à organiser les multiples composantes du récit (lieux, événements, personnages, etc.) en un tout cohérent et orienté vers une fin. Revenons rapidement sur cette notion de narrativité et son lien à l'éthique, que d'autres ont déjà brillamment mis en valeur²⁸.

Élaborant sa réflexion à partir de la notion aristotélicienne de *mimesis praxeos*, Ricoeur, dans *Temps et récit*, approfondit cette notion d'« activité mimétique » du récit pour lui reconnaître une triple structure. Rappelons ces trois moments. *Mimesis I* est le moment de la « préfiguration », celui de l'amont de la composition et de ses précompréhensions : « la composition de l'intrigue est enracinée dans une pré-compréhension du monde de l'action : de ses structures intelligibles, de ses ressources symboliques et de son caractère temporel²⁹. » *Mimesis II* est le moment de la composition proprement dite, celui où s'opère la « configuration » narrative et où l'intrigue

opère une triple médiation : a) entre des événements individuels et une histoire prise comme un tout ; b) entre des facteurs aussi hétérogènes que les agents, les buts, les moyens, les circonstances, les effets non voulus, etc. ; c) entre une dimension épisodique chronologique et une dimension configurante non chronologique de l'action³⁰.

²⁸ Voir tout particulièrement Thomasset, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale*.

²⁹ P. Ricoeur, *Temps et récit I* (Points 227), Paris, Seuil, 1983, p. 108.

³⁰ Thomasset, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale*, p. 139.

Dans le cadre de textes bibliques, *mimesis* II pourrait caractériser des récits évangéliques, des paraboles, des récits historiographiques d'Israël, etc. *Mimesis* III est le moment de la « refiguration », celui de la restitution du récit dans le temps humain : « *mimesis* III marque l'intersection du monde du texte et du monde de l'auditeur ou du lecteur. L'intersection, donc, du monde configuré par le poème et du monde dans lequel l'action effective se déploie et déploie sa temporalité spécifique³¹ ». *Mimesis* III caractérise ainsi le moment de notre lecture des textes bibliques, lorsque, par exemple, un enseignement évangélique nous permet d'orienter notre agir chrétien. Le propre du récit, selon Ricoeur, se trouve précisément dans sa capacité à imiter, à représenter l'agir humain et, par son action configurante, à opérer un passage du monde de l'action au monde du lecteur : « *mimesis* II tire son intelligibilité de sa faculté de médiation, qui est de conduire de l'amont à l'aval du texte, de transfigurer l'amont en aval par son pouvoir de configuration³² ».

Or, pour notre propos, qui est de mettre en évidence la fonction éthique des récits, il nous faut également rappeler quelques coordonnées de la théorie herméneutique ricoeurienne du texte, dont *mimesis* III nous a déjà donné un bref aperçu. Les rapports qui unissent un texte et son lecteur sont en effet de l'ordre d'une confrontation des réalités qui construisent le texte et le lecteur : « Ce qui est en effet à interpréter dans un texte, c'est une *proposition de monde*, d'un monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter un de mes possibles les plus propres. C'est ce que j'appelle le monde du texte, le monde propre à ce texte unique³³. » Ce monde du texte se donne à rencontrer par un lecteur qui véhicule lui aussi un monde qui lui est propre. Monde du texte et monde du lecteur viennent à « fusionner » dans l'acte de lecture et les deux se trouvent ainsi dans une posture dialogique, qui vise à la réception du monde du texte, en vue d'une nouvelle compréhension de soi :

Ce que finalement je m'approprie, c'est une proposition du monde [...]. Dès lors, comprendre, c'est *se comprendre devant le texte*. Non point imposer au texte sa propre capacité finie de comprendre, mais s'exposer au texte et recevoir de lui un soi plus vaste, qui serait la proposition d'existence répondant de la manière la plus appropriée à la proposition de monde³⁴.

³¹ Ricoeur, *Temps et récit I*, p. 136.

³² Ricoeur, *Temps et récit I*, p. 106.

³³ P. Ricoeur, « La fonction herméneutique de la distanciation », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Points 377), Paris, Seuil, 1986, p. 128.

³⁴ Ricoeur, « La fonction herméneutique de la distanciation », p. 130.

L'interprétation constitue donc en quelque sorte une « réappropriation » de soi par soi, grâce à la médiation critique qu'offre le texte. Au-delà de la simple *compréhension* de soi, ce qui est visé c'est la *construction* du soi, son évolution rendue possible au contact du monde du texte : « l'interprétation d'un texte s'achève dans l'interprétation de soi d'un sujet qui désormais se comprend mieux, se comprend autrement, ou même commence de se comprendre. [...] dans la réflexion herméneutique, la constitution du *soi* et celle du *sens* sont contemporaines³⁵. » Cette théorie herméneutique du texte est fondamentale à toute la pensée de Ricoeur, qui met ainsi en évidence la valeur éducative des textes, tout particulièrement en ce qui concerne les récits : « nous ne nous comprenons que par le grand détour des signes d'humanité déposés dans les œuvres de culture. Que saurions-nous de l'amour et de la haine, des sentiments éthiques et, en général, de tout ce que nous appelons le *soi*, si cela n'avait pas été porté au langage et articulé par la littérature³⁶ ? »

L'impact éthique des récits commence ainsi à se révéler, surtout lorsque l'on apprend que lire un texte consiste à « recevoir de lui un soi plus vaste, qui serait la proposition d'existence répondant de la manière la plus appropriée à la proposition de monde ». Ricoeur nous explique ainsi que chacun des trois moments de la *mimesis* porte une fonction éthique particulière. La précompréhension du monde et de l'agir, qui caractérise *mimesis I*, est en effet déjà marquée par une évaluation des actions et des personnages :

En fonction des normes immanentes à une culture, les actions peuvent être estimées ou appréciées, c'est-à-dire jugées selon une échelle de préférence morale. Elles reçoivent ainsi une *valeur relative*, qui fait dire que telle action *vaut mieux* que telle autre. Ces degrés de valeur, attribués d'abord aux actions, peuvent être étendus aux agents eux-mêmes, qui sont tenus pour bons, mauvais, meilleurs ou pires³⁷.

La configuration narrative de *mimesis II*, telle un « laboratoire du jugement moral³⁸ », permet, quant à elle, de contempler et d'expérimenter d'autres types de comportement, qui sont alors soumis à notre jugement :

³⁵ P. Ricoeur, « Qu'est-ce qu'un texte ? », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Points 377), Paris, Seuil, 1986, p. 170-171.

³⁶ Ricoeur, « La fonction herméneutique de la distanciation », p. 130.

³⁷ Ricoeur, *Temps et récit I*, p. 116. Voir aussi P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Points 330), Paris, Seuil, 1990, p. 193-194.

³⁸ Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 167.

dans l'enceinte irréelle de la fiction, nous ne laissons pas d'explorer de nouvelles manières d'évaluer actions et personnages. Les expériences de pensée que nous conduisons dans le grand laboratoire de l'imaginaire sont aussi des explorations menées dans le royaume du bien et du mal. Transvaluer, voire dévaluer, c'est encore évaluer. Le jugement moral n'est pas aboli, il est plutôt lui-même soumis aux variations imaginatives propres à la fiction³⁹.

La refiguration propre à *mimesis* III est le moment auquel les jugements et les valeurs véhiculés par le récit ont un impact sur le lecteur, au niveau de sa propre évaluation du monde et de lui-même : « C'est à la faveur de ces exercices d'évaluation dans la dimension de la fiction que le récit peut finalement exercer sa fonction de découverte et aussi de transformation à l'égard du sentir et de l'agir du lecteur, dans la phase de refiguration de l'action par le récit⁴⁰. » C'est, comme nous l'avons vu, le moment de la rencontre entre le monde du texte et le monde du lecteur. Ce dernier reçoit la « proposition de monde » du récit, avec toutes ses dimensions éthiques et la réception qu'il en fait peut aussi bien être de l'ordre de l'assentiment que du rejet. En ce sens, *le récit a donc une fonction éthique essentielle* pour le lecteur :

la stratégie de persuasion fomentée par le narrateur vise à imposer une vision du monde qui n'est jamais éthiquement neutre, mais qui plutôt induit implicitement ou explicitement une nouvelle évaluation du monde et du lecteur lui-même : en ce sens, le récit appartient déjà au champ éthique en vertu de la prétention, inséparable de la narration, à la justesse éthique. Il reste qu'il appartient au lecteur, redevenu *agent*, initiateur d'*action*, de choisir entre les multiples propositions de justesse éthique véhiculées par la lecture⁴¹.

Une question demeure toutefois en suspens : si la lecture, comme le fait remarquer Ricoeur, permet de recevoir « un soi plus vaste, qui serait la proposition d'existence répondant de la manière la plus appropriée à la proposition de monde », nous sommes en droit de nous demander si ce n'est pas dans l'acte de lire lui-même qu'il faut chercher une fonction éthique, plutôt que dans une théorie narrative. À moins que tout texte soit quelque peu narratif, auquel cas théorie narrative et théorie de la lecture finiraient par se confondre, il faut bien admettre que nous avons là un problème de fond. Or, non seulement tout texte n'est pas nécessairement construit sur le mode narratif⁴², mais la théorie narrative apporte encore une notion qui est particulièrement importante pour la compréhension éthique du

³⁹ Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 194.

⁴⁰ Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 194.

⁴¹ P. Ricoeur, *Temps et récit III* (Points 229), Paris, Seuil, 1985, p. 447.

⁴² De même, tout texte éthique n'est pas nécessairement narratif, puisque certains codes de lois peuvent s'énoncer sans avoir recours au récit. Voir à ce sujet la discussion entre Kemp et Ricoeur dans Thomasset, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale*, p. 181-184.

soi, celle de l'*identité narrative*, qui est « l'*assignation* à un individu ou à une communauté d'une identité spécifique⁴³. »

Si donc la narration est un facteur important pour la construction éthique, avec la notion d'identité narrative, on apprend que *l'identité elle-même se construit sur le mode du récit*. Le récit n'est pas seulement ce qui *alimente* la compréhension de soi grâce à la médiation du texte, il est aussi ce qui permet d'*organiser* le soi en un tout cohérent. Ceci est d'autant plus déterminant lorsque l'on en vient à considérer la question de la permanence de l'identité à travers le temps :

Sans le secours de la narration, le problème de l'identité personnelle est en effet voué à une antinomie sans solution : ou bien l'on pose un sujet identique à lui-même dans la diversité de ses états, ou bien l'on tient, à la suite de Hume et de Nietzsche, que ce sujet identique n'est qu'une illusion substantialiste, dont l'élimination ne laisse apparaître qu'un pur divers de cognitions, d'émotions, de volitions. Le dilemme disparaît si, à l'identité comprise au sens d'un même (*idem*), on substitue l'identité comprise au sens d'un soi-même (*ipse*) ; la différence entre *idem* et *ipse* n'est autre que la différence entre une identité substantielle ou formelle et l'identité narrative⁴⁴.

On perçoit également que cette identité narrative est assignable, selon les mêmes principes, à une personne individuelle ou à une communauté entière. Le sujet se construit en effet grâce à sa lecture et sa réception des récits, qui lui permettent de confronter son agir aux diverses propositions de mondes. Cette construction se concrétise sous la forme d'un récit qui est sans cesse en mutation, au gré des relectures successives que le sujet peut faire de sa propre existence⁴⁵ :

je me reçois moi-même à travers le récit de ce qui m'arrive et dans le même temps cet acte de lecture est un acte de configuration, de mise en intrigue. Pour Ricoeur, « le récit construit l'identité du personnage, qu'on peut appeler identité narrative, en construisant celle de l'histoire racontée. C'est l'identité de l'histoire qui fait l'identité du personnage ».

De la même façon, la lecture et la réception de récits signifiants permettent à une communauté de se construire une identité propre, qu'elle saura faire évoluer en fonction de ses relectures, notamment grâce à l'intégration de nouveaux récits signifiants. Le processus

⁴³ Ricoeur, *Temps et récit III*, p. 442. On trouve une notion très proche (l'unité narrative d'une vie) chez McIntyre, *After Virtue*. Cet auteur est bien connu des chercheurs nord-américains, auxquels il sert souvent de fondement théorique pour leur approche narrative. Nous pensons notamment à Hays et Hauerwas.

⁴⁴ Ricoeur, *Temps et récit III*, p. 443.

⁴⁵ Thomasset, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale*, p. 151. La citation est de Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 175.

peut ainsi être décrit comme circulaire, procédant d'un mouvement perpétuel : « l'*identité narrative* d'un individu ou d'un peuple [est] issue de la rectification sans fin d'un récit antérieur par un récit ultérieur, et de la chaîne de refigurations qui en résulte⁴⁶. »

La notion de narrativité telle que décrite par Ricoeur nous apparaît ainsi détenir un fort potentiel herméneutique. Si nous acceptons en effet sa théorie, selon laquelle le récit possède une fonction éthique fondamentale, il nous semble alors manifeste que le récit peut constituer une médiation de tout premier ordre entre exégèse et morale, que nous pouvons exploiter en exégèse pour rejoindre les préoccupations des moralistes. Toute étude de textes narratifs étant susceptible de produire des résultats à caractère éthique, le chercheur ne devrait pas ignorer cet aspect herméneutique, notamment dans le but d'explorer le rôle et les possibilités du texte dans la construction identitaire du sujet lecteur. La médiation au plan disciplinaire nous apparaît donc être la suivante : d'un côté, à cause de la narrativité des textes, l'exégète ne peut se détourner de leur aspect éthique, ce qui l'encourage à porter ses questions dans le champ de la théologie morale. De l'autre, le moraliste peut aisément se voir interpellé par des résultats capables de s'insérer au cœur de sa discipline et sur lesquels il possède un meilleur ascendant au niveau critique. Une collaboration triangulaire serait même souhaitable avec la théologie systématique, notamment pour participer à la réflexion autour des fondements épistémologiques d'une recherche issue de la foi et orientée autour de l'axe narratif. Ceci nous semble d'autant plus souhaitable et faisable, que l'approche narrative est également bien ancrée dans la réflexion théologique depuis quelques décennies, notamment grâce à l'héritage de McIntyre et de Hauerwas.

Il nous faut donc éprouver la pertinence de la narrativité comme choix herméneutique, ce qui implique que nous nous confrontions à une nouvelle difficulté, d'ordre méthodologique. La théorie de Ricoeur se fonde en effet sur la fonction narrative des récits, qu'ils soient historiques ou de fiction. Or, il s'avère que le corpus paulinien, qui constitue le milieu-cible de notre recherche, n'est pas réputé pour l'abondance de ses récits ! Si quelques passages peuvent être considérés comme des récits, ceux-ci sont toujours brefs et demeurent intimement liés au contexte discursif et épistolaire dans lequel ils s'insèrent. La question qui se pose maintenant est donc : doit-on étendre la théorie ricoeurienne de la narrativité à

⁴⁶ Ricoeur, *Temps et récit III*, p. 446.

des textes non narratifs ? La réponse semble être « non », puisque cette proposition apparaît antinomique. Néanmoins, si des récits en tant que tels sont peu fréquents chez Paul, l'aspect narratif de ses lettres nous semble incontournable. Ainsi, sans être des *textes narratifs*, nous considérons qu'elles contiennent un certain nombre d'*éléments narratifs* – aspect, comme nous allons le voir, que la recherche a déjà mis en relief –, dont le rôle et la valeur méritent d'être analysés. Le discernement méthodologique qu'il nous reste à faire, dans le troisième temps de notre problématisation, ne devra donc pas conduire à un « étirement » de la théorie narrative ricoeurienne, mais consistera à déterminer selon quel moyen d'analyse il convient d'étudier notre corpus biblique, sachant que les résultats escomptés doivent nous apporter un double éclairage, tel l'endroit et l'envers d'une même préoccupation :

- 1) *en quoi la théorie que nous venons d'exposer permet-elle de comprendre d'une façon renouvelée le témoin biblique ?*
- 2) *comment le témoin biblique peut-il confirmer ou infirmer la théorie narrative de Ricoeur en ce qui concerne le caractère narratif de l'identité ?*

La recherche d'une méthodologie

L'intérêt pour l'aspect narratif des textes bibliques n'est pas nouveau : il a été fortement revalorisé depuis une trentaine d'années, surtout après l'impulsion donnée par les ouvrages de H. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative* et de R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*⁴⁷. Cette redécouverte a provoqué un large engouement dans la recherche, donnant naissance à de nombreuses études, particulièrement en ce qui concerne l'Ancien Testament et les évangiles. Les épîtres pauliniennes, quant à elles, suscitèrent un enthousiasme plus mitigé, pour la raison que nous avons déjà énoncée, à savoir leur nombre réduit de séquences narratives. Une étude fit pourtant date, car elle mit en évidence pour la première fois l'importance d'une approche narrative pour la théologie et les textes pauliniens : il s'agit de *The Faith of Jesus Christ. An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3,1-4,11*, publiée par Hays en 1983, puis rééditée en 2002 avec une nouvelle introduction de

⁴⁷ H. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven, Yale University Press, 1974 ; R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York, Basic Books, 1981.

l'auteur, commentant son travail⁴⁸. Celui-ci va être notre interlocuteur principal⁴⁹, d'autant plus essentiel qu'une des théories sur lesquelles il se fonde provient des travaux de Ricoeur.

Dans son ouvrage, Hays cherche à montrer que l'argumentation paulinienne repose sur une structure narrative qui précède le texte (*narrative substructure*). Cette structure narrative devrait donc être restituée, afin de permettre une meilleure compréhension de la pensée paulinienne :

If Paul's theological thinking is grounded in a narrative structure, this raises some provocative questions for our understanding of his « method », and it also requires us, as I hope to demonstrate, to reconsider the meaning of certain key passages in Galatians and Romans. The central contention (*sic.*) of that study is that we can best « follow » Paul's thought when we know the outline of the story⁵⁰.

Dans cette optique et afin d'établir un lien entre la structure narrative postulée et le texte biblique, Hays s'appuie tout d'abord sur Frye et sa distinction entre *mythos* et *dianoia*. Le *mythos* est l'intrigue de l'oeuvre littéraire, tandis que la *dianoia* en serait le thème, le « *mythos* or plot examined as a simultaneous unity, when the entire shape of it is clear in our minds⁵¹ ». Or, cette notion de *dianoia* va être centrale à la thèse de Hays, notamment en ce qui concerne le processus de sa mémorisation et de son rappel ou évocation. Permettons-nous de citer largement un paragraphe qui met en lumière la thèse de l'auteur :

Frye, as a literary critic, is concerned with the critical process of « recalling » a narrative text, and he wants to establish that the « meaning » (*dianoia*) of a narrative text is in fact a property of the text, not an arbitrary imposition created by the critic. This study deals not with a narrative text but with Paul's letter to the Galatians. Its thesis is that in this letter we find Paul's critical representation of the *dianoia* of the story of Jesus Christ. Galatians [...] restates the theme (*dianoia*) of a story « in relation to a unity, not in relation to suspense and linear progression⁵². » This investigation must be tested against the text of Galatians, but Frye's analysis provides a conceptual foundation for the claim that there is an organic continuity between a story and a non-narrative explication of the story's meaning⁵³.

⁴⁸ R.B. Hays, *The Faith of Jesus Christ. An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3,1-4,11* (SBLDS 56), Chico, Scholars Press, 1983 ; *The Faith of Jesus Christ. An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3,1-4,11*, 2^{ème} éd., Grand Rapids, Eerdmans, 2002. Sauf mention contraire, les références que nous donnons proviennent de l'édition de 1983.

⁴⁹ Un autre interlocuteur sera pour nous important lors de l'étape herméneutique, car son étude, bien qu'elle adopte une approche socio-critique, rejoindra la nôtre sur la question de l'identité chrétienne. Il s'agit de P.F. Esler, *Conflict and Identity in Romans. The Social Setting of Paul's Letter*, Minneapolis, Fortress, 2003.

⁵⁰ Hays, *The Faith of Jesus Christ*, p. 7-8.

⁵¹ N. Frye, *Fables of Identity: Studies in Poetic Mythology*, New York, Harcourt, Brace & World, 1963, p. 24, cité dans Hays, *The Faith of Jesus Christ*, p. 21-22.

⁵² Frye, *Fables of Identity*, p. 24.

⁵³ Hays, *The Faith of Jesus Christ*, p. 23.

Lorsqu'un texte narratif est évoqué, il l'est donc au travers du souvenir, de la marque qu'il laisse sur le lecteur ou l'auditeur et qui correspond justement à son thème (*dianoia*). Son évocation s'appuie alors sur certains éléments du récit initial qui sont significatifs pour le lecteur et qui sont réorganisés dans un ordre différent de celui qu'ils avaient dans la séquence narrative. Cette théorie permet à Hays de poser les bases nécessaires à une reconstitution et peut-être à une restitution du récit initial ; à ce sujet, l'usage de l'expression « organic continuity » nous semble significative.

Afin d'appuyer un peu plus sa proposition, Hays va ensuite chercher le soutien de Ricoeur, chez lequel il trouve une théorie très proche de celle de Frye. Il en appelle ainsi aux dimensions épisodique et configurante du récit chez Ricoeur – et notamment cette dernière dimension – pour faire de nouveau valoir qu'une organisation des éléments est constitutive du récit (elle en est même indissociable). Puis, transposant aux récits une autre théorie de Ricoeur sur l'interprétation du langage symbolique⁵⁴, Hays en déduit que tout récit nécessite d'être interprété. Ainsi, en appliquant la terminologie de Ricoeur à sa thèse, « a Pauline letter could be understood as a 'new speech act' which attempts to rearticulate in discursive language the configurational dimension of the gospel story⁵⁵. » Finalement, à partir des travaux de Funk sur les discours fondateurs et réflexifs⁵⁶, Hays propose en troisième lieu de comprendre, non seulement que « Paul is reviewing the destiny of a story about Jesus Christ which is expressed most clearly in the hymnic and confessional passages of the letters⁵⁷ », mais encore que la « narrative substructure » doit pouvoir être détectée dans des passages argumentatifs. Pour terminer cette présentation de la thèse de Hays, nous reproduisons ses présupposés de lecture, qui s'énoncent en trois points⁵⁸ :

1. There can be an organic relationship between stories and reflective discourse because stories have an inherent configurational dimension (*dianoia*) which not only permits but also demands restatement and interpretation in non-narrative language.

⁵⁴ « The process of interpretation is not something superimposed from the outside on a self-contained expression ; it is motivated by the symbolic expression itself which gives rise to thought. It belongs to the essence of a figurative expression to *stand for* something else, to *call for* a new speech-act which would paraphrase the first one without exhausting its meaningful resources », P. Ricoeur, « Biblical Hermeneutics », *Semeia* 4 (1975), p. 133 : cité dans Hays, *The Faith of Jesus Christ*, p. 24.

⁵⁵ Hays, *The Faith of Jesus Christ*, p. 24.

⁵⁶ R.W. Funk, *Language, Hermeneutics, and Word of God*, New York, Harper & Row, 1966.

⁵⁷ Hays, *The Faith of Jesus Christ*, p. 27.

⁵⁸ Hays, *The Faith of Jesus Christ*, p. 28.

2. The reflective restatement does not simply repeat the plot (*mythos*) of the story; nonetheless, the story shapes and constraints the reflective process because the *dianoia* can never be entirely abstracted from the story in which it is manifested and apprehended.
3. Hence, when we encounter this type of reflective discourse, it is legitimate and possible to inquire about the story in which it is rooted.

Ce projet de Hays, qui consiste à faire surgir le récit dans lequel s'enracine le discours réflexif, ouvrit quelques années plus tard une voie de recherche significative pour l'exégèse paulinienne, qui a vu là une possibilité d'exploiter le potentiel narratif de textes pourtant quasiment dépourvus de véritables récits. Nous pensons notamment aux travaux de Wright, qui pousse l'intuition de Hays pour suggérer la présence d'un « grand récit » en arrière-plan de la théologie et de l'éthique pauliniennes⁵⁹. Mais on peut également citer les recherches de Fowl⁶⁰, Witherington⁶¹, Petersen⁶² et Grieb⁶³ qui explorent, chacune à sa manière, ce même aspect narratif. Enfin, nous devons mentionner le projet fort intéressant du collectif *Narrative Dynamics in Paul* qui, sous l'impulsion de Longenecker⁶⁴, se propose d'évaluer la pertinence de l'approche narrative des textes pauliniens en regroupant les contributions critiques d'auteurs non spécialisés dans cette approche. La dynamique de l'ouvrage est double : avoir une pratique narrative du texte, puis en évaluer la portée et les limites.

Les acquis de ce collectif nous semblent très précieux, car ils rejoignent en bien des points nos propres préoccupations en ce qui concerne la démarche de Hays et celle de nombreux auteurs engagés dans une approche narrative. Une préoccupation nous apparaît ainsi récurrente, qui a trait au « flou » méthodologique – mais également épistémologique, ainsi que nous le percevons – dans lequel se situent les études narratives chez Paul. Cette critique est la plus virulente et la plus explicite chez Matlock, qui écrit :

There is a need for methodological clarification. Witherington's approach offers no strictly methodological advances ; Fowl's use of « narrative » does not need (and thus does not offer) a detailed narrative-critical methodology (there is no « privileged method ») ; and Petersen's

⁵⁹ N.T. Wright, *The Climax of the Covenant : Christ and the Law in Pauline Theology*, Edinburgh, T&T Clark, 1991 ; *The New Testament and the People of God*, London, SPCK, 1992.

⁶⁰ S.E. Fowl, *The Story of Christ in the Ethics of Paul : An Analysis of the Function of the Hymnic Material in the Pauline Corpus* (JSNTSS 36), Sheffield, SAP, 1990.

⁶¹ B. Witherington, III, *Paul's Narrative Thought World : The Tapestry of Tragedy and Triumph*, Louisville, WJK, 1994.

⁶² N.R. Petersen, *Rediscovering Paul : Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World*, Philadelphia, Fortress, 1985.

⁶³ K. Grieb, *The Story of Romans: A Narrative Defense of God's Righteousness*, Louisville, WJK, 2002.

⁶⁴ B.W. Longenecker, dir., *Narrative Dynamics in Paul. A Critical Assessment*, Louisville, WJK, 2002.

approach would seem to be better classified as what has come to be called « socio-rhetorical », rather than « narrative », criticism⁶⁵.

Les meilleures fondations méthodologiques sont ainsi trouvées chez Hays, avant d'être reprises telles quelles par Wright. Malgré tout, certaines ambiguïtés demeurent, qui exigent notre attention. Ainsi, la plus grande ambiguïté provient du désaveu que prononce Hays lui-même sur sa propre méthodologie, à l'occasion de la réédition de son ouvrage :

Chapter III constituted a thought experiment for me. I took it as a challenge first of all to give a concise and understandable explanation of Greimas' schema (or, more precisely, the part of the schema that I found useful) and then to make it work as a heuristic tool for outlining narrative structures in Galatians. To my own surprise, this « shabby equipment » yielded more interesting results than I expected. I found the model particularly helpful for explaining how Paul's differing kerygmatic summaries can be read synthetically as part of a single story. In my view, however, *the argument of the dissertation does not ride upon these methods or upon the results produced by them*⁶⁶.

Une telle affirmation est absolument stupéfiante, car on peut alors s'interroger quant à la pertinence de la recherche et des acquis de Hays. Pourquoi avoir choisi cette méthode d'analyse si ni elle ni ses résultats n'étaient nécessaires à l'interprétation qui en suivit ?! Notre surprise est tout aussi grande, lorsque nous l'entendons affirmer : « The thing that matters is the message of the text, the story that it tells and interprets. Methodology is a secondary and instrumental concern⁶⁷. » Si nous reconnaissons bien volontiers le caractère instrumental d'une méthode, un tel diagnostic nous apparaît inquiétant de la part d'un chercheur universitaire, dont une des principales préoccupations devrait être d'établir une méthodologie rigoureuse, puisque cette dernière est nécessaire en tant qu'instance régulatrice de la recherche et qu'elle délimite un espace critique pour la libre appréciation du travail par le reste de la communauté scientifique⁶⁸.

⁶⁵ R.B. Matlock, « The Arrow and the Web. Critical Reflections on a Narrative Approach to Paul », dans B.W. Longenecker, dir., *Narrative Dynamics in Paul. A Critical Assessment*, Louisville, WJK, 2002, p. 47.

⁶⁶ Hays, *The Faith of Jesus Christ*, 2^{ème} éd., p. xxvii (nous soulignons).

⁶⁷ Hays, *The Faith of Jesus Christ*, 2^{ème} éd., p. xxvii.

⁶⁸ Si Hays remet lui-même en question la rigueur de son travail dont les résultats ont tant influencé la recherche paulinienne, signalons que sa position épistémologique était déjà passablement surprenante en 1983, en ce qui concerne l'application du modèle de Greimas. C'est ainsi qu'on peut lire : « I am making no sweeping claims about the narrative structure of human consciousness in general, nor am I arguing that we all live 'within stories' », *The Faith of Jesus Christ*, p. 19 ; ou encore : « My use of this model should not be taken to imply an endorsement of any claims for its universality ; still less should it be taken to imply any acceptance of the wide-ranging ideological claims of orthodox 'structuralism' » (p. 93). Le modèle développé par Greimas est pourtant indissociable de la théorie structuraliste dans laquelle il se situe et qui possède effectivement une portée universelle. La dichotomie observée par Hays est donc particulièrement

Outre ces remarques relatives aux choix méthodologiques de Hays, certaines considérations générales concernant les approches narratives méritent notre attention. Abordons-les par la question suivante : où se situe le « récit » ? Celle-ci offre trois possibilités de réponse :

Is the narrative to be found (1) *within* the text—to be read off the page, perhaps with some slight assemblage here and there, but nonetheless integral to the text ? Or is it (2) *behind* the text, informing, enriching, and constraining the logic within the text's discourse ? Or is it (3) *in front of* the text, constructed by the reader from discursive elements in the text, without any claim that Paul himself imagined the narrative in this way⁶⁹ ?

Chaque réponse conditionne bien évidemment une recherche différente, qui a ses avantages et ses limites. En ce qui concerne notre recherche, nous pouvons d'emblée écarter la possibilité d'un récit *créé par le lecteur* (3), qui nous ramènerait, comme nous l'avons vu plus haut, à une simple théorie de la lecture, le pôle du texte se laissant effacer par le pôle du lecteur. Ceci nous laisse deux avenues : la première, consistant à situer le récit *dans* le texte (1), se heurte évidemment à la pauvreté des séquences narratives dans le corpus paulinien. L'application de moyens d'analyse sémiotiques⁷⁰ ou narratologiques⁷¹ a ainsi été tentée, avec certains résultats encourageants. Mais là encore, les passages les plus narrativisés demeurent le terrain privilégié pour de telles études, puisque c'est alors que ces outils déploient au maximum leur potentiel heuristique. D'ailleurs, les textes pauliniens les

problématique et aurait mérité, à notre sens, une certaine justification. Matlock, « The Arrow and the Web », p. 49 fait la même remarque en ce qui concerne cet abandon des bases théoriques de Greimas. Notons d'ailleurs que si Hays sélectionne de façon aussi cavalière son matériel au sein du modèle greimassien, tout en rejetant les bases théoriques de ce dernier, il semble ignorer qu'il met lui-même en œuvre un présupposé d'ordre universel en utilisant ce matériel comme il le fait. Rappelons-nous en effet que Greimas s'inspira largement, pour construire son modèle, des travaux de V.J. Propp, *Morphologie du conte*, Paris, Seuil, 1965 et 1970 (édition originale russe 1928), qui s'appliquaient strictement aux contes russes. Hays, affirmant de son côté que « the model developed by Greimas does in fact aptly describe the structure of *some* narrative texts, particularly folk tales and mythic or epic texts, and that Paul's gospel story lends itself readily to analysis in terms of this structure » (p. 93), projette ce matériel sur un corpus antique et méditerranéen, influencé par la culture hellénistique et des traditions juives. Nous avons donc là un pari méthodologique qui transcende l'espace, le temps et les cultures, ce qui relève pour le moins d'un certain « universalisme » !

⁶⁹ J.D.G. Dunn, « The Narrative Approach to Paul », dans B.W. Longenecker, dir., *Narrative Dynamics in Paul. A Critical Assessment*, Louisville, WJK, 2002, p. 219.

⁷⁰ Signalons l'étude fort intéressante de J. Doutre, « Le 'moi' dominé par le péché et le 'nous' libéré par le Christ. Deux paradigmes simultanés pour penser le sujet en Rm 7,7-8,30 », dans A. Gignac et A. Fortin, dir., *Christ est mort pour nous. Études sémiotiques, féministes et sotériologiques en l'honneur d'Olivette Genest* (SB 14), Montréal, Médiaspaul, 2005, p. 157-177, à laquelle nous aurons largement recours au chapitre III.

⁷¹ Signalons les travaux précurseurs de A. Gignac, qui tente d'appliquer les outils de la narratologie au corpus paulinien. Nous pouvons citer, entre autres : « Une approche narratologique de Galates. État de la question et hypothèses générale de travail », *ScEs* 58 (2006), p. 5-22 ; ainsi que « Ἀκοή πίστεως (Ga 3,1.5) et ῥῆμα τῆς πίστεως (Rm 10,8). Le 'récit de fidélité' du Christ et le salut de son narrataire », dans A. Gignac et A. Fortin, dir., *Christ est mort pour nous. Études sémiotiques, féministes et sotériologiques en l'honneur d'Olivette Genest* (SB 14), Montréal, Médiaspaul, 2005, p. 435-460, dans lequel Gignac est lui aussi très critique vis-à-vis de la méthodologie de Hays.

plus narratifs ne présentent que des micro-récits, bien souvent incomplets, dépourvus, soit d'intrigue, soit d'indices spatiaux ou temporels⁷². Cette avenue nous paraît donc difficilement praticable et nous ne souhaitons pas privilégier certains passages au détriment du reste du corpus, préférant, ainsi que le fit Hays, tenir pleinement compte de la discursivité du texte étudié.

La dernière possibilité, qui consiste à rechercher un récit *derrière* le texte (2) nous renvoie aux travaux de Hays et de ses successeurs, tels que Wright et Witherington. Or, c'est une option qui nous semble présenter de nombreuses difficultés, sinon une impasse radicale. Tout d'abord, il s'agit de savoir si le « récit » en question, cette toile de fond sur laquelle se construit le discours est composée d'un seul récit ou de plusieurs. A-t-on affaire à un « grand récit », comme le propose Wright, ou plutôt à des récits multiples, indépendants ou entrecroisés⁷³ ? Dans le premier cas se pose une autre question : ce récit est-il constant ou mouvant ? Peut-il être reconstitué à partir de la variété et des contradictions du corpus paulinien⁷⁴ ? Dans le deuxième cas se pose la question du rapport entre les récits : faut-il parler d'indépendance ou d'entrelacement ? Un récit serait-il prépondérant sur les autres, par exemple le récit de Christ ? Pourtant, comment pourrait-on le dissocier du récit d'Israël⁷⁵ ? De telles questions, bien que particulièrement délicates à résoudre, nous semblent ainsi incontournables.

⁷² Voir notamment les réserves de Matlock, « The Arrow and the Web », p. 48-50 quant à l'application du modèle greimassien au corpus paulinien.

⁷³ Witherington, III, *Paul's Narrative Thought World* poursuit dans la voie de Wright, tout en proposant de distinguer plusieurs micro-récits au sein de cette vaste trame que constituerait le grand récit ; F.J. Matera, *New Testament Christology*, Louisville, WJK, 1999, identifie quant à lui trois récits : celui de Christ, celui d'Israël et celui de la vie de Paul ; J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, en compte cinq : 1) Dieu et la création, 2) Israël, 3) Jésus, 4) la vie de Paul, 5) la vie des prédécesseurs de Paul et de ses communautés. Voir aussi l'état de la question de Longenecker : « Narrative Interest in the Study of Paul : Retrospective and Prospective », dans B.W. Longenecker, dir., *Narrative Dynamics in Paul. A Critical Assessment*, Louisville, WJK, 2002, p. 3-16.

⁷⁴ Voir notamment les conclusions de Longenecker, « Sharing in their Spiritual Blessings ? The Stories of Israel in Galatians and Romans », dans B.W. Longenecker, dir., *Narrative Dynamics in Paul. A Critical Assessment*, Louisville, WJK, 2002, p. 58-84, qui montre le traitement différent du « récit d'Israël » en Galates et en Romains ; il va même jusqu'à parler de contradiction (p. 84). Nous avons là tout le problème de la « contingence » des écrits pauliniens, le caractère contextuel de leur production, par rapport à la « cohérence » que l'on souhaite faire ressortir à travers sa pensée, selon la distinction établie par J.C. Beker, « Paul's Theology: Consistent or Inconsistent ? », *NTS* 34 (1988), p. 364-377 ; aussi *Paul the Apostle : The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia, Fortress, 1980. Voir également Matlock, « The Arrow and the Web », p. 52.

⁷⁵ Hays prit plus tard conscience de cette question et la présenta comme un prolongement souhaitable de son étude, *The Faith of Jesus Christ*, 2^{ème} éd., p. xxxv-xxxviii.

Ensuite se pose le problème – à notre sens, le plus insoluble – de la *reconstruction* du récit fondateur, sur la base des éléments disponibles dans le texte. Ce qui nous apparaît hautement contestable, dans une telle tentative, c'est justement la prétention à pouvoir restituer un récit antérieur au texte, en ignorant le principe de la distance qui s'établit entre un texte et son pré-texte. Tout ce qui compose le pré-texte est en effet perdu et inaccessible, l'écart temporel nous interdisant d'avancer la moindre certitude en ce qui concerne les hypothèses de recouvrement de ce pré-texte. En fait, quand bien même l'aurions-nous parfaitement recouvert, nous serions dans l'impossibilité totale de le prouver. Or, une telle incertitude, qui devrait être suffisante pour nous décourager de trop nous focaliser sur la restitution d'un récit antérieur, s'accompagne d'autres difficultés relatives au processus de reconstruction. Ainsi, comment déterminer les éléments textuels qui permettent de reconstruire le récit antérieur ? Toutes les marques de ce récit sont-elles nécessairement narratives ? Comment savoir si l'ensemble des éléments qui constituent le récit antérieur nous sont disponibles dans le texte étudié ? Et par conséquent, la reconstruction doit-elle être considérée comme complète ou partielle ?

Hays se sert du principe selon lequel, parfois, « an unfolding discourse is governed in decisive ways by a story which may find only allusive, fragmentary expression within the discourse⁷⁶ », afin d'établir un lien entre le discours et son récit fondateur. S'appuyant sur les théories de Frye, il insiste notamment sur la réorganisation des éléments du récit à travers le processus de mémorisation et d'évocation, mais l'on voit aisément que la question de la reprise du récit initial ne se limite pas à la réorganisation des éléments : leur aspect *fragmentaire*, au sein du discours, est ici évident (« allusive, fragmentary expression »). Si l'on se pose donc la question de savoir si *tous les éléments* du récit sont nécessairement et systématiquement repris et exposés dans chaque discours qui se fonde sur ce récit, la réponse, sans trop de difficulté, semble être « non ». Ceci est d'autant plus flagrant dans le cas d'un récit qui est partagé par le narrateur et le(s) narrataire(s), ce qui est au moins en grande partie le cas en ce qui concerne les écrits pauliniens, dont on connaît le caractère pastoral. Hays, pourtant, ne s'attarde pas à discuter de ce problème que représente la « plénitude » ou la partialité du récit recouvert.

⁷⁶ Hays, *The Faith of Jesus Christ*, p. 21.

Au mieux, l'on doit donc reconnaître, dans toute tentative de reconstruction d'un récit antérieur, le caractère *hautement lacunaire et hypothétique du modèle*. Ce modèle devient d'autant plus problématique lorsque l'on ambitionne ensuite de le projeter sur le reste de la littérature et de la pensée pauliniennes, réflexe qui est presque immanquable en exégèse. Les approches narratives, malgré leur récente popularité, ne font pas exception à la règle. Bien au contraire, puisque leur principal avantage semble justement résider dans une capacité à créer une certaine *cohérence* au sein de l'éclatement de la pensée paulinienne :

the first value of reading Paul in narrative terms is that we are thereby enabled to assume that behind the particularities of his letters is one or more stories, coherent stories [...]. Even if the allusions are obscure, even if the particularities give only the most fragmentary glimpses of Paul's understanding of creation, of Israel, of Jesus, we can assume that there is a coherent story behind each, a narrative or narratives with a beginning, middle, and end, a well-defined plot and clearly identifiable characters⁷⁷.

Les effets provoqués par la reconstitution d'un récit cohérent ne se fait pas attendre, et c'est sans surprise que l'on voit s'effacer les rugosités et les résistances du texte, ce qui est aussi pratique que pernicieux :

The second benefit is that by assuming the underlying narrative, we can refer to it in order to fill out the allusions, to complete what Paul did not deem it necessary to spell out to his readers (who, we have also to assume, knew the story for themselves). [...] we, like the first auditors, are enabled to fill in the « gaps of indeterminacy » and thus to recognise a coherence that will remain invisible to those who remain only on the surface of the text⁷⁸.

Horrell nous avertit des dangers d'un tel projet, qui ignore l'évidente diversité du corpus :

It seems that the approach is attractive, at least for some, because it appears to offer a route to discerning theological coherence in Paul, despite the obvious diversity of his letters. But since we do not have a Pauline narration of the underlying story, we cannot presume that this story is an entirely stable entity for Paul. The way he construes it may vary over time and circumstance ; so just as the letters vary, so, to some degree, may the underlying story Paul reflects in his discourse [...]. A narrative approach to Paul, then, is no easy route to recovering coherence in Pauline thought⁷⁹.

⁷⁷ Dunn, « The Narrative Approach to Paul », p. 217.

⁷⁸ Dunn, « The Narrative Approach to Paul », p. 217-218. Notons bien que ces « gaps of indeterminacy », ces lacunes témoignent de la contextualité des écrits et de l'argumentation de Paul et prouvent donc de façon indiscutable que *tous les éléments* du récit antérieur ne sont pas systématiquement repris lors de son évocation. Aurait-on néanmoins la possibilité d'en recouvrer tous les éléments en synthétisant l'ensemble des indices disponibles dans le corpus ? Le traitement différent de certaines figures comme celle d'Abraham devrait au contraire nous détourner d'une prétention à restituer un récit parfaitement cohérent et encore moins complet.

⁷⁹ D.G. Horrell, « Paul's Narratives or Narrative Substructure ? », dans B.W. Longenecker, dir., *Narrative Dynamics in Paul. A Critical Assessment*, Louisville, WJK, 2002, p. 168.

Tout nous porte ainsi à croire que les approches narratives, loin de constituer un authentique renouveau, participeraient en fait – au moins en ce qui concerne le corpus paulinien – du même travers positiviste qui entachait trop souvent la recherche historique. La restitution du « récit » antérieur se présenterait alors comme une forme nouvelle de la célèbre recherche du « centre » de la théologie paulinienne⁸⁰, transformant une approche aux bases théoriques éminemment synchroniques en un simple moyen d'analyse au service de la diachronie⁸¹. Le premier pas à franchir serait donc peut-être de faire le deuil de la cohérence en tant qu'objet de recherche, au profit de la contingence, c'est-à-dire des textes tels qu'ils se présentent à nous, en tant qu'entités finies et créatrices de sens, plutôt qu'en tant que prétextes à une projection idéologique.

Pour en finir avec la question de la restitution d'un récit antérieur, nous aimerions justement insister sur la prépondérance du texte lui-même, comme lieu de « tissage » des différents récits et traditions. L'analogie est d'autant plus aisée que textualité et textile ou texture partagent, dans notre langage, une même étymologie. Ainsi, quels que soient l'origine et le nombre des traditions qui alimentent la composition textuelle, celles-ci se trouvent retravaillées par l'activité créatrice de l'auteur en une trame qui tisse de nouveaux liens entre ces éléments épars. Un texte, un peu comme un récit, se présente donc, pour reprendre une expression de Ricoeur, comme une « concordance-discordance⁸² ». Or, c'est sur cette concordance qu'il nous semble le plus pertinent de porter notre attention, car c'est précisément de l'activité configurante que surgit le potentiel de sens, en remplacement du sens ou des sens particuliers qui prévalaient au stade préfiguratif⁸³. Est-il donc beaucoup

⁸⁰ Pour un rappel des enjeux de ce long débat, on pourra consulter J. Plevnik, « The Center of Pauline Theology », *CBQ* 51 (1989), p. 461-478.

⁸¹ On peut ainsi légitimement se demander si les travaux de Hays, malgré d'évidentes lacunes au plan théorique et méthodologique, ne doivent pas une grande partie de leur succès à l'attrait – non verbalisé – d'une approche qui permettait de poursuivre certaines ambitions, certaines habitudes profondément ancrées dans l'exégèse, tout en prétendant renouveler la discipline, à une époque où les limites de l'approche historique commençaient à être évidentes et où le passage à d'autres modèles devenait une nécessité. Comment, d'ailleurs, ne pas voir resurgir les vieux démons positivistes et romantiques, lorsque nous lisons chez Hays que seul compte le « message du texte » ? Il nous semble également que l'on pourrait dresser des parallèles intéressants entre, d'un côté, la sélection des éléments narratifs et la reconstruction d'un récit antérieur et, de l'autre, les ambitions de la critique de la rédaction et de la critique des sources. De même, le projet d'identification d'un ou de plusieurs récits, puis de leur interaction et de leur reprise nous paraît avoir certains atomes crochus avec l'histoire des traditions. Mais ceci nous éloigne de notre propos.

⁸² Ricoeur, *Temps et récit I*, p. 128.

⁸³ C'est précisément la critique que nous aimerions adresser à Grieb, *The Story of Romans*, qui réduit la lecture narrative des textes à un jeu d'intertextualité. L'étude des différents récits vétérotestamentaires dont

plus pertinent de vouloir « détricoter » le texte paulinien pour faire apparaître des traditions individuelles, que de filer un tricot, jusqu'à reconstituer les bobines de fil qui servirent à sa confection ? Plutôt que de mesurer la longueur du fil, en étudier la couleur et la provenance, nous choisirons de notre côté de « revêtir » le texte paulinien.

Au terme de cette exploration, une double impression se dégage : celle, tout d'abord, d'un profond flottement méthodologique au sein des approches narratives chez Paul, qui n'est probablement pas sans rapport avec la seconde, celle de la difficulté que représente l'application d'une méthodologie qui réponde aux attentes de ces approches, dans le cadre d'un corpus dépourvu de véritables séquences narratives. La conclusion que nous en tirons est qu'il est sans doute préférable de ne pas se focaliser sur une méthodologie directement issue d'une théorie narrative, si nous voulons vérifier la thèse ricoeurienne à travers l'étude de notre corpus. Il nous semble en effet préférable de revenir à l'intuition originale de Hays, indépendamment de ses choix méthodologiques, car celle-ci nous apparaît constituer le cœur et l'intérêt principal de son travail. Nous avons vu qu'il écrivait, à la lumière de Ricoeur : « a Pauline letter could be understood as a 'new speech act' which attempts to rearticulate in discursive language the configurational dimension of the gospel story⁸⁴. » Cette intuition nous semble absolument fondamentale et c'est sur sa base que nous souhaitons formuler notre propre hypothèse, en des termes qui se situent plus en conformité avec la théorie ricoeurienne de la narrativité.

À la décharge de Hays, il faut signaler que Ricoeur ne publia le premier tome de son monument *Temps et récit* qu'en 1983, c'est-à-dire l'année même où Hays publia sa thèse. Les œuvres majeures de Ricoeur ne lui étaient donc pas encore disponibles et c'est grâce au recul que nous avons qu'il nous est possible de reformuler cette intuition. En termes plus précis, nous proposons donc de comprendre le discours paulinien comme une tentative de refiguration médiatisée du récit chrétien. Si ce discours réarticule les éléments d'un récit, c'est, en effet, que nous assistons au niveau du texte à la phase *mimesis* III, selon les catégories exposées plus haut. Nous estimons par ailleurs qu'il s'agit d'une médiation, puisque nous avons affaire à un discours. Cette refiguration ne concerne donc pas ici le

elle suspecte une allusion en *Romains* prend ainsi la place de l'étude du texte lui-même, au point que celui-ci est relégué en arrière-plan de l'interprétation et que sa portée est absorbée par le sens des multiples récits.

⁸⁴ Hays, *The Faith of Jesus Christ*, p. 24.

processus qui est propre à chaque lecteur, lorsqu'il se confronte au monde du texte, mais bien une tentative de refigurer, à travers le discours, le monde des lecteurs chrétiens, de *redéfinir leur identité personnelle et communautaire* – c'est-à-dire la vision qu'ils ont d'eux-mêmes en tant que disciples de Christ –, identité qui se fonde sur le potentiel identitaire du récit christologique et qui s'exprime de façon *narrative* au sein du processus de *mimesis* III.

Tout en nous permettant de revenir au plus près de la théorie ricoeurienne, cette hypothèse possède l'avantage de ne pas amalgamer des théories dont la compatibilité serait discutable. Hays se fondait ainsi sur trois théoriciens de milieux différents : Frye, Ricoeur et Funk. Or, nous identifions au moins un hiatus majeur dans ce rapprochement. Rappelons en effet le premier de ses présupposés : « There can be an organic relationship between stories and reflective discourse because stories have an inherent configurational dimension (*dianoia*) which not only permits but also demands restatement and interpretation in non-narrative language⁸⁵ ». Cette affirmation identifie clairement l'idée de dimension configurante, propre à Ricoeur, avec celle de *dianoia*, appartenant à Frye. Or, ces deux concepts ne nous semblent pas *a priori* être en correspondance, puisque pour Ricoeur, la configuration est caractéristique du *muthos*, tandis que Frye distingue précisément le *muthos* de la *dianoia*⁸⁶. Sans aller plus loin, il apparaît que nous avons là un rapprochement malheureux de théories qui nécessiterait un approfondissement majeur, afin de s'assurer que leur compatibilité est réelle.

La portée du présent travail

Notre intention n'est ici ni de déconstruire, ni de refaire le travail de Hays, qui a eu un impact important sur le champ des études pauliniennes. Nous souhaitons au contraire *confirmer son intuition* et fonder une nouvelle recherche sur les bases de ses acquis, qui étaient la mise en évidence d'un récit précédant le texte et centré sur le Christ. Néanmoins,

⁸⁵ Hays, *The Faith of Jesus Christ*, p. 28.

⁸⁶ Notons que Ricoeur mentionne lui-même cet aspect du travail de Frye dans *Temps et récit I*, lorsqu'il écrit : « l'intrigue entière peut être traduite en une 'pensée', qui n'est autre que sa 'pointe' ou son 'thème' » (130), ce qui est cohérent avec la pensée de Frye. Nous remarquons bien ici que l'intrigue et son thème ne sont pas une seule et même chose, comme le laisserait supposer la formulation de Hays.

plutôt que de tenter la reconstitution de ce récit, considérant les difficultés que nous avons exposées, *nous ferons le choix de travailler dans la direction opposée, en étudiant l'impact identitaire du discours, ainsi que son rapport avec la figure du Christ*. Ceci sera l'occasion de préciser s'il existe une articulation entre l'impact identitaire et les aspects narratifs, ce qui est essentiel pour vérifier la compatibilité, avec le corpus paulinien, de la théorie de l'identité narrative que nous avons exposée plus haut.

Pour accomplir cela, notre lecture doit prioritairement s'intéresser au texte dans sa forme synchronique. Ce ne sont en effet ni les étapes de la rédaction, ni le milieu de vie des destinataires qui retiendront notre attention, mais plutôt le potentiel de sens du texte dans son unité, en tant qu'outil rhétorique et témoignage d'une certaine identité chrétienne. Ayant écarté les analyses sémiotiques et narratologiques, nous pourrions nous tourner vers l'analyse rhétorique gréco-romaine, dont l'usage s'est largement répandue depuis la parution du commentaire de Betz sur *Galates*⁸⁷. De nombreuses voix s'élèvent néanmoins depuis une quinzaine d'années pour signaler le caractère problématique que représente l'analyse de ce corpus selon cette approche. Plusieurs problèmes d'ordre méthodologique, historique ou formel ont ainsi été identifiés dans la pratique des exégètes, remettant en question la pertinence de telles études. Sans entrer dans une série de détails inutiles, signalons quelques-uns de ces problèmes. Par exemple, la plupart des analyses fondées sur la rhétorique gréco-romaine s'appuient simultanément sur des traités de rhétorique produits dans des cultures et des époques différentes, issus d'écoles de pensée concurrentes, certains étant parfois postérieurs aux textes bibliques⁸⁸. Or, l'utilisation même de tels traités comme source de référence est contestable puisque, d'une part, leur diffusion restait limitée à un cercle très restreint de rhéteurs professionnels : leur théorie était donc très éloignée de ce qui s'enseignait au niveau scolaire élémentaire et ils n'étaient pas disponibles au grand

⁸⁷ Betz, H.D., *Galatians* (Hermeneia), Philadelphia, Fortress, 1979. On notera aussi l'influence importante, heureuse ou malheureuse, de G.A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Studies in Religion), Chapel Hill/London, University of North Carolina Press, 1984.

⁸⁸ Aborder la rhétorique antique comme s'il s'agissait d'une théorie est un réflexe erroné et anachronique, car il n'existait pas de « théorie » unifiée, mais bien des traités épars dont l'objet était finalement de faire l'apologie des techniques oratoires de leur auteur. Voir à ce sujet R.D. Anderson, *Ancient Rhetorical Theory and Paul* (BET 18), éd. rév., Leuven, Peeters, 1999, p. 35-107. Notons également qu'Aristote, qui est souvent utilisé comme référence dans les études modernes, était très peu consulté dans les cercles rhétoriques de la période hellénistique.

public⁸⁹. D'autre part, ces traités étaient conçus pour l'élaboration de discours et non pour leur analyse ; il n'est donc nullement certain que nous ayons en eux le moyen le plus approprié pour étudier des écrits de rhétorique antique⁹⁰.

Finalement, il est à noter que les écrits de Paul sont avant tout des lettres et non des discours rhétoriques et que, là encore, des problèmes méthodologiques surgissent lorsque l'on tente de leur appliquer une grille d'analyse fondée sur la rhétorique antique sans précautions préalables⁹¹. D'ailleurs, les anciens n'étudiaient jamais eux-mêmes les écrits épistolaires selon les principes de la rhétorique⁹². En somme, si notre corpus peut témoigner d'*éléments de rhétorique*⁹³, il n'expose nullement de longs discours unifiés et en correspondance formelle avec les principes présentés dans les manuels. La distinction entre relation formelle et relation fonctionnelle est d'ailleurs au cœur de la conclusion de Reed en ce qui concerne l'interprétation d'écrits pauliniens au moyen de la rhétorique antique :

Regarding the stasis of fact (*an sit*), Paul probably did not employ a system of ancient rhetoric to compose his letters. Regarding the stasis of definition (*quid sit*), although Paul's letters have an undeniable argumentative function, rough functional parallels with classical rhetorical categories do not necessarily imply formal equivalents. Each supposed parallel requires explicit formal and

⁸⁹ Connaissant la rareté des documents à cette époque, on s'étonnera de la remarque de Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, p. 10 : « there were many handbooks of rhetoric in common circulation ».

⁹⁰ Anderson, *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, p. 104 ; cet argument est un des plus centraux au débat sur l'usage de la rhétorique antique. On proposera alors de se tourner vers des moyens d'analyse plus modernes inspirés de C. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, 2 vol., Paris, PUF, 1958 ou encore des théories naissantes du *discourse analysis*, exposées dans T.A. van Dijk, dir., *Handbook of Discourse Analysis*, 4 vol., London, Academic Press, 1985. Un croisement des méthodes est également envisagé. Pour approfondir la discussion, voir S.E. Porter, « Ancient Rhetorical Analysis and Discourse Analysis of the Pauline Corpus », dans S.E. Porter et T.H. Olbricht, dir., *The Rhetorical Analysis of Scripture. Essays from the 1995 London Conference* (JSNTSS 146), Sheffield, SAP, 1997, p. 249-274 ; dans le même volume : V.K. Robbins, « The Present and Future of Rhetorical Analysis », p. 24-52. Aussi : S.E. Porter, « The Theoretical Justification for Application of Rhetorical Categories to Pauline Epistolary Literature », dans S.E. Porter et T.H. Olbricht, dir., *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference* (JSNTSS 90), Sheffield, SAP, 1993, p. 100-122 ; dans le même volume, C.J. Classen, « St Paul's Epistles and Ancient Greek and Roman Rhetoric », p. 265-291.

⁹¹ Voir, par exemple : S.E. Porter, « Paul as Epistolographer and Rhetorician ? », dans S.E. Porter et D.L. Stamps, dir., *The Rhetorical Interpretation of Scripture : Essays from the 1996 Malibu Conference* (JSNTSS 180), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, p. 222-248 ; J.T. Reed, « Using Ancient Rhetorical Categories to Interpret Paul's Letters : A Question of Genre », dans S.E. Porter et T.H. Olbricht, dir., *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference* (JSNTSS 90), Sheffield, SAP, 1993, p. 292-324.

⁹² Porter, « Ancient Rhetorical Analysis », p. 251-252 ; les lettres n'étaient pas considérées comme faisant partie de la rhétorique et ce n'est qu'à partir du 4^e siècle que le traitement des lettres commence à faire son apparition dans un traité ! Voir à ce sujet Porter, « Paul as Epistolographer and Rhetorician ? », p. 232.

⁹³ Ainsi, Porter, « The Theoretical Justification », p. 105 ; Reed, « Using Ancient Rhetorical Categories to Interpret Paul's Letters », p. 294.

functional definition. Regarding the stasis of quality (*quale sit*), if rhetorical elements do appear in Paul's letters, one must allow for the possibility that Paul's usage may be functionally related to, but not formally (and consciously) based upon, the ancient rhetorical practices⁹⁴.

L'usage de la rhétorique antique présentant de nombreux problèmes, nous avons opté pour un autre moyen d'analyse, la *critique structurelle*, qui présente un double avantage⁹⁵. Premièrement, au même titre que d'autres approches synchroniques, elle permet d'étudier les structures de surface d'un texte afin d'en observer l'articulation. Son atout principal réside dans sa capacité à identifier les thèmes, les ruptures, les mutations et la thèse principale d'une péricope. Deuxièmement, elle est nettement mieux adaptée au cadre que constituent des textes antiques et marqués d'un double enracinement culturel, telles que le sont les lettres de Paul. Alors que de nombreux moyens d'analyse se concentrent sur un aspect particulier du style paulinien (juif ou grec), la critique structurelle s'intéresse à des figures qui sont présentes dans la littérature de l'une et l'autre cultures. Finalement, nous considérons qu'elle offre un cadre méthodologique nettement plus complet et rigoureux que la plupart des autres outils appliqués en exégèse, exception faite de la sémiotique.

Cette critique structurelle, qui sera décrite plus loin, fournira aussi le *cadre herméneutique* sur lequel nous fonderons l'ensemble de notre interprétation. Cette étape herméneutique sera l'occasion de porter attention aux sujets qui nous intéressent, à savoir l'articulation des

⁹⁴ Reed, « Using Ancient Rhetorical Categories », p. 324. P.H. Kern, *Rhetoric and Galatians : Assessing an Approach to Paul's Epistle* (SNTSMS 101), Cambridge, CUP, 1998 est également très critique en ce qui concerne l'application de catégories rhétoriques à Paul. Il conclut d'ailleurs que l'Apôtre aurait composé *Galates* indépendamment des usages rhétoriques de son temps. Voir aussi J.-N. Aletti, *Comment Dieu est-il juste ? Clés pour interpréter l'épître aux Romains* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1991, p. 33 : « quelques-unes des études rhétoriques récentes ne peuvent pas ne pas provoquer le doute tant elles restent formelles, tant leur manière d'accorder les épîtres pauliniennes – en particulier Rm – à l'ordonnement des discours grecs semble artificielle. [...] La voie la plus sûre n'est pas de chercher à faire coïncider Rm avec un modèle qu'il est censé reproduire fidèlement ». Aletti représente une position médiane intéressante, désireuse de briser la rigidité des modèles rhétoriques classiques pour faire émerger le « style » paulinien original : « Une étude un tant soit peu attentive des grands orateurs grecs et romains montre qu'ils savaient être souples : plus on domine un art, plus on est capable de prendre des libertés avec les règles qui le définissent », « La présence d'un modèle rhétorique en Romains », *Bib* 71 (1990), p. 5. Ses travaux sont à l'origine d'un courant d'analyse rhétorique qui fut bien repris, surtout en Europe. Son intuition la plus fondamentale est le repérage des *propositiones* qui ponctuent le discours paulinien, comme outil principal de structuration (p. 8ss), bien qu'une telle conception (plusieurs *propositiones*, au lieu d'une seule *propositio* par discours) soit totalement inconnue des manuels antiques. Le principal reproche que l'on peut adresser à ses travaux est en effet qu'ils se recommandent encore de la rhétorique antique, alors qu'une rupture plus nette leur permettrait d'acquérir une meilleure cohérence au plan méthodologique. Par ailleurs, en ce qui concerne la supposée « maîtrise » paulinienne de l'art oratoire, nous renvoyons le lecteur au point 1.1.1.3 de notre chapitre I.

⁹⁵ Notre méthodologie, que nous détaillons dans le chapitre I, se fondera largement sur la classification de M. Girard, *Les Psaumes redécouverts. De la structure au sens*, vol. 1, Montréal, Bellarmin, 1996, p. 31-136.

aspects identitaires et narratifs. Elle s'effectuera en deux temps : tout d'abord, nous ferons une lecture en lien direct avec les indices structurels repérés, afin de mieux embrasser *l'articulation générale du texte*. Ensuite, nous ferons une seconde lecture, plus brève, dépendante de la structure et des éléments déjà repérés, mais qui s'intéressera spécifiquement à l'objet de notre recherche. Afin de mettre en évidence le *caractère identitaire*, c'est-à-dire ce qui est caractéristique de l'être et de la condition du chrétien, ainsi que d'évaluer la *portée narrative* des textes, nous serons attentifs à certains indices, tels que les jeux d'énonciation, les événements, les personnages, la temporalité, la spatialité, les images utilisées et les valeurs portées par le texte. En réalité, pour le bien de notre étude, *notre attention se tournera principalement vers les événements et les rapports de temporalité dans lesquels ils s'inscrivent*. Les autres figures apparaîtront en lien avec l'étude des événements, mais nous n'en ferons pas une étude systématique, comme aurait pu l'exiger une analyse narratologique complète. Les résultats obtenus seront suffisants pour nous permettre de dégager certaines tendances importantes en termes de narrativité et du rapport de cette dernière à l'identité.

Notons bien que l'usage de l'analyse structurelle n'est pas très répandue dans l'exégèse actuelle, même si ses principes sont connus et appliqués depuis fort longtemps. Il sera donc intéressant de voir, à l'occasion de notre étude, comment se comporte un tel outil sur un ensemble textuel relativement long⁹⁶. L'évaluation de la structurelle appliquée à Paul pourra ainsi constituer un objectif supplémentaire de notre étude, qui permettra de faire avancer la connaissance de cette analyse et de ses retombées possibles. Notre travail poursuivra ainsi deux objectifs, en plus de contribuer au dialogue qui a lieu entre l'exégèse et la théologie morale. Nous pouvons résumer de la façon suivante, en les plaçant en ordre de priorité :

⁹⁶ L'épître aux Éphésiens a été étudiée avec succès selon une méthode similaire : A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963. Plus récemment, Rm 9-11 a aussi fait l'objet d'une étude structurelle : A. Gignac, *La théologie paulinienne de l'Élection en Rm 9-11 et son apport au dialogue entre juifs et chrétiens : analyse structurelle et intertextuelle*, Thèse doctorale, Montréal, Université de Montréal, 1996, dont une partie des résultats a été publiée sous le titre *Juifs et chrétiens à l'école de Paul de Tarse : enjeux identitaires et éthiques d'une lecture de Romains 9-11* (SB 9), Montréal, Médiaspaul, 1999. Signalons enfin les études de P. Lamarche et C. Le Dû., *Épître aux Romains V-VIII, Structure littéraire et sens*, Paris, CNRS, 1980, qui se fonde plutôt sur un découpage syntaxique et de P. Rolland, *Épître aux Romains. Texte grec structuré*, Rome, Institut biblique pontifical, 1980, avec lesquelles nous aurons l'occasion de dialoguer.

1. *Mettre en évidence le caractère narratif de l'identité chrétienne dont témoigne le discours paulinien.* Par là même, nous vérifierons la théorie ricoeurienne de la narrativité appliquée aux écrits de Paul, non seulement en ce qui concerne la notion d'*identité narrative*, mais aussi relativement à la notion de *mimesis*, en soulignant le *potentiel refiguratif* de ces écrits. Nous mettrons notamment en évidence le fait que les personnages et les événements sur lesquels s'appuie le texte pour fonder l'identité chrétienne ne sont pas simplement jetés au hasard, ils ne constituent pas seulement une juxtaposition *discordante* de figures, mais sont au contraire coordonnés entre eux et organisés selon une trame temporelle qui donne une cohérence à l'action. *C'est dans la relation qu'entretient le présent de la réalité chrétienne avec des événements passés, mais aussi avec un horizon futur, que se définit et se comprend l'identité chrétienne en tant que façon d'être et d'agir, fondée sur une origine et orientée vers une fin.* Formulé autrement, c'est de la *concordance* qui est établie entre les diverses figures, passées, présentes et futures, que surgit le sens et la cohérence de l'identité chrétienne.

2. *Montrer l'intérêt de l'application d'une critique structurelle au corpus paulinien.* D'un côté, nous pourrions évaluer la qualité des structures détectées, ainsi que les limites d'application de ce moyen d'analyse. De l'autre, nous mettrons en valeur le large potentiel herméneutique que possède la critique structurelle, pouvant fournir un cadre interprétatif préalable à diverses approches.

À partir de l'évaluation des résultats de la recherche, notamment en ce qui concerne le premier objectif, nous serons également en mesure de préciser le potentiel éthique que possèdent les écrits pauliniens et de placer la notion de narrativité au cœur d'une collaboration interdisciplinaire. Sans constituer un objectif de premier plan, cette préoccupation herméneutique devrait ainsi nous permettre de *préciser le rôle médiateur de la théorie de la narrativité, dans le cadre d'un dialogue entre exégèse et théologie morale.*

Pour évaluer de façon satisfaisante les apports et les limites de la critique structurelle, nous aurons besoin d'un corpus relativement étendu, préférablement unifié, mais dont l'ampleur ne soit pas disproportionnée avec le type de manuscrit que nous souhaitons produire. De

plus, un corpus dont le potentiel identitaire est avéré constituerait un atout, afin que notre étude ait un matériel adéquat sur lequel reposer. Cette précompréhension n'est toutefois pas de nature à fausser notre jugement, car la présence d'un matériel à caractère identitaire ne signifie nullement que ce dernier soit lié de quelque façon à un aspect narratif. Dans cette optique, nous avons opté pour *Romains* 6–8, ces trois chapitres représentant un matériau assez conséquent, en vue de l'application de notre méthodologie. Par ailleurs, la section Rm 5–8, surtout depuis le commentaire de Nygren⁹⁷, est largement reconnue comme décrivant la condition chrétienne. La mise de côté du chapitre 5 s'explique non seulement par un souci d'espace, mais surtout par l'unité que représente Rm 6–8, en tant que développement de la « thèse » qui se trouve en 5,20-21⁹⁸. Enfin, un autre indice d'unité nous est fourni par la présence en Rm 6–8 du vocabulaire de la liberté, représenté par le mot ἐλευθερία et ses composés⁹⁹.

Notre travail s'ouvrira sur la justification épistémologique de la méthodologie proposée, ainsi que la description de ses deux phases : heuristique puis herméneutique (ch. I). Nous poursuivrons ensuite avec trois chapitres (ch. II, III et IV) consacrés à l'étude et l'interprétation de Rm 6–8. Un premier chapitre couvrira la section Rm 6,1-7,6, le deuxième se limitera à Rm 7,7-25, tandis que le troisième couvrira l'ensemble de Rm 8. Cette étude comprendra tout d'abord le repérage d'une structure pour chaque péricope analysée, puis l'interprétation du discours à la lumière du cadre structurel identifié. Enfin, nous achèverons l'interprétation en resserrant notre lecture autour des aspects identitaires que pourra présenter le texte et leur lien éventuel avec un aspect narratif. Avant de conclure, un dernier chapitre (ch. V) sera l'occasion de dresser une synthèse des résultats, en vue de la vérification ou de la remise en question de la théorie proposée dans le cadre du corpus paulinien.

⁹⁷ A. Nygren, *Commentary on Romans*, Philadelphia, Fortress, 1949.

⁹⁸ Le rôle de Rm 5,20-21 en tant que « thèse » ouvrant le développement de Rm 6–8 est bien reconnu à travers la recherche. On pourra consulter, par exemple, J.-N. Aletti, « La *dispositio* rhétorique dans les épîtres pauliniennes », *NTS* 38 (1992), p. 385-401.

⁹⁹ Le vocabulaire de la liberté apparaît exclusivement en Rm 6.18.20.22 ; 7.3 ; 8.2.21(2x).

Chapitre I

LA CRITIQUE STRUCTURELLE

Ce premier chapitre sera consacré à la description de notre méthodologie, la critique structurelle. Avant de nous lancer dans des considérations heuristiques, nous aurons le souci de justifier les fondements sur lesquels repose ce moyen d'analyse, dont la pratique est assez peu répandue en exégèse néotestamentaire, qui plus est paulinienne. Il nous semble en effet important de commencer par signaler le cadre épistémologique qui nous autorise à recourir à une telle méthodologie, sachant le type de textes auquel nous nous intéressons. Une fois cette étape franchie, nous donnerons un aperçu de la terminologie qui est utilisée dans le cadre de cette critique, puis nous nous tournerons vers sa phase heuristique. Le troisième et dernier point de notre présentation concernera la phase herméneutique, qui est intimement liée à la précédente. Nous mettrons ainsi en place une méthodologie claire et rigoureuse, qui laisse le moins de place possible aux décisions subjectives et soit capable de fournir un espace de discussion ouvert au reste de l'exégèse paulinienne.

1.1. PRESENTATION DE LA CRITIQUE STRUCTURELLE

La critique structurelle vise à révéler des structures de surface que l'on suppose être constitutives des textes, de par la logique selon laquelle ils ont été organisés. La critique ne vise donc pas à projeter un cadre préétabli sur le texte, mais plutôt à faire émerger ce cadre du texte lui-même, grâce à l'observation et la compilation de certains indices littéraires. La présence de telles figures de composition, qui est au fondement de la recherche structurelle, doit donc être justifiée en ce qui concerne des textes antiques d'influence grecque et juive, afin que notre critique soit ancrée sur des bases solides et scientifiquement recevables. C'est la résolution de cette question qui va maintenant nous préoccuper dans la plus grande partie de cette section, en lien avec le problème de l'éducation de Paul, auteur présumé du corpus que nous étudions. La finale de la section décrira brièvement les éléments de terminologie qui sont associés à notre critique.

1.1.1 Fondements épistémologiques

La question qui doit tout d'abord nous préoccuper consiste à déterminer dans quelle limite la recherche de structures de surface dans les textes néotestamentaires, et notamment ceux qui sont attribués à Paul, constitue une démarche pertinente et potentiellement féconde. Par le terme « pertinente », nous entendons nous interroger quant à la recevabilité, en termes historiques et culturels, du postulat selon lequel les textes que nous étudions peuvent être balisés et encadrés par de telles structures. Ceci nous renvoie bien évidemment à la question qui est de savoir si l'existence de ces structures littéraires est un phénomène attesté, tant dans la culture et la littérature grecque, que dans la tradition hébraïque qui, toutes deux, semblent bien avoir marqué l'héritage culturel de l'Apôtre¹⁰⁰. Trois points nous apparaissent ainsi incontournables dans ce préambule historique à notre exposé méthodologique, qui concernent respectivement : 1) les littératures juive et grecque de l'Antiquité, 2) le système éducatif et l'écriture au premier siècle, 3) le niveau d'éducation que l'on peut reconnaître à l'Apôtre. Nous les traiterons successivement, avant de conclure.

1.1.1.1 *La présence de structures de surfaces dans les littératures juive et hellénistique de l'Antiquité*

Deux principaux types de disposition formelle sont aujourd'hui largement reconnus par la recherche en ce qui concerne les littératures antiques : il s'agit du parallélisme et du concentrisme, aussi nommé chiasme, bien que ce terme devrait se limiter à désigner, pour des raisons étymologiques, un rapport croisé à quatre membres. En ce qui concerne le premier, c'est à Lowth que l'on doit, au milieu du XVIII^e siècle, la mise en évidence du « parallelismus membrorum » dans la poésie hébraïque biblique¹⁰¹. Il s'agit donc d'un acquis relativement récent en termes de recherche exégétique ou littéraire, mais dont l'étude répétée depuis le XVIII^e siècle a permis d'en reconnaître largement l'existence¹⁰².

¹⁰⁰ Nous prenons le double enracinement de Paul comme un acquis de la recherche, ne nécessitant pas de justification spéciale. On pourra consulter, par exemple : M. Quesnel, *Paul et les commencements du christianisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001 ou encore M.-F. Baslez, *Saint Paul*, Paris, Fayard, 1999.

¹⁰¹ R. Lowth, *De Sacra Poesi Hebraeorum Praelectiones Academiae*, Oxford, Clarendon, 1753.

¹⁰² On trouvera chez R. Meynet, *L'analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible* (Initiations), Paris, Cerf, 1989, p. 25-173 une longue et minutieuse présentation des acteurs qui ont contribué

Le phénomène de chiasmes, quant à lui, semble avoir été particulièrement répandu dans la littérature antique méditerranéenne, bien que son usage décroisse sensiblement chez les auteurs tardifs. On en reconnaît la présence, par exemple, chez Homère¹⁰³ et Hérodote¹⁰⁴, ainsi que chez des auteurs latins postérieurs, tels que Cicéron, Salluste, César, Tacite, Justin, Tite Live et Virgile¹⁰⁵. Cet effet de style était d'ailleurs connu des anciens, bien que le mot « chiasme », déjà présent chez Isocrates au IV^e siècle av. JC¹⁰⁶, ne fût employé avec un sens technique que tardivement :

a few devices commonly found in ancient texts and given labels by modern criticism are not identified at all in handbooks of the classical period. *Chiasmus*, or 'crossing', is an example. The term appears first in Pseudo-Hermogenes [*De inventione* 4.3.2], a work perhaps of the fourth century of the Christian era, where it is applied to a reversed arrangement of clauses in a sentence. Yet as a figure it is not uncommon in classical Greek literature, and very common in Latin¹⁰⁷.

Chez Cicéron, on retrouve plutôt le terme *hysteron proteron*, qui est utilisé en rapport avec le style homérique ; il décrit ainsi des « passages which are constructed so that their first thought refers to some latter thought of a preceding passage, and their latter thought, to some preceding passage's former thought¹⁰⁸. » Notons qu'un débat opposa Aristarque d'Alexandrie et Crates de Pergame, pour savoir si l'*hysteron proteron* était une figure identique au chiasme, mais il est inutile pour nous d'explorer ici ces subtilités techniques, qui rappellent aisément les enjeux terminologiques que nous connaissons dans la recherche actuelle. Gardons plutôt en mémoire que les anciens avaient conscience de l'existence et de l'usage de phénomènes que nous pourrions qualifier d'inversion, au sein de leur tradition littéraire.

à faire reconnaître, depuis le XVIII^e siècle, la présence de figures parallèles (et concentriques) au sein de la littérature hébraïque.

¹⁰³ C.H. Whitman, *Homer and the Heroic Tradition*, Cambridge, 1953 ; voir aussi J.W. Welch, « Chiasmus in Ancient Greek and Latin Literatures », dans J.W. Welch, dir., *Chiasmus in Antiquity : Structures, Analyses, Exegesis*, Hildesheim, Gerstenberg, 1981, p. 250-267.

¹⁰⁴ J.L. Myres, *Herodotus, Father of History*, Oxford, Clarendon, 1953.

¹⁰⁵ Welch, « Chiasmus in Ancient Greek and Latin Literatures », p. 258-264.

¹⁰⁶ I.H. Thompson, « Matters of Background and Issues of Methodology », *Chiasmus in the Letters of Paul*, (JSNTSS 111), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, p. 14.

¹⁰⁷ Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, p. 28 ; voir H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, Munich, Max Hueber, 1960, p. 893 ; aussi A.-S. Di Marco, « Rhetoric and Hermeneutic—On a Rhetorical Pattern : Chiasmus and Circularity », dans S.E. Porter et T.H. Olbricht, dir., *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference* (JSNTSS 90), Sheffield, SAP, 1993, p. 480.

¹⁰⁸ Welch, « Chiasmus in Ancient Greek and Latin Literatures », p. 251.

Si la recherche s'est tournée avec grand intérêt vers l'usage du chiasme dans la littérature classique, ceci ne doit pas nous faire oublier l'importance que revêt cette figure dans les autres traditions littéraires antiques, notamment hébraïque. Welch estime d'ailleurs qu'une telle attention recèle quelque chose d'« ironique » :

The irony lies in the fact that more scholarly acceptance and utilization of chiasmus is found in connection with the appreciation of Western literary traditions than in the study of other ancient literatures, whereas chiasmus is relatively simple and certainly less informative in respect to the Greek and Latin authors than it is in regard to many of the writers from other arenas of the ancient world. One would expect the greater efforts to be made where the rewards promise to be the more attractive¹⁰⁹.

Les recherches récentes ont donc réussi à révéler l'importance des figures chiasmiques dans la littérature biblique hébraïque, et même dans de nombreux textes sémitiques, à tel point que Thompson peut aujourd'hui affirmer : « Chiasmus is frequently mentioned in the many literary studies of Old Testament and other Semitic texts that are flourishing at the present time, where there is certainly now little disagreement about its presence¹¹⁰. » Ainsi que le reconnaît Radday, le chiasme fut d'abord étudié dans le contexte de la poésie :

scholarly literature, however, discloses that it has almost exclusively been concerned with chiasm in poetry, and indeed only as it occurs in single verses or very short passages. One fundamental reason for this reluctance to search for chiasm in prose can be attributed to the attitude of many literary scholars that prose lacks the artistic sophistication of drama and poetry¹¹¹.

Mais il devient de plus en plus manifeste que l'usage de cette figure ne se limite pas à un genre littéraire particulier, ce qui pousse Radday à affirmer que « the sequence of elements in narrative passages of all lengths in the Hebrew Bible is governed by chiasmic principles¹¹². » À l'extrémité de ce spectre que constitue la littérature hébraïque antique, on peut logiquement annoncer le même genre de constat au sein de textes néotestamentaires, tel qu'en témoignent les travaux de Lund¹¹³, Vanhoye¹¹⁴ ou encore Di Marco¹¹⁵. Ce tour

¹⁰⁹ Welch, « Chiasmus in Ancient Greek and Latin Literatures », p. 250.

¹¹⁰ Thompson, « Matters of Background and Issues of Methodology », p. 17. Parmi les études qui se sont intéressées au phénomène de chiasmes dans la littérature hébraïque, citons notamment N.W. Lund, « The Presence of Chiasmus in the Old Testament », *AJSL* 46 (1930), p. 104-126 ; Y.T. Radday, « Chiasmus in Hebrew Biblical Narrative », dans J.W. Welch, dir., *Chiasmus in Antiquity. Structures, Analyses, Exegesis*, Hildesheim, Gerstenberg, 1981, p. 50-117 ; Girard, *Les Psaumes redécouverts*.

¹¹¹ Radday, « Chiasmus in Hebrew Biblical Narrative », p. 50.

¹¹² Radday, « Chiasmus in Hebrew Biblical Narrative », p. 110.

¹¹³ En particulier N.W. Lund, *Chiasmus in the New Testament ; A Study in Formgeschichte*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1942.

¹¹⁴ Vanhoye, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*.

d'horizon rapide nous révèle que certaines figures de style, de type répétition de termes (sous forme séquentielle ou concentrique), ont été depuis longtemps repérées et attestées dans des littératures antiques, bibliques ou extrabibliques. Ceci met donc en lumière un phénomène culturel étendu, qui ne se limite pas à un type de document, ni à une époque particulière. Tentons de confirmer ce premier acquis en nous tournant vers le système éducatif et les conditions d'écriture qui ont été reconstitués pour le 1^{er} siècle, afin de savoir si certaines pratiques peuvent corroborer l'idée de phénomène culturel.

1.1.1.2 *Le système éducatif et l'écriture au I^{er} siècle*

Il n'est pas utile ici de détailler tout le système éducatif gréco-romain, qui comportait plusieurs étapes, selon l'âge et la fortune de l'enfant. Notre propos se limitera à exposer les indices qui permettent de penser que les hommes de l'Antiquité étaient sensibilisés à certaines figures structurelles, du fait même de leur éducation, ainsi que des modes de communication qui étaient les leurs. C'est Marrou qui nous renseigne quant au système éducatif de la période gréco-romaine, en nous signalant que le système romain constituait globalement une transposition du système grec. Or, dans l'un et l'autre systèmes, les élèves, dès l'éducation primaire et leur apprentissage des lettres, devaient réciter l'alphabet à l'endroit, à l'envers, ou de façon mixte :

À cette époque, on ne se contentait plus de faire apprendre la suite régulière d'A à Ω : ce premier objectif atteint, on faisait réciter l'alphabet à rebours, d'Ω à A, puis des deux manières à la fois, par paires (AΩ, BΨ, ΓΧ... MN), etc.¹¹⁵

On commence [...] par l'alphabet, et par le nom des lettres, avant d'en connaître la forme : dans l'ordre, de A à X (Y et Z, qui ne servent qu'à transcrire des mots grecs, sont considérées comme étrangères), puis à l'envers de X à A, puis par couples, AX, BV, CT, DS, ER, puis en brouillant l'ordre par des combinaisons variées¹¹⁷.

On reconnaîtra sans peine, à travers ce mode d'apprentissage, le principe même de l'association « chiasique » ou concentrique, qui consiste à créer des liens entre les éléments les plus éloignés d'un ensemble, et ainsi de suite jusqu'aux éléments les plus centraux. La pratique de cet exercice précoce constitue donc une sensibilisation manifeste,

¹¹⁵ A. Di Marco, *Il chiasmo nella Bibbia* (Ricerche e proposte, 1), Turin, 1980.

¹¹⁶ H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Sixième éd. revue et augmentée, Paris, Seuil, 1965 (1948), p. 231.

¹¹⁷ Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, p. 395.

consciente ou non, aux phénomènes concentriques, à leur usage et à leur repérage, dès les premières « lettres » de l'homme antique.

Un autre phénomène historique lié à l'écriture soutient la justification épistémologique des structures de surface dans les textes de l'Antiquité, c'est celui de l'écriture ininterrompue. Par souci d'économie du papier, toutes les lettres d'un texte étaient en effet collées les unes aux autres, de sorte qu'aucun mot ni aucun paragraphe n'était matérialisé. Dans un tel contexte, le recours à des indices structurels, propres à ponctuer la progression du texte et à séparer les différentes idées, se comprend parfaitement¹¹⁸. De même, les exposés oraux, tels que les discours, passaient par la mémorisation de longues séquences et devaient impérativement être articulés au moyen de procédés mnémotechniques¹¹⁹. C'est d'ailleurs là un aspect fondamental, qui explique en partie l'importance que prirent les études rhétoriques dans l'Antiquité gréco-romaine : à un certain stade de l'éducation, en effet, les étudiants ne se consacraient plus qu'à l'approfondissement des techniques rhétoriques. Insistons, de plus, sur le caractère oral de la communication, qui est souvent négligé dans les études néotestamentaires. À cause des contraintes liées à l'écriture, sa difficulté, la rareté du papier, la nécessité d'un scribe, etc., tout discours, même s'il était écrit, était auparavant récité à haute voix¹²⁰. De même, il n'existait pas de lecture « silencieuse » d'un texte, celle-ci se faisant systématiquement à haute voix. Dans ce contexte où la mémorisation et la déclamation jouaient un rôle central dans la communication, la présence d'éléments mnémotechniques, c'est-à-dire d'indices structurants, non seulement se comprend, mais devient nécessaire :

The alternative to visual structuring of a manuscript to indicate organization of meaning is to include oral indications of structure within the material. Individual points, for example, can be stressed by repetition, and formal parallelism of the repetition will make its importance even more evident. A series of important ideas can be indicated by beginning the discussion of each with an identical word or phrase, or a theme can be stated that is subsequently developed¹²¹.

¹¹⁸ Voir Thompson, « Matters of Background and Issues of Methodology », p. 35.

¹¹⁹ Thompson, « Matters of Background and Issues of Methodology », p. 35, signale la fonction mnémotechnique du concentricisme.

¹²⁰ On lira à ce sujet P.J. Achtemeier, « *Omne verbum sonat* : The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity », *JBL* 109 (1990), p. 3-27. Sur les conditions de l'écriture, on pourra aussi consulter J. Murphy O'Connor, *Paul et l'art épistolaire. Contexte et structure littéraires*, Paris, Cerf, 1994.

¹²¹ Achtemeier, « *Omne verbum sonat...* », p. 17-18.

Nous comprenons donc que l'existence de structures de surface se conçoit très bien dans le contexte de l'Antiquité, au sein des contraintes matérielles et des méthodes éducatives qui la caractérisaient. Ainsi, au moins au niveau « inconscient » chez les rédacteurs, autant que chez les lecteurs du monde méditerranéen au I^{er} siècle, il est possible de postuler, sur le plan théorique de la réflexion, une sensibilité naturelle à ce genre de figures, ce qui justifie d'ores et déjà l'attention que nous pouvons porter à ces dernières. Quelques autres éléments vont également apparaître, que nous réservons pour le paragraphe suivant, puisqu'ils concernent plus particulièrement l'enracinement culturel de l'apôtre Paul.

1.1.1.3 *Éducation et enracinement culturel de l'apôtre Paul*

Si nous devons nous préoccuper de la question des techniques d'éducation dans l'Antiquité, nous ne devons pourtant pas oublier que l'auteur présumé du corpus que nous allons étudier présente quelques caractéristiques qui requièrent une attention supplémentaire. Nous pensons bien évidemment à son double enracinement : de tradition juive, il naît et vit dans une culture gréco-romaine, pour laquelle il reçut nécessairement une éducation minimale. Ceci doit être pris en compte lorsque nous nous interrogeons quant à sa manière de composer des textes. Précisons donc quelques points. Tout d'abord, il est à noter que son origine hébraïque n'a aucune raison d'être remise en question, puisque nous en avons connaissance de son aveu même : « Car vous avez entendu parler de mon comportement naguère dans le judaïsme... » (Ga 1,13-14) ; « moi, circoncis le huitième jour, de la race d'Israël, de la tribu de Benjamin... » (Ph 3,4-6). Cet arrière-fond est par ailleurs confirmé dans les *Actes*, s'il en était besoin.

Voici qui apporte un élément supplémentaire en ce qui concerne la possible familiarité de l'Apôtre avec des modes de structuration qui dépassent la simple linéarité, puisque grâce à ce double héritage, il pouvait être sensibilisé aux diverses figures structurantes dont on a vu la présence dans la littérature hébraïque et sémitique, notamment dans les écrits bibliques, ainsi que dans la littérature grecque. Mais, de plus, une telle personne serait familière tant avec le grec que l'hébreu, ce qui signifie une certaine habitude à lire tantôt de gauche à droite et tantôt de droite à gauche, ce qui contribue à libérer la pensée d'une linéarité unidirectionnelle :

In our Western culture training from earliest days leads to thinking and writing in a 'left to right' fashion. However this left-to-right system is not natural. Among children learning to write, it is common to find inversion of letters, and even whole words, giving rise to the phenomenon of mirror writing. This incipient 'ambilateralism' has to be 'corrected' by training. In biblical times the Greek-speaking Hebrew, or the Hebrew- (or Aramaic-) speaking Greek was living in a culture where, depending on the language being used, writing and reading was sometimes from left to right, and sometimes right to left. Indeed, even Greek itself at one time was sometimes found written from left to right in one line and from right to left in the next¹²².

À l'inverse, nous devons nous interroger quant à la formation de l'Apôtre, afin de savoir si nous ne devrions pas rechercher plutôt des techniques discursives ou structurantes d'une plus grande complexité, comme on en trouve par exemple dans les manuels de rhétorique antique. L'ensemble d'une épître ou des passages entiers pourraient alors répondre à un code bien arrêté d'organisation littéraire. Il semble néanmoins que cela ne soit pas le cas, rien ne nous permettant de supposer que l'éducation de Paul dépassa le stade élémentaire. Anderson nous rappelle en effet : « it seems highly unlikely that Paul received any formal training in rhetorical theory [...]. Where Paul speaks of his upbringing, he stresses its strict Jewish/Pharisaical character (Ph 3,5; cf. Ac 22,3 ; 23,6 ; 26,4-5). We ought also to remember, going by Ac 18,3, that at some point Paul learnt the *trade* of tent making¹²³. » De l'aveu même du personnage, nous apprenons que son attitude est « humble » en présence d'une assemblée et que son éloquence est faible (2Co 10,1 ; 11,6)¹²⁴. Il ne semble donc pas que Paul, même si, très jeune, il fut élevé à Tarse, ait bénéficié d'un enseignement qui lui aurait donné accès à des techniques rhétoriques au-delà de ce qui était à la portée du grand public de par la culture ambiante et les philosophes ambulants¹²⁵.

¹²² Thompson, « Matters of Background and Issues of Methodology », p. 21; voir aussi Lund, *Chiasmus in the New Testament*, p. 129-136 ; Di Marco, « Rhetoric and Hermeneutic—On a Rhetorical Pattern : Chiasmus and Circularity », p. 479-491 et M. Jousse, *L'anthropologie du geste*, Paris, Gallimard, 1974, p. 193-309 en ce qui concerne le « bilatéralisme » dans le style oral.

¹²³ Anderson, *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, p. 277-278.

¹²⁴ Anderson, *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, p. 278 : « Paul thus appears to contrast himself with a professional orator » ; en note 7, Anderson précise « Such a statement denigrating one's abilities in speaking was, of course, a rhetorical τόπος often associated with the προσίμωιν (introduction of speech) [...]. However, the low niveau of Paul's own language, and the criticism of it by his opponents [...] suggests that the statement should be taken seriously and not as rhetorical understatement. » Plus loin (p. 280-281), il note que la pratique paulinienne diverge nettement de la plupart des recommandations de la rhétorique, que ce soit au niveau du genre et des parties du discours, de l'usage des exemples, de l'argumentation ou de son style particulièrement confus.

¹²⁵ Sur la philosophie populaire, voir en particulier A.J. Malherbe, *Paul and the Popular Philosophers*, Minneapolis, Fortress, 1989.

Nous arrivons donc à la conclusion que certaines figures littéraires, supportant une structure de surface, ont été fréquemment identifiées dans les littératures grecque et juive de l'Antiquité, ainsi que dans les écrits bibliques. Certains détails supplémentaires, que nous ont révélés des contingences historiques en terme d'écriture et d'apprentissage, ont confirmé la possibilité de considérer de telles figures comme un trait littéraire culturel, dont étaient nécessairement marqués les écrivains du Nouveau Testament. Ceci appuie donc la pertinence d'une attention à de telles figures dans le corpus que nous allons étudier, d'autant plus que nous connaissons le double héritage de Paul. Passons donc maintenant à la présentation du cadre théorique qui sous-tendra notre méthodologie, avant de préciser certains éléments de terminologie.

1.1.2 Cadre théorique

Nous venons de le voir, l'intérêt des chercheurs pour les structures de surface des textes bibliques est maintenant fort ancien. Il a d'ailleurs donné des résultats encourageants, grâce à la mise en évidence des phénomènes de parallélismes et de concentrismes. Il ne s'agit pas là des seules figures qui existent, mais c'est sans conteste les plus répandues et les mieux attestées. Notre démarche s'inscrit dans la ligne de ces recherches, tout particulièrement celles qui furent menées par Girard sur les Psaumes. Nous avancerons sur le chemin que traça ce dernier aux plans heuristique et herméneutique, avec le désir de faire avancer ce moyen d'analyse au rang de la méthode. Il constatait en effet, il y a dix ans :

nombre d'exégètes de la Bible – et du psautier – se sont frottés à la pratique d'une certaine forme d'analyse structurelle, les uns, comme d'aventure et en passant, les autres, plus systématiquement. Mais aucun, du moins à notre avis, n'a encore réussi à produire un *cadre théorique* parfaitement fiable et satisfaisant¹²⁶.

Ceci le conduisit à proposer, non seulement une terminologie précise, ce que Meynet avait déjà fait à sa manière¹²⁷, mais également une *démarche heuristique et herméneutique*, dont étaient globalement dépourvues les études structurelles jusque-là. Nous reprendrons le « fardeau » méthodologique en l'état où Girard nous l'a transmis, pour l'adapter au contexte du corpus néotestamentaire paulinien, qui présente certaines particularités

¹²⁶ Girard, *Les Psaumes redécouverts*, p. 93. L'auteur souligne.

¹²⁷ Meynet, *L'analyse rhétorique*.

s'écartant de ce que l'on peut trouver au sein des Psaumes. Le reste de ce chapitre sera ainsi consacré à rappeler les principaux éléments de la méthodologie girardienne, en lien avec notre propre champ de recherche. Étant donné que nous utiliserons largement les résultats de son travail comme fondements de notre propre étude, il est inutile de répéter ici l'ensemble de sa présentation rigoureuse, qui est disponible par ailleurs au lecteur qui serait intéressé à reprendre cette méthodologie pour ses propres recherches. Nous nous limiterons à un rappel des catégories terminologiques, heuristiques et herméneutiques les plus pertinentes au regard du corpus étudié et de la démarche qui est la nôtre. Nous préciserons, lorsque cela est utile, en quoi nous apportons quelque nouveauté ou modification à la méthodologie empruntée.

Signalons tout d'abord que notre approche est fondamentalement synchronique, ce qui implique de reconnaître et de respecter l'*immanence* du texte, sans référence au contexte historique de production et de transmission des textes, qu'il s'agisse de l'histoire des formes, de l'histoire des traditions ou encore de la critique de la rédaction. Avant de plonger dans l'analyse structurelle, nous procéderons à la traduction du texte, en discutant, à l'occasion de notes, de certains points de critique textuelle, parmi les leçons les plus importantes. Nous clarifierons également à cette étape nos choix de traduction, ce qui nous portera parfois à nous tourner vers le contexte culturel. Ce détour historique est préférable, étant donné la langue dans laquelle nous est parvenu le texte néotestamentaire, mais il ne doit pas nous faire perdre de vue le caractère synchronique de notre approche ; c'est pourquoi nos choix de traduction se fonderont ultimement sur le contexte d'apparition des lexèmes problématiques, plutôt que sur des critères extratextuels. En d'autres termes, notre compréhension des mots sera commandée avant tout par le *contexte* et non par les résultats d'une recherche philologique. Poursuivons en précisant les éléments terminologiques sur lesquels reposera la partie descriptive de notre travail.

1.1.3 Éléments de terminologie structurelle

La plupart des termes répertoriés dans cette section seront empruntés à la terminologie établie par Girard dans *Les Psaumes redécouverts*¹²⁸. Celle-ci met en valeur quatre aspects

¹²⁸ Girard, « La terminologie de l'analyse structurelle », *Les Psaumes redécouverts*, p. 31-92.

pour l'établissement d'une bonne nomenclature : 1) le niveau textuel ; 2) le nombre de rapports ; 3) le sens des rapports ; 4) la disposition formelle des rapports¹²⁹. Précisons que nous laisserons de côté tout un pan de cette nomenclature qui ne serait pas pertinent à notre étude : il concerne la description des rapports au sein du niveau le plus élémentaire de structuration, ainsi que le nombre des rapports. De par l'ampleur du corpus abordé, nos observations seront en effet principalement centrées sur les rapports entre membres de phrases et micro-ensembles, plutôt que sur les rapports entre syntagmes. Par ailleurs, alors qu'une part importante de la terminologie girardienne est consacrée au nombre des rapports, nous n'avons encore jamais rencontré, dans notre pratique du corpus paulinien, de correspondances autres que binaires¹³⁰.

- En ce qui concerne le *niveau des rapports*, nous distinguons le *syntagme* des *unités micro- et macrostructurelles*. Certaines correspondances seront ainsi établies entre syntagmes, le syntagme désignant « toute combinaison de petites unités de signification à l'intérieur de la phrase¹³¹ », ou entre unités parallèles (de niveau micro ou macro) comprenant une ou plusieurs phrases¹³².
- En ce qui concerne le *sens des rapports*, nous acceptons la distinction de Girard entre¹³³ : 1) la *répétition* (réurrence de mots ou de phrases) ; 2) la *synonymie* (« emploi de mots ou phrases équivalents ») ; 3) la *synthèse* (« expression d'une totalité ») et 4) l'*antithèse* (« opposition de mots, de phrases ou d'idées »).
- En ce qui concerne la *disposition formelle des rapports*, nous distinguerons tout d'abord la *séquence régulière*¹³⁴ ou *parallélisme régulier*, qui se présente comme une « reprise des éléments dans le même ordre ». Celle-ci peut posséder ou non une pointe émergente, c'est-à-dire un « élément neuf inséré en plein milieu ». Nous

¹²⁹ Girard, « La terminologie de l'analyse structurale », p. 33.

¹³⁰ Girard, dans sa pratique des Psaumes, identifie quant à lui des rapports de type ternaire et quaternaire.

¹³¹ Girard, « La terminologie de l'analyse structurale », p. 33, n. 3.

¹³² Nous adoptons les termes microstructurel et macrostructurel en lieu et place des « parallélismes » que présente Girard, préférant réserver cette appellation pour désigner le *rapport à distance* entre les unités textuelles. Di Marco, « Rhetoric and Hermeneutic... », p. 481 réclame la même appellation de « chiasme » en ce qui concerne les phénomènes de circularité, que ce soit au niveau de phrases ou au niveau d'unités structurelles plus larges. Ce faisant, il met en évidence la nécessité de différents niveaux de structuration.

¹³³ Girard, « La terminologie de l'analyse structurale », p. 34. Di Marco, « Rhetoric and Hermeneutic... », p. 481 voit aussi la nécessité de distinguer les relations verbales des relations thématiques.

¹³⁴ Girard, « La terminologie de l'analyse structurale », p. 34.

tiendrons également compte des séquences *concentriques* (« reprise d'éléments dans l'ordre inverse¹³⁵ »), qui peuvent elles aussi posséder une pointe émergente, ainsi que des séquences *climactiques en ligne oblique* ou en « escalier », fondé sur l'ajout et le retrait progressif d'éléments, faisant ainsi progresser le parallélisme¹³⁶. Signalons enfin que Girard propose une dernière catégorie, la séquence *asymétrique* ou *anarchique*, c'est-à-dire une « reprise des éléments, mais sans ordre précis¹³⁷ ».

Cette nomenclature nous permettra donc de décrire les rapports de correspondance qui apparaissent au sein des textes étudiés, qu'il s'agisse des niveaux microstructurels ou macrostructurels. Mais en ce qui concerne les niveaux supérieurs de structuration, certains outils supplémentaires nous sont nécessaires pour justifier et décrire l'architecture du texte, qui sont¹³⁸ :

1. L'exposition des frontières et des limites du texte ; c'est l'opération qui permet de faire ressortir la *délimitation* du texte et dont le marqueur principal et le phénomène d'*inclusion*¹³⁹ ;
2. La présentation formelle de la macrostructure sous forme de schéma ou de tableau, qui permet de visualiser l'*organisation* architecturale du texte ;
3. L'explication des liens qui existent entre les unités structurelles ; c'est l'opération de *raccordement*, dans laquelle sont mis en valeur les procédés de *concaténation* entre unités adjacentes et de *liens à distance* entre unités éloignées. Nous serons tout particulièrement attentif au phénomène de *mots-crochets*, pour ce qui est des rapports verbaux entre unités adjacentes.

¹³⁵ Girard, « La terminologie de l'analyse structurelle », p. 34. Notons que nous préférons ici le terme « concentrique », plutôt que « chiasme », utilisé par Girard. Nous réservons cette appellation pour désigner des rapports croisés à quatre membres. Thompson, « Matters of Background and Issues of Methodology », p. 25-26 donne quant à lui une définition rigoureuse du concentrisme qu'il est bon de noter : « chiasmus may be said to be present in a passage if the text exhibits bilateral symmetry of four or more elements about a central axis, which may itself lie between two elements, or be unique central element, the symmetry consisting of any combination of verbal, grammatical or syntactical elements, or, indeed, of ideas and concepts in a given pattern. »

¹³⁶ Une variante de cette séquence est le « parallélisme climactique en triangle rectangle », dont nous n'avons pas détecté la présence dans notre corpus.

¹³⁷ Girard, « La terminologie de l'analyse structurelle », p. 34.

¹³⁸ Girard, « La terminologie de l'analyse structurelle », p. 69ss.

¹³⁹ L'inclusion est un procédé connu qui consiste à « encadrer une unité littéraire par un choix intentionnel de mots ou d'idées disposés au début et à la fin », Girard, « La terminologie de l'analyse structurelle », p. 72. Aussi Achtemeier, « *Omne verbum sonat ...* », p. 18 : « One of the more common ways to indicate a unit of thought was to repeat a similar formula at the beginning and the end of that unit, that is, an *inclusio*. »

4. Le repérage de procédés de *balisage*, c'est-à-dire des signaux jetés au fil du texte et qui permettent d'en suivre la progression¹⁴⁰ ; la technique la plus répandue est l'*anaphore*, qui « consiste à répéter un même mot en tête de plusieurs membres de phrases consécutifs¹⁴¹ ».

Le cadre terminologique de notre étude ayant été clarifié, nous pouvons maintenant exposer notre démarche heuristique, qui sera répétée à l'identique pour chaque péricope étudiée.

1.2. LA DEMARCHE HEURISTIQUE STRUCTURELLE

Nous passons sur la critique textuelle et la traduction, qui ne sont pas propres à notre approche, d'autant que cette dernière n'a pas d'incidence sur le déploiement de nos outils heuristiques, puisque nous nous en tiendrons strictement au texte grec pour fonder notre recherche d'indices structurels. Cette exposition de l'heuristique structurelle se fera en deux temps : nous considérerons tout d'abord la démarche proprement dite, c'est-à-dire les différentes étapes de notre analyse, puis nous préciserons les *principes critiques* qui commandent nos choix et qui pourront servir de critères d'évaluation en ce qui concerne la validité des résultats.

1.2.1 Les étapes de la démarche

La première étape de notre démarche consiste à découper le corpus de Rm 6-8 en périopes indépendantes et unifiées, afin de pouvoir les étudier individuellement. Notre découpage sera motivé par deux critères majeurs, en discussion avec la recherche qui nous a précédé en ce domaine. Le premier est de type rhétorique, le deuxième de type structurel. Nous accorderons en effet, à cette étape-ci, une grande importance aux indices architectoniques que nous offre le style conversationnel de type « diatribe ». Nous pensons ainsi aux diverses questions rhétoriques qui ponctuent le texte de *Romains*, par lesquelles

¹⁴⁰ Girard, « La terminologie de l'analyse structurelle », p 71 distingue trois techniques principales qui sont l'*anaphore*, le *refrain* et l'*acrostiche alphabétique*, ce qui correspond bien au contexte poétique des Psaumes. Dans le cadre des discours pauliniens, nous laissons ouvertes à d'autres techniques les possibilités de balisage.

¹⁴¹ Girard, « La terminologie de l'analyse structurelle », p. 90.

l'énonciateur s'adresse à un interlocuteur fictif, avant d'offrir la réponse à sa propre question. Nous avons un exemple de cela en Rm 6,1, où l'énonciateur s'écrie : « Que dirons-nous donc ? Demeurerons-nous dans le péché, afin que la grâce abonde ? » Et de répondre, au verset suivant : « Que cela n'advienne ! », faisant suivre cette interjection d'une longue explication qui s'étire jusqu'en 6,14. Ces interruptions abruptes constituent ainsi des marqueurs importants de la progression du discours, sur lesquels nous pouvons nous appuyer avec solidité pour établir un premier « squelette » structurel, composé d'unités de discours qui sont articulées entre elles par une série de questions rhétoriques. Le deuxième critère discriminant reposera sur l'identification de procédés inclusifs aux bornes de la péricope. Pour des raisons de clarté dans l'exposition de nos résultats, nous ferons surtout intervenir ce critère dans un deuxième temps, lorsque nous nous engagerons dans l'étape de structuration de chaque péricope. Nous pourrions ainsi envisager ensemble tous les indices structurels de la péricope étudiée.

Nous débuterons chaque analyse en faisant l'inventaire des *principales récurrences verbales* de la péricope. Cet exercice demeurera relativement bref, dans un but uniquement préparatoire, puisque les liens pertinents ne seront mis en valeur que par la suite, mais cela nous permettra de repérer des sections de texte dans lesquelles se concentrent certaines récurrences ou qui en sont, au contraire, totalement dépourvues. Une fois effectué ce tour d'horizon rapide, nous pourrions nous engager dans l'identification des *unités textuelles* de différents niveaux (syntagmes et micro-unités), puis procéder à leur *raccordement* au moyen des éléments de concaténation ou de liens à distances que nous offriront certaines correspondances verbales significatives. Ceci nous conduira à proposer un *schéma macrostructurel* de la péricope, matérialisant les unités, les sections et les correspondances qui la caractérisent.

Cette démarche, on le voit, reprend de façon organisée les outils que nous avons exposés plus haut à l'étape terminologique. Héritée des travaux Girard, elle constitue un premier cadre « protocolaire » à l'étude structurelle des textes, ce qui représente une avancée importante par rapport aux auteurs précédents qui n'avaient jamais exposé de façon articulée leur cadre méthodologique. Même les recherches de Thompson, qui témoignent elles aussi d'un grand souci méthodologique, ne proposent pas de protocole d'étude aussi

abouti que celui-ci¹⁴². L'importance d'un tel protocole réside dans son caractère transmissible, d'un chercheur à un autre, ce qui doit constituer un des premiers objectifs d'une recherche scientifique contemporaine dont les fondements remontent aux principes de la raison expérimentale – la caractéristique principale de l'expérimentation scientifique étant précisément son aspect *reproductible*. Néanmoins, ce cadre ne constitue pas encore un protocole fiable d'étude, puisque aucun *principe critique* n'a été avancé à ce stade. C'est donc à cette tâche que nous devons maintenant nous atteler, afin de compléter le cadre heuristique de notre recherche.

1.2.2 Les principes critiques

De la même façon que nous avons procédé jusqu'ici, nous suivrons les critères de Girard, que nous adapterons le cas échéant au cadre paulinien de la recherche. Nous présenterons en trois temps les différents principes critiques qui doivent présider successivement à la collecte des indices structurels, leur sélection puis leur organisation au sein d'une proposition macrostructurelle. Nous terminerons sur la question de l'évaluation des structures identifiées : quel degré de fiabilité peut-on leur accorder et selon quels critères ?

1.2.2.1 Collecte critique des indices structurants

Pour plus de clarté, nous organiserons ces critères sous forme de liste. On notera que les deux premiers critères déterminant une collecte pertinente ont déjà été évoqués sans mentionner leur caractère critique ; nous aurons ici le loisir d'apporter les justifications qui sont nécessaires.

- Une recherche d'indices structurels doit impérativement se fonder sur le *texte en langue originale*, plutôt que sur une traduction, quelle qu'en soit la qualité.

¹⁴² Thompson, « Matters of Background and Issues of Methodology ». Bien que ses travaux et ses efforts de systématisation méthodologique doivent être remarqués, nous regrettons que cet auteur se limite à l'énonciation de critères heuristiques et critiques, auxquels il manque un cadre théorique intégrateur. De notre avis, il en appelle trop largement aux choix raisonnés du chercheur, comme critères ultimes de validité. Il passe ainsi trop rapidement à travers la phase d'identification (p. 33-34), reconnaissant avant tout le caractère expérimental de la recherche des « chiasmes ».

L'importance d'un tel exercice se comprend d'autant mieux que, pour notre propos, des termes de même racine ont une valeur équivalente à des termes récurrents¹⁴³.

- Les intuitions du chercheur pouvant être nombreuses en ce qui concerne le repérage de correspondances et d'éléments structurant, *la collecte doit se tourner en premier lieu vers les rapports verbaux*, plutôt que vers des rapports d'idées. Ce critère satisfait non seulement aux exigences scientifiques contemporaines, puisqu'il laisse moins de place à la subjectivité du lecteur, mais encore aux fondements épistémologiques de l'analyse, puisqu'il est postulé que les structures recherchées ont pour fonction d'assister à la lecture et à la récitation, à une époque où les textes ne comportaient ni d'espaces pour séparer les mots, ni de paragraphes pour séparer les idées. Dans ce contexte, les indices structurants doivent nécessairement être « matérialisés » et non interprétés. D'où une priorité absolue du rapport verbal sur le rapport d'idées.
- Dans la même logique, *la récurrence aura toujours priorité sur les autres liens « thématiques »* (synonymes, antithèses, synthèses) qui sont plus difficilement repérables et défendables qu'une récurrence stricte. À partir de ces deux derniers principes, Girard postule à juste titre une « *priorité des rapports de mots récurrents sur tous les autres rapports de mots*¹⁴⁴ ».
- Une fois que les récurrences verbales ont été exploitées, il est possible de compléter la collecte en se tournant vers des indices de qualité inférieure (et dans cet ordre) : allitérations et assonances, liens thématiques, usage des pronoms, marques de spatialisation ou de temporalisation, constructions syntaxiques ou grammaticales notables. Moins fiables que les récurrences verbales, ils peuvent néanmoins fournir certains indices complémentaires, parfois même suppléer à l'absence de correspondances verbales¹⁴⁵. Nous verrons plus loin comment utiliser ces indices de moindre fiabilité.

¹⁴³ Voir Thompson, « Matters of Background and Issues of Methodology », p. 41.

¹⁴⁴ M. Girard, « La méthodologie de l'analyse structurelle », *Les Psaumes redécouverts. De la structure au sens*, vol. I, Montréal, Bellarmin, 1996, p. 100 ; l'auteur souligne.

¹⁴⁵ Girard, « La méthodologie de l'analyse structurelle », p. 112.

1.2.2.2 *Sélection critique des indices*

Une fois achevée la collecte, il convient d'opérer un tri au sein des multiples correspondances repérées. Plus un lexème est récurrent, en effet, plus on multiplie les possibilités de correspondances entre ses diverses occurrences. Or « possibilité » ne signifie pas « pertinence », c'est pourquoi des principes critiques supplémentaires doivent intervenir à ce stade. Plus les critères seront discriminants et objectifs, plus la structure identifiée sur la base de ces indices prioritaires pourra être qualifiée de fiable. Ces principes sont donc doublement « critiques », au sens de leur capacité discriminante, ainsi qu'au sens de leur importance pour la suite de l'étude. Nous les résumons en trois points :

- Il convient tout d'abord de reconnaître, dans le style particulier de l'auteur de notre corpus, un certain goût pour la répétition. Ceci n'est pas un mal en soi, puisque nous fondons justement notre analyse sur le repérage de telles répétitions, mais dans ce cas précis, nous découvrons une surabondance de termes qui provoque un effet contraire à celui que nous recherchons, à savoir une profusion de correspondances possibles, jusqu'à la confusion. Loin, donc, de faciliter l'émergence de structures de surface, ce style particulier aurait même tendance à en brouiller le repérage¹⁴⁶. Dans ce contexte, notre approche critique exige que l'on priorise non seulement les *répétitions verbales*, mais plus encore les *répétitions verbales multiples*. Ceci s'exprime concrètement de deux façons : soit par la répétition de *membres entiers de phrases*, soit par la *reprise de plusieurs mots* à proximité les uns des autres et si possible coordonnés entre eux. Ce critère se veut en quelque sorte une « radicalisation » du système girardien, en vue de son adaptation au contexte paulinien. Sans une stricte observance de celui-ci, nous estimons qu'il serait particulièrement difficile – et risqué ! – de « démêler » l'écriture paulinienne pour en exposer l'architecture.
- Ensuite, pour la même raison, il nous faut préférer la récurrence de termes moins fréquents ou qui ne s'inscrivent pas dans le vocabulaire le plus couramment utilisé

¹⁴⁶ Thompson, « Matters of Background and Issues of Methodology », p. 31 reconnaît le problème posé par les récurrences multiples ; sans toutefois offrir de critère précis, il en appelle à une « justification raisonnée » (*reasoned consideration*) des choix effectués par le chercheur.

au sein du corpus étudié. On verra par exemple que Rm 7,7-25 contient quinze fois le lexème νόμος et quatorze fois ἁμαρτία, sur un total de dix-neuf versets. Il serait donc imprudent, au sein de ce texte, de se lancer tout d'abord dans une recherche de correspondances à partir de ces lexèmes. Ceci ne veut pas dire qu'aucun rôle ne peut être attribué à des termes très récurrents, mais il convient d'utiliser avec prudence tout argument structurel se fondant sur ces termes, notamment en respectant la troisième règle ci-dessous.

- Il faut enfin savoir pondérer l'importance de l'apport que fournissent des indices de moindre fiabilité à l'établissement de correspondances structurelles. Ceci est particulièrement utile lorsque les indices prioritaires font défaut ou perdent de leur valeur en raison d'une surabondance de rapports, mais également lorsqu'ils sont peu nombreux ou en concurrence, ce qui implique de devoir les soutenir ou de les départager au moyen d'indices supplémentaires. Il convient, dans de telles circonstances, de procéder par ordre de pertinence parmi les autres types de rapports et de rechercher plusieurs indices, plutôt qu'un seul, afin de consolider les preuves structurelles. Nous verrons ainsi, dans la suite de notre étude, que nous serons fréquemment obligé d'utiliser conjointement des indices de qualité différente pour faire une proposition de structure ayant la plus haute fiabilité possible.

1.2.2.3 *Organisation critique des indices en une proposition structurelle*

La dernière étape du processus heuristique consiste à organiser les indices retenus comme les plus signifiants pour identifier les différentes unités textuelles qui composent la péricope étudiée, ainsi que les liens de correspondance qui les unissent, en vue de dégager l'architecture générale du passage. Nous quittons donc la question des mots et de leurs rapports pour nous tourner vers la délimitation des unités micro- et macrostructurelles. La pertinence de l'architecture exhumée dépendra non seulement de la rigueur avec laquelle auront été appliqués les principes présentés ci-dessus, mais également du respect des quatre principes propres à cette étape et que nous exposons ici en nous appuyant sur les recommandations de Girard.

- Le premier principe pour passer avec succès du niveau des mots au niveau des unités concerne le respect de *critères structurels stricts* pour la délimitation de ces unités de texte. On notera la virulence justifiée de Girard sur ce point, lorsqu'il nous avertit : « En analyse structurelle, quand vient le temps de diviser et de sous-diviser un texte, il faut éviter comme la peste tout a priori inspiré par l'apparente articulation des thèmes ou par une autre méthode d'approche littéraire¹⁴⁷. » Le danger consiste ainsi à subordonner les résultats de la phase heuristique à certains présupposés de lecture, au mépris des critères qui la gouvernent et de la hiérarchie des rapports imposée par la critique structurelle. Ainsi, malgré l'effort et l'intérêt que l'on peut reconnaître au collectif de Welch¹⁴⁸, nous devons souligner le peu de rigueur méthodologique dont font preuve ses diverses contributions, ce dont témoigne une tendance à présenter des structures « chiasmiques » à caractère thématique et dont les seuls supports semblent bien souvent se résumer à quelques titres évocateurs. Thompson nous avertit lui aussi du danger que représente une telle tendance : « 'Chiasmus by headings' will be discouraged as they can create what may be no more than an illusion of chiasmic balancing. [...] The problem associated with headings is that, by definition, they must be both theologically and interpretatively selective¹⁴⁹. »
- Le deuxième principe concerne la *distinction critique des différents niveaux du texte*. Ceci implique de pouvoir associer aux correspondances repérées une fonction microstructurelle ou macrostructurelle¹⁵⁰. Nous privilégions le mouvement qui va de l'ensemble vers la partie, c'est-à-dire en délimitant tout d'abord l'ensemble de la péripécie, puis en procédant en direction des niveaux inférieurs. Signalons pourtant qu'il ne sera pas toujours possible de procéder strictement de la sorte, et que nous devons parfois identifier assez rapidement des unités de niveau inférieur pour

¹⁴⁷ Girard, « La méthodologie de l'analyse structurelle », p. 101.

¹⁴⁸ Welch, *Chiasmus in Antiquity : Structures, Analyses, Exegesis*.

¹⁴⁹ Thompson, « Matters of Background and Issues of Methodology », p. 30.

¹⁵⁰ Girard insiste sur ce point, ainsi que Meynet, dont une grande partie de *L'analyse rhétorique* a justement pour objet de systématiser une terminologie des niveaux textuels. Il note d'ailleurs, après un long état de la recherche : « on ne trouve nulle part une organisation claire et cohérente des niveaux de structuration du texte. Dans les analyses rhétoriques, même et peut-être surtout récentes, ce dernier point est particulièrement négligé. Les symétries et les rapports de tout genre sont très nombreux dans un texte ; tout le problème est de savoir à quel niveau d'organisation du texte ils sont pertinents » (p. 173). On regrettera néanmoins que cet ouvrage n'accomplisse pas le même travail en ce qui concerne la *méthodologie* de l'analyse structurelle.

reconstruire l'architecture du texte en « remontant » vers les niveaux supérieurs. Les différents niveaux de structure appelant une terminologie spécifique, nous nommerons l'architecture d'ensemble d'une péricope du terme « *macrostructure* ». Le terme d'« *unités macrostructurelles* » désignera les unités de niveau supérieur, et les unités de niveaux inférieur seront nommées « *unités microstructurelles* » ou tout simplement « *microstructures* ». Au niveau le plus élémentaire, nous retrouvons les *syntagmes*, dont il sera assez peu question dans notre étude, pour les raisons mentionnées plus haut. Notons qu'afin de ne pas surcharger l'écriture, nous aurons également recours aux termes « unité » et « section » dans un sens générique, bien que ce dernier désignera plus souvent des unités de niveau supérieur.

- Autant que possible, il nous apparaît nécessaire de justifier la délimitation des unités textuelles repérées au moyen de procédés d'*inclusion* à leurs bornes. Nous ne nous limiterons donc pas au repérage d'une inclusion globale aux bornes de la péricope étudiée, mais nous tenterons de détecter de telles figures aux abords de chaque unité macrostructurelle, ce qui consolidera la somme des indices recueillis par ailleurs pour soutenir la cohérence desdites unités.
- Enfin, il importe de ne jamais imposer au texte une structure préconçue. Nous pensons notamment à la fâcheuse tendance qu'ont eu certains auteurs de détecter systématiquement des phénomènes de concentrisme dans la littérature paulinienne, et ce, sur la base de principes méthodologiques structurels relativement flous¹⁵¹. C'est du texte que doit émerger la structure, à travers une analyse rigoureuse et la moins subjective possible.

¹⁵¹ Par exemple J. Bligh, *Galatians in Greek : A Structural Analysis of St Paul's Epistle to the Galatians*, Detroit, University of Detroit Press, 1966. Nous signalons aussi dès maintenant que les travaux de Rolland, *Épître aux Romains* explorent la structure de *Romains* avec fort peu de contrôle. On y perçoit une nette tendance au regroupement thématique, ainsi qu'un recours à des correspondances d'un faible niveau de fiabilité. L'intérêt semble avant tout porté vers la mégastructure, qui reçoit une attention très marquée, afin de prouver la construction concentrique des chapitres 5 à 8. Ceci entraîne un déficit analytique au niveau des péricopes ; les propositions structurelles n'étant guère démontrées, nous prendrons peu de place pour en discuter.

1.2.2.4 *Évaluation critique du schéma structurel*

La qualité et la fiabilité de l'architecture textuelle proposée découleront directement de la rigueur avec laquelle auront été appliqués les principes critiques, notamment la priorité des répétitions verbales, l'attention portée aux termes rares et le respect de critères structurels stricts au moment de l'organisation. La consistance des preuves structurelles sera ainsi un bon indicateur du degré de fiabilité que l'on peut accorder à une structure. On pourra d'ailleurs, en s'inspirant de Girard, classer les structures proposées selon une échelle de valeur qui rend compte de la qualité des correspondances sur lesquelles elles reposent. Nous distinguons ainsi cinq rangs :

- Au *premier rang*, on trouve les structures de meilleure qualité et d'une très grande fiabilité, s'appuyant sur plusieurs répétitions verbales multiples. Leur valeur nous apparaît particulièrement fiable.
- Au *second rang*, également d'une haute fiabilité, nous trouvons les structures qui reposent exclusivement ou très largement sur des répétitions verbales simples.
- Au *troisième rang*, nous avons les structures reposant en partie sur des récurrences verbales et en partie sur d'autres rapports de mots. Leur fiabilité est acceptable.
- Au *quatrième rang*, nous avons les structures qui reposent uniquement sur des rapports de mots et des rapports d'idées. Nous considérons que leur fiabilité demeure ouverte à discussion.
- Au *cinquième rang*, les structures ne contenant que des rapports d'idées et dont la fiabilité est aisément contestable.

Notons d'ores et déjà qu'aucune des structures que nous proposerons dans ce travail ne sera classée parmi les quatrième et cinquième rangs, d'un niveau de fiabilité que nous considérons comme relativement faible. Nous avons cité ces rangs par souci de clarté, mais nous n'aurons heureusement pas à défendre un travail qui serait fondé sur des résultats aussi peu satisfaisants. Ceci dit, cette remarque soulève la question des limites d'applicabilité de la critique structurelle : est-il possible d'appliquer cette méthodologie à tout texte, quel qu'il soit ? La réponse est évidemment « non » et nous souhaitons souligner qu'un échec dans le repérage d'une structure ne signifie pas l'échec de la critique elle-

même. Celle-ci n'est pas le seul ni nécessairement le meilleur moyen d'analyse des textes bibliques et il convient de vérifier sa pertinence quant à l'étude du corpus que le chercheur aura choisi. Au besoin, il deviendra manifeste que le texte requiert d'autres moyens d'analyse et d'interprétation. Un intérêt majeur de notre travail consistera justement à vérifier la validité de notre position épistémologique de départ, qui est l'existence de structures de surface dans les textes néotestamentaires, notamment le corpus paulinien.

1.3 IMPACT HERMENEUTIQUE DE L'HEURISTIQUE STRUCTURELLE

Nous venons donc de présenter notre démarche heuristique, sur laquelle nous fonderons notre analyse de Rm 6–8, avec les principes critiques qui l'accompagnent en direction d'une étude qui réponde aux exigences des sciences modernes. Or, une fois cette étape franchie, le travail de recherche n'est qu'à moitié accompli, puisqu'il nous reste à interpréter le texte à la lumière des résultats de la phase heuristique. De ce point de vue, notre méthodologie ne diffère en rien de ce que nous trouvons ailleurs : ainsi que le dit Girard, « la [critique] structurelle ne devrait pas se contenter de radiographier et donc de mettre en lumière une mécanique purement formelle de composition¹⁵². » La critique structurelle, telle que nous l'entendons, n'est pas seulement une façon de mettre en valeur les procédés architecturaux d'un texte dans un but de contemplation esthétique, elle se veut être en même temps le cadre à partir duquel est produit l'interprétation :

Une herméneutique de type structurel s'appuie tout entière sur le postulat suivant : *tout texte architecturé sur une base de correspondances à distance peut strictement s'interpréter en fonction de la composition de ses éléments*. En d'autres termes, le sens peut – et doit – être déduit de la ou des structures de surface. Car *la structure* ne répond pas d'abord et uniquement à des impératifs d'esthétique ; elle *vis*e à *supporter le sens*. Autrement dit, de soi, l'heuristique [...] pointe vers [l'herméneutique] et l'exige, même, comme un complément et un aboutissement nécessaires¹⁵³.

Mais en matière d'interprétation aussi, il nous faudra respecter certains principes critiques qui nous permettront de minimiser l'influence des présupposés qu'à l'instar de tout chercheur, nous ne manquerons pas d'importer dans notre lecture. Le premier de ces

¹⁵² Girard, « La méthodologie de l'analyse structurelle », p. 127. Aletti, *Comment Dieu est-il juste*, p. 30 regrette aussi le peu d'utilité que représentent en général les tentatives de structuration de *Romains* pour son interprétation : « si l'on a passé beaucoup de temps à décomposer l'épître en sections, sous-sections, etc., l'interprétation dépend rarement de la structure exhumée. »

¹⁵³ Girard, « La méthodologie de l'analyse structurelle », p. 127 ; l'auteur souligne.

principes, que nous avons déjà mis en valeur, est d'« interpréter le texte par le texte seul¹⁵⁴ », ce qui exclut d'importer dans le texte un *a priori* herméneutique. Mais d'autres principes sont tout aussi importants, que nous résumons dans les quatre sections suivantes.

1.3.1 L'importance des procédés d'inclusion

Nous avons vu que l'inclusion avait pour fonction d'encadrer une portion de texte pour en indiquer l'étendue. Elle nous sera également d'une grande utilité pour interpréter le texte, puisqu'elle a comme deuxième fonction d'en fournir le *thème principal* : « les bornes de l'inclusion indiquent presque toujours l'idée dominante de toute la péricope¹⁵⁵ ». Nous aurons donc là un excellent point de départ herméneutique, nous fournissant un premier cadre de lecture. Notons bien que l'inclusion, naissant d'un procédé de correspondance, est composée de deux membres et qu'elle doit donc être lue en conséquence. Ceci signifie qu'à partir du moment où le procédé ne consiste pas en la simple reprise d'un mot, le sens ne naîtra pas de la *proximité*, mais plutôt de l'*écart*. Nous pensons par exemple à une inclusion qui serait fondée sur un rapport antithétique ou encore sur une répétition de plusieurs termes, ainsi qu'à toute inclusion « mixte », formée d'une combinaison de plusieurs types de rapports. C'est alors dans l'association même des mots ou des idées, ainsi que dans le choix des rapports, qu'il convient de faire surgir le sens de l'inclusion¹⁵⁶.

1.3.2 L'effet de sens porté par la pointe

Certaines dispositions, tant régulières que concentriques, peuvent contenir en leur centre une *pointe*, c'est-à-dire un élément qui s'en détache, pratiquement sans correspondance avec le reste des unités de la structure. Lorsque cela sera le cas, nous devons nous tourner en premier lieu, après avoir considéré l'introduction du passage et le thème annoncé par l'inclusion globale, vers l'interprétation de cette pointe : le plus souvent, c'est en effet

¹⁵⁴ Girard, « La méthodologie de l'analyse structurale », p. 131.

¹⁵⁵ Girard, « La terminologie de l'analyse structurale », p. 73.

¹⁵⁶ Nous verrons une excellente illustration de ce principe lors de notre étude de Rm 7,7-25, qui se voit encadrée par l'association des mots νόμος et ἀμαρτία. Il deviendra clair, au terme de l'analyse, que le lien syntaxique entre ces deux mots, en ouverture et en fermeture du passage, est déterminante pour éclairer le thème de la péricope.

celle-ci qui « porte l'idée principale de la structure¹⁵⁷ ». Ceci est encore plus singulier dans le cas d'un parallélisme concentrique : « Plus invariablement encore que dans le cas du diptyque ordinaire à pointe, ici, c'est toujours en plein centre que se trouve l'idée principale [...]. Cela saute aux yeux, d'ailleurs, dans la seule disposition typographique : le texte tout entier converge vers cette pointe¹⁵⁸. » Si l'inclusion porte le thème principal du passage, la pointe en porte donc la *thèse principale*, vers laquelle le texte dirige toute la lecture. L'interprétation du sens porté par cette figure typographique influencera ainsi directement le reste de la lecture, nous permettant notamment de concentrer notre attention autour d'un « fil conducteur ». Voici qui est d'un intérêt tout particulier pour le caractère rigoureux dont nous tentons de revêtir notre étude, puisqu'en resserrant notre lecture autour de ce fil, nous évitons, par là même, de nous laisser distraire par une thématique secondaire, plus séduisante ou plus traditionnellement reconnue par la recherche qui nous a précédé.

1.3.3 Les niveaux de structuration dans l'interprétation

Nous avons vu que les structures étudiées possédaient plusieurs niveaux, du plus englobant au plus élémentaire. Ces niveaux doivent être strictement respectés lors de la phase interprétative, puisqu'à *chaque niveau structurel correspond un niveau d'interprétation*. Une telle distinction permet ainsi de fixer une gradation dans l'ordre des éléments à interpréter, les plus englobants étant aussi les plus importants, tandis que les plus élémentaires sont les plus secondaires. En d'autres termes, il faudra éviter de donner à des éléments d'interprétation périphériques une centralité qu'ils n'ont pas et s'assurer de reconnaître la priorité qu'ont les inclusions et correspondances de niveau supérieur dans la détermination du sens de la péricope. Il deviendra par exemple clair, au moment de l'analyse, que certains termes n'ont de rôle structurel qu'au sein d'une section particulière et non sur l'ensemble d'un passage. Il conviendra alors de préciser la fonction et l'impact sémantique de ces rapports dans le cadre de la section concernée. Mais au niveau supérieur de structuration, le sens apporté par ces éléments devra être subordonné au sens des

¹⁵⁷ Girard, « La méthodologie de l'analyse structurelle », p. 132.

¹⁵⁸ Girard, « La méthodologie de l'analyse structurelle », p. 133. Voir aussi Thompson, « Matters of Background and Issues of Methodology », p. 27 : « The centre often contains the focus of the author's thought. It will be suggested that this is a particularly powerful feature with obvious implications for exegesis. »

éléments qui ont une fonction structurelle supérieure. Nous avons là encore un critère qui permet de mettre en place toute une *hiérarchisation de l'interprétation*, afin de ne pas accorder à certains thèmes familiers ou traditionnels une importance que démentirait la critique structurelle¹⁵⁹.

1.3.4 Les rapports de correspondance dans l'interprétation

En lien direct avec la question des niveaux de structuration vient celle de l'exploitation herméneutique des différentes dispositions formelles. Ainsi, l'interprétation d'une structure doit non seulement respecter les différents niveaux de texte, mais elle doit encore se fonder sur les rapports de correspondance qui sont tissés entre les diverses unités textuelles. Du point de vue d'une analyse structurelle, ces correspondances indiquent une relation de dépendance entre deux unités, qui n'est pas uniquement typographique, mais également sémantique. Les liens identifiés doivent donc se trouver au cœur de l'herméneutique structurelle, ce qui se traduit par une *interprétation conjointe* des unités textuelles en correspondance. Dans le cas du *parallélisme régulier*, on aura donc soin de produire une interprétation commune aux unités associées à distance. Prenons par exemple la structure régulière suivant : ABC // A'B'C'. On interprétera d'abord l'association A-A', puis B-B', enfin C-C', au lieu de procéder de façon « longitudinale » : A,B,C, A', B', C'. Dans le cas d'un *parallélisme concentrique* (ABC // C'B'A'), on procédera pareillement, ce qui revient à lire de façon concentrique, puisque l'on partira des associations les plus proches des bornes pour progresser jusqu'au centre : A-A', B-B', C-C'.

Dans tous les cas, la présence d'une *pointe* implique, comme nous l'avons déjà signalé, de se tourner vers celle-ci en premier lieu, mais seulement après avoir pris en compte une éventuelle *inclusion* et avoir interprété l'*introduction* de la section, s'il en existe une. L'analyse se termine alors par l'interprétation de la *conclusion*, lorsqu'elle existe. Cette dernière sera l'occasion de dresser le bilan des effets de sens produits dans la section ou la péripécie, en lien étroit avec les éléments prioritaires de l'interprétation : l'inclusion (qui se

¹⁵⁹ C'est là un critère majeur qui nous permettra – on le verra clairement au cours de l'analyse – de trancher au cœur de certains débats traditionnels dans la recherche historique, concernant le centre thématique de telle ou telle péripécie. Un premier exemple saisissant fera ainsi son apparition en 6,1-14 avec le cas du baptême.

trouve souvent dans une introduction), la pointe et les rapports de niveau supérieur. Signalons enfin qu'un de nos principes d'interprétation consistera à *repérer et à exploiter les différences, les déséquilibres et les mutations qui apparaissent entre unités en correspondance*, car même si notre méthodologie se fonde sur l'identification de répétitions verbales, notamment multiples, ces dernières ne constituent pas le lieu privilégié de la formation du sens. Il est en effet beaucoup plus pertinent d'explorer la diversité et l'écart qui naissent au sein des liens créés par les relations à distance qui charpentent le texte, puisque ceux-ci sont révélateurs de la progression qui est en jeu dans le discours structuré. En somme, la critique structurelle nous permet d'articuler une double lecture : *transversale*, à travers les liens à distance et *longitudinale*, au travers des mutations qui sont mises en évidence au fil de l'argumentation.

Conclusion

Nous avons vu, dans ce chapitre, que la méthodologie choisie était justifiée pour l'étude de textes antiques, dans la limite où le contexte culturel et littéraire de l'époque appuie la présence de structures de surface, dont l'usage pouvait non seulement correspondre aux modes de formation intellectuelle ayant cours, mais également répondre à certaines contraintes matérielles en termes d'écriture et de lecture, ainsi qu'à un besoin mnémotechnique, en terme d'élocution. Notre travail consistera maintenant à vérifier la pertinence de cette hypothèse en pratiquant une analyse de notre corpus, qui consiste principalement à repérer, puis à ordonner les répétitions verbales, en tant qu'indices structurant. Ceci mettra donc à l'épreuve les fondements épistémologiques de la théorie structurelle, dont l'usage s'est jusqu'ici assez peu répandu à travers l'exégèse paulinienne. Nous tenons à rappeler que notre entreprise ne visera aucunement à imposer ni favoriser un type de structure particulier aux péripécies étudiées, chaque architecture devant émaner strictement des indices compilés au sein du texte cible. Les éléments critiques que nous avons mis en valeur devront nous permettre de déployer notre méthodologie de la façon la plus rigoureuse possible, afin de produire un cadre interprétatif fiable, débouchant sur une véritable herméneutique structurelle, ainsi que le souhaitait Girard.

Chapitre II

ROMAINS 6,1-7,6

Notre travail s'ouvre sur l'étude de Rm 6,1-7,6 que nous effectuerons en trois temps, suivant ce que nous suggère la succession de questions rhétoriques qui viennent ponctuer le discours en 6,1, 6,15 et 7,6. Ce découpage sera justifié au cours de notre analyse grâce à certains jeux d'inclusion qui apparaissent aux bornes des dites péripécies, en discussion avec d'autres choix de césure défendus par la recherche paulinienne. Signalons dès maintenant que, désireux de lire Rm 6-8 au-delà des seules coordonnées de la communauté romaine historique visée par la lettre, notre lecture n'observera pas de distinction en ce qui concerne l'identité des destinataires. Nous pensons ici à la dichotomie judéo-chrétiens/pagano-chrétiens que tentent de respecter certains auteurs¹⁶⁰.

2.1 ETUDE DE ROMAINS 6,1-14

2.1.1 Traduction

(6,1) Que dirons-nous donc ? Demeurerons-nous dans le péché, afin que la grâce abonde ? (2) Que cela n'advienne ! Nous qui mourûmes au péché, comment vivrons-nous¹⁶¹ encore en lui ? (3) Ou ignorez-vous que nous, qui fûmes plongés en Christ Jésus, [c'est] en sa mort [que] nous fûmes plongés ? (4) Donc nous fûmes ensevelis avec lui à travers la plongée baptismale en sa mort, afin que, comme Christ se réveilla des morts par la gloire du Père, nous aussi nous marchions dans une nouveauté de vie. (5) Car si nous sommes devenus unis à une ressemblance de sa mort, nous serons aussi [unis à une ressemblance] de [sa] levée, (6) sachant ceci, que notre vieil humain fut crucifié avec [lui], afin que

¹⁶⁰ Esler, en particulier, *Conflict and Identity in Romans*, avec qui nous serons souvent en dialogue, observe cette distinction. Nous reconnaissons la justesse des arguments qu'il avance et qui nous semblent parfaitement justifiés dans le cadre d'études historico-critiques ou socio-critiques, comme celle d'Esler. Nous estimons toutefois qu'une telle distinction peut (doit ?) être dépassée en ce qui concerne un lecteur contemporain et que le texte lui-même appelle un tel dépassement. Deux raisons à cela : 1) le manque d'indices discursifs permettant à l'auditeur de savoir systématiquement à quel public s'adresse le discours ; 2) la mutation que nous observerons en 7,7-25 autour du mot νόμος, terme essentiel en ce qui concerne la dichotomie Juifs/païens, mais que le texte semble précisément effacer au profit d'une référence plus large permettant de désamorcer la problématique posée par la Loi.

¹⁶¹ Une variante attestée par P46, C, F, G, L et plusieurs minuscules propose de lire le subjonctif ζήσωμεν, en lieu et place du futur ζήσομεν, choisi par N-A⁽²⁷⁾. C'est à cette dernière leçon que nous nous rangeons, considérant son attestation par trois familles différentes de manuscrits, parmi lesquels nous retrouvons les onciaux les plus reconnus : Ξ, A et B.

soit aboli le corps de péché, pour que nous ne soyons plus jamais esclaves du péché. (7) Car celui qui meurt est justifié du péché. (8) Et si nous mourûmes avec Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui. (9) Sachant que Christ, réveillé des morts, ne meurt plus, la mort ne le domine plus. (10) Car, [en] ce qu'il mourut¹⁶², il mourut au péché une fois pour toutes, [en] ce qu'il vit, il vit pour Dieu. (11) Alors, vous aussi, considérez-vous¹⁶³, d'une part, morts¹⁶⁴ au péché et, d'autre part, vivants pour Dieu en Christ Jésus¹⁶⁵. (12) Donc que le péché ne règne pas en votre corps mortel pour [vous faire] obéir à ses convoitises¹⁶⁶. (13) Et ne présentez pas vos membres [comme] armes d'injustice pour le péché, mais présentez-vous¹⁶⁷ vous-mêmes pour Dieu comme des vivants [issus] des morts, et vos membres [comme] armes de justice pour Dieu. (14) Car le péché ne vous dominera pas, car vous n'êtes pas sous la Loi, mais sous la grâce.

Revenons sur certains choix de traduction qui nécessitent une discussion plus approfondie, surtout au regard des débats qui animent la recherche :

1. Clarifions tout d'abord les choix différents que nous avons effectués autour du vocabulaire du baptême. D'un côté, nous avons traduit le verbe βαπτίζω par

¹⁶² J. Winandy, « La mort de Jésus, une mort au péché ? », *ETL* 76 (2000), p. 433-434 propose une lecture plus englobante : « celui qui mourut... ». Le problème provient du fait que le relatif soit au neutre, tournure qui n'est pas inconnue de la langue grecque ; voir à ce sujet BDF, §154. Notre choix concorde avec E. Käsemann, *Commentary on Romans*, London, SCM, 1980 (1974), p. 170 : « The relative pronoun *ὅ* is to be construed as an accusative of object », ainsi que S. Légasse, *L'épître de Paul aux Romains* (LD commentaires 10), Paris, Cerf, 2002, p. 414, n. 90. Une autre traduction répandue est « la mort qu'il mourut... », comme le proposent J.D.G. Dunn, *Romans 1-8* (WBC 38A), Waco, Word Books, 1988, p. 323 et C.E.B. Cranfield, *The Epistle to the Romans* (ICC), Edinburgh, Clark, 1975, p. 313. La déduction qui est tirée au v. 11 interdit d'ailleurs de forcer la traduction vers un sens général, applicable à tous, étant donné le parallèle récurrent qui existe dans cette péricope, entre Christ et les croyants.

¹⁶³ Le verbe λογίζεσθε se traduit littéralement « calculez-vous... ».

¹⁶⁴ N-A⁽²⁷⁾ propose d'insérer le verbe εἶναι avant νεκροὺς μὲν, variante soutenue par P94, l'original du Sinaiticus (Σ), B, C, et plusieurs minuscules, dont 1739 et 1881. Ceci en fait une leçon fort bien attestée, tandis que la leçon νεκροὺς μὲν εἶναι constitue manifestement une correction tardive. Nous lui préférons toutefois la leçon courte, avec élision du verbe (νεκροὺς μὲν), telle qu'attestée par P46, A, D, F, G, etc. Cette dernière est soutenue par des manuscrits d'origine plus diversifiée, alors que la première (εἶναι νεκροὺς μὲν) bénéficie surtout du soutien du texte alexandrin.

¹⁶⁵ Certains témoins proposent d'ajouter τῷ κυρίῳ ἡμῶν en fin de phrase, parmi lesquels figurent P94, Σ, C, 1881 et Maj. Nous partageons le choix de N-A⁽²⁷⁾, qui n'a pas suivi le texte alexandrin, et s'est rallié cette fois à la version courte de P46, A, B, D, F, G, etc. La version longue est probablement une tentative d'harmonisation avec d'autres formules similaires, telles qu'on en trouve en 5,21 et 6,23.

¹⁶⁶ Plusieurs témoins, tels que P46, D, F, G et certains Pères latins remplacent ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ par αὐτῆ. Dans la phrase, αὐτῆ renverrait donc au péché, tandis que ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ désignerait les convoitises du corps. Cette version occidentale (αὐτῆ) n'est pourtant pas aussi solide que celle retenue par N-A⁽²⁷⁾, qui bénéficie des témoins alexandrins et byzantins, tout en s'accordant parfaitement avec le vocabulaire et la théologie de l'auteur de *Romains*, comme le prouve Rm 7. La troisième leçon, αὐτῆ ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ, retenue par Maj., est probablement une harmonisation tardive des deux autres.

¹⁶⁷ L'impératif aoriste παραστήσατε se traduit littéralement « commencez à présenter... ».

« plonger », afin de mieux faire ressortir la racine de ce mot, tout en le dépouillant de la charge théologique et sacramentelle qui le recouvre aujourd'hui. De l'autre, nous avons précisé le mot βάπτισμα (v. 4), par la traduction « plongée baptismale » : contrairement au verbe, ce nom est spécifique à la littérature chrétienne¹⁶⁸, ce qui justifie, à notre sens, de le distinguer comme faisant davantage référence au rite d'entrée dans la communauté chrétienne. Choisir « plonger », plutôt que « baptiser » peut surprendre, d'autant que cette option est loin d'être partagée par le reste de la recherche paulinienne. Ainsi, Käsemann : « It is at least questionable whether it still carries the sense 'to dip', 'to immerse'¹⁶⁹. » On peut néanmoins se demander si le sens « plonger » était aussi loin de l'imaginaire des auditeurs, que la vision dominante l'affirme. Les chrétiens d'origine juive, par exemple, n'auraient eu aucun mal à reconnaître, dans ce terme, la référence au baptême dans le Jourdain, comme celui que pratiquait Jean ; il est également probable que le reste des chrétiens en avait aussi connaissance. Ce n'est pourtant pas sur ce point que nous insisterons, mais plutôt sur le suivant : comment un païen, lorsqu'il entendait ce terme pour la première fois, pouvait-il le comprendre ? Certainement pas en tant que référence à un rite codifié, mais bien d'abord en référence au sens qui lui est accessible, celui d'un mouvement de plongée, puisque c'est le sens de βαπτίζω dans le langage courant ; ainsi, Dunn : « hearers unfamiliar with it would take it in the sense 'dip, immerse, plunge into'—BGD¹⁷⁰ ». Comment imaginer, d'ailleurs, que ce terme fût devenu purement technique au sein de la communauté, alors que le christianisme en était encore à ses premières décennies ? Il nous semble manifeste que le verbe *baptiser* était au moins encore transparent de son sens usuel, ce que semble confirmer l'usage qui en est fait ici, de par la valeur locale et directionnelle (*vers* Christ, *en* Christ) de la préposition εἰς¹⁷¹. Nous devrions au moins

¹⁶⁸ BGD, « βάπτισμα », p. 132.

¹⁶⁹ *Romans*, p. 164; aussi D.J. Moo, *The Epistle to the Romans* (NICNT), Grand Rapids, Eerdmans, 1996, p. 359.

¹⁷⁰ *Romans 1-8*, p. 311. Notons un commentaire intéressant de L. Morris, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids, Eerdmans, 1988, p. 246-247 : « in the first century, while the verb could denote this ceremony, and Paul certainly means that here, to 'baptize' evoked associations of violence. [...] It was used, for example, of people being drowned, or of ships being sunk [...] When it is applied to Christian initiation we ought not to think in terms of gentleness and inspiration; it meant death, death to a whole way of life. It is this that is Paul's point here. » Sans être aussi affirmatif que lui, il est clair que ce mot avait un sens large et qu'il était d'usage courant. Le limiter *a priori* au rite chrétien nous semble quelque peu anachronique.

¹⁷¹ Notons que le sens local de εἰς est ici contesté par plusieurs, qui rapprochent εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν de la formule baptismale εἰς τὸ ὄνομα (au nom de...), telle qu'on peut la trouver en 1Co 1.15. Mais nous

suivre Dunn, qui souligne l'usage métaphorique répandu de βαπτίζω, phénomène qui n'est donc pas limité à notre péricope : « a metaphorical usage is well established in the Christian tradition (at least in Mk 10,38 pars.) as well as in wider usage (BGD, « βαπτίζω », [...] and still more in wider secular usage¹⁷² ». Finalement, même si ce choix de traduction nous paraît acceptable au regard des arguments avancés, il nous semble surtout important de rappeler notre préoccupation synchronique, qui nous oblige à traduire chaque vocable en tenant compte du contexte du passage. Nous choisissons donc une traduction qui conserve le potentiel métaphorique du texte.

2. Au v. 5, deux mots ont longtemps posé problème aux traducteurs : σύμφυτος et ὁμοίωμα. On a d'abord cherché à faire ressortir le sens botanique du premier, notamment dans une idée de croissance, mais sans grand succès. Aujourd'hui, un certain accord semble se concrétiser autour du fait qu'il ne faille pas pousser trop loin l'étymologie de ce mot, dont le sens avait considérablement évolué dans le grec *koinè* : « σύμφυτος, originally an organic term, gradually weakened in sense to 'connected' and finally came to indicate only the hyphen between two things¹⁷³ ». C'est pourquoi nous l'avons traduit simplement par « uni », ce qui est en accord avec le contexte, où le préfixe συν- se rencontre trois autres fois, et une fois la préposition σύν. L'idée d'union semble ainsi dominer la première partie de la péricope. Quant à lui, ὁμοίωμα pose la question du degré de similarité ou de dissemblance qu'il convient d'accorder à l'interprétation de cette « ressemblance de mort ». Jusqu'à quel point la « mort » du croyant doit-elle figurer celle de Christ ? Une piste intéressante nous est fournie par Dunn : « The key to the biblical usage probably lies in the fact that [ὁμοίωμα] is regularly used to denote the form of transcendent reality perceptible to man¹⁷⁴. » La

partageons pleinement la vision de Käsemann, lorsqu'il affirme : « As in 1Cor 12,13 the parallel between 'in Christ' and 'into his death' suggests that the force of εἰς is local », *Romans*, p. 165 ; aussi Moo, *Romans*, p. 360 ; R. Jewett, *Romans* (Hermeneia), Minneapolis, Fortress, 2007, p. 397 ; R.C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ. A Study in Pauline Theology* (BZNWKAK 32), Berlin, Töpelmann, 1967, p. 22-24. C'est ce parallèle qui prouve toute la portée métaphorique avec laquelle est utilisée ici l'imagerie baptismale, et qui disparaîtrait avec la lecture « au nom de... ». Signalons enfin que le sens local de « en Christ » (εἰς Χριστόν) est renforcé par la mention, cette fois non équivoque, de l'expression ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (6,11).

¹⁷² *Romans 1-8*, p. 311.

¹⁷³ Käsemann, *Romans*, p. 167 ; aussi Cranfield, *Romans*, p. 306-307, Légasse, *Romains*, p. 395.

¹⁷⁴ *Romans 1-8*, p. 316-317.

compréhension de cette expression ne doit donc pas chercher à trop rapprocher le symbolisant du symbolisé, c'est-à-dire à imaginer que le rituel du baptême, en lui-même, aurait représenté la mort du croyant : « there is no evidence in Rom. 6, or in the NT elsewhere, that the actual physical movements — immersion and emersion — involved in baptism were accorded symbolical significance. The focus in Rom. 6, certainly, is not on the *ritual* of baptism, but the simple *event* of baptism¹⁷⁵ ». Une lecture en termes de représentation rituelle serait ici difficile pour des raisons, non seulement syntaxiques¹⁷⁶, mais aussi théologiques. Tout d'abord, il est très peu probable que la plongée baptismale pouvait être interprétée comme une mort du croyant, en termes de mimétisme¹⁷⁷. Ensuite, la mort de Christ s'est déroulée sur la croix et c'est bien cet événement auquel renvoie le baptême en tant que participation à la mort de Christ. Enfin, le rite baptismal n'a nullement besoin d'être déjà compris ou représenté comme une mort du croyant, pour que l'auteur de *Romains* puisse proposer une telle interprétation. Nous devons donc respecter la mise en garde de Käsemann :

ὁμοίωμα thus distinguishes from the event of Golgotha as much as it connects with that event [...] The historical and theological priority of the cross is not contested. Baptism, however, is not made a repetition. The cross is actualized in the act of baptism. The abstract sense of 'likeness' does the most justice to it. In trying to describe exactly the mode of making present, exegetes are doing something which can be meaningfully done elsewhere with the help of such words as Spirit, Word, or Christ's lordship, but which in this case demands too much of the text¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Moo, *Romans*, p. 362. On regrettera que Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 213 interprète 6,3-5 sur la base de l'imagerie plongée-sortie, mise en parallèle avec la mort-résurrection.

¹⁷⁶ La lecture de τῷ ὁμοιώματι dans un sens instrumental a déjà été proposée : « si nous sommes devenus unis, *par* la ressemblance en sa mort... », ce qui faciliterait la reconnaissance de l'acte baptismal comme représentation. Pourtant, une telle lecture est impossible, puisque aucun complément n'est fourni au verbe et que la phrase resterait alors en suspens. Ainsi G. Bornkamm, « Baptism and New Life in Paul. Romans 6 », *Early Christian Experience*, London, SCM, 1969, p. 78 : « the dative form of 'likeness' is not an instrumental dative but an associative one ; i.e. the term is not related to baptism as the image of his death and resurrection [...] So the term 'likeness' has absolutely nothing to do with the sacrament, even though according to Paul the union with Christ naturally occurs in baptism ». *Contra* H.D. Betz : « the usage in v. 5 intends, it seems, the ritual as ritual », « Transferring a Ritual : Paul's Interpretation of Baptism in Romans 6 », dans T. Engberg-Pedersen, dir., *Paul in his Hellenistic Context*, Minneapolis, Fortress, 1995, p. 115.

¹⁷⁷ La citation de Morris, que nous avons proposée précédemment à la note 170, ne doit pas nous faire oublier le sens premier du baptême, qui demeure un événement de conversion. Voir, par exemple, Betz, « Transferring a Ritual », p. 100-107 ; aussi l'intéressante présentation de Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 203-209 (sur la conversion, voir p. 204). Le rapprochement avec une mort symbolique ne peut que s'être constitué progressivement, notamment grâce à Rm 6 et, plus largement, par une réflexion sur le symbolisme entourant le fait de « changer de vie ». Signalons par ailleurs que nulle part, dans le Nouveau Testament, il n'est suggéré que le baptême aurait été compris comme un événement de mort et de résurrection par l'Église primitive : G.M.M Pelser, « The Objective Reality of the Renewal of Life in Romans 6,1-11 », *Neot* 15 (1981), p. 107.

¹⁷⁸ Käsemann, *Romans*, p. 168.

Nous considérons ainsi que « ressemblance » est une traduction adéquate du terme ὁμοίωμα¹⁷⁹ et que ce dernier pourrait renvoyer au baptême, mais seulement dans la limite où celui-ci ne serait pas compris comme la *représentation* sacramentelle de la mort avec Christ, mais plutôt *interprété* en tant que tel. Nous estimons en effet qu'il faut voir, derrière cette *ressemblance*, non pas une imagerie baptismale, mais plutôt un état propre au croyant dans sa « nouveauté de vie », état qui lui est intimement associé : on peut alors se demander si l'usage de σύμφυτος est si « innocent » et si certaines images plus organiques ne pourraient pas éclairer de façon significative la réalité de la condition chrétienne comme, par exemple, « fusionnés », « soudés » ou « assimilés », sens qui étaient attestés au premier siècle dans le contexte médical.

3. Nous souhaitons distinguer les verbes κυριεύω (vv. 9.14) et βασιλεύω (v. 12), sans pour autant employer une périphrase qui saurait faire ressortir le sens antique de ces mots. Nous avons ainsi décidé de réserver le verbe « régner » pour rendre l'idée de royauté et de royaume que recèle βασιλεύω, et nous avons opté pour le verbe « dominer », dont la racine latine *dominus* (maître), rejoint parfaitement celle de son équivalent grec κυριεύω. Nous conserverons cette terminologie tout au long de notre travail, c'est-à-dire pour toutes les autres péripécies que nous traduirons ci-après.

Ces quelques points de traduction étant réglés, nous pouvons maintenant passer à l'étape suivante, qui consiste à repérer les répétitions verbales qui sont en jeu en Rm 6,1-14 et à vérifier que ces répétitions peuvent nous mettre sur la piste d'une structure de surface qui encadrerait l'argumentation de la péripécie.

¹⁷⁹ Ainsi : F.A. Morgan, « Romans 6,5a : United to a Death like Christ's », *ETL* 59 (1983), pp. 300 et 301 : « τὸ ὁμοίωμα τοῦ θανάτου αὐτοῦ is a reference to the believer's death insofar as it is a copy, likeness or image of Christ's. [... it] is best translated as a 'likeness' » ; également Dunn, *Romans 1-8*, p. 316-318, Légasse, *Romains*, p. 396-397 ; Moo, *Romans*, p. 368ss ; *contra* J.A. Fitzmyer, *Romans*, (AB 33), New York, Doubleday, 1993, p. 435 ; Cranfield, *Romans*, p. 307-308 hésite entre « forme » et « ressemblance ».

2.1.2 Analyse et structure

2.1.2.1 Identification des principales répétitions verbales

Les quatorze versets qui composent cette péricope sont principalement caractérisés par une forte répétition des vocabulaires du péché et de la mort. On retrouve ainsi dix fois le mot ἁμαρτία¹⁸⁰, quatre fois le nom θάνατος¹⁸¹, six fois le verbe ἀποθνήσκω¹⁸², une occurrence de l'adjectif θνητός au v. 12 et quatre mentions de l'adjectif substantivé νεκρούς¹⁸³. On obtient donc, en quatorze versets, pas moins de quinze occurrences du champ lexical de la mort. En face de quoi nous trouvons plusieurs mentions de la vie : une fois le nom ζωή et six fois le verbe ζάω¹⁸⁴, auxquelles il convient peut-être d'ajouter la présence du vocabulaire du réveil : ἐγείρω (vv. 4.9) et de la levée : ἀνάστασις (v. 5). Beaucoup de répétitions verbales et thématiques se présentent donc à nous en ce passage, autour de l'opposition vie/mort, en lien étroit avec la notion de péché.

Selon les critères que nous avons énoncés dans notre présentation méthodologique, il est possible que ce vocabulaire ne constitue pas une fondation des plus solides, pour y appuyer notre structure, bien qu'il nous renseigne d'emblée quant au sujet de l'argumentation en Rm 6,1-14. D'autres répétitions verbales devront venir étayer notre raisonnement, notamment lorsque celles-ci sont en jeu à des positions structurellement significatives. C'est ainsi que nous serons sensibles à la répétition de mots tels que χάρις, κυριεύειν ou σῶμα, dont les occurrences limitées (deux fois chacune) peuvent jouer un rôle nettement plus discriminant que des occurrences multiples. Notons par ailleurs que la faible présence du vocabulaire baptismal, limité aux premiers versets, et même à la première microstructure de la péricope, comme nous le verrons bientôt, signale, d'ores et déjà, le rôle périphérique de cette thématique pour l'analyse et l'interprétation de 6,1-14.

¹⁸⁰ Rm 6,1.2.6(2x).7.10.11.12.13.14.

¹⁸¹ Rm 6,3.4.5.9. On pourrait également ajouter l'idée de *crucifixion*, au v. 6.

¹⁸² Rm 6,2.7.8.9.10(2x).

¹⁸³ Rm 6,4.9.11.13.

¹⁸⁴ Rm 6,2.8.10(2x).11.13.

2.1.2.2 Structuration de Rm 6,1-14

Signalons immédiatement qu'une partie substantielle de la recherche propose de diviser Rm 6 au v. 11, plutôt qu'au v. 14 ; notre péricope se limiterait alors à 6,1-11. Citons par exemple Käsemann : « For most exegetes the structure of the chapter is determined by the parallel questions in diatribe style in v. 1 and v. 15. Verse 11, however, solemnly sums up a first train of thought [...] according to which Christians are set free from sin with a definitiveness that death alone can achieve¹⁸⁵. » Dunn ajoute : « V. 11 clearly picks up the thematic response of v. 2 to the opening question, and so forms an *inclusio* rounding off the initial response to v. 1¹⁸⁶ ». Ces arguments sont pertinents. Ils nous semblent pourtant insuffisants au regard de ceux que nous proposerons ici, arguments qui nous apparaissent plus solides et plus en conformité avec le moyen d'analyse que nous avons choisi.

Tout d'abord, la cohérence de Rm 6,1-14 est assurée par l'inclusion que forme, à ses bornes, la répétition du mot χάρις, qui est absent du reste du passage¹⁸⁷. Les versets qui encadrent la péricope confirment cette délimitation, puisque la reprise de ce même mot de 5,21 à 6,1 et de 6,14 à 6,15, au sein de questions rhétoriques similaires, marque avec beaucoup d'emphase la transition d'une étape de l'argumentation à une autre¹⁸⁸. Ainsi, l'interrogation « Que dirons-nous donc ? Demeurerons-nous dans le péché afin que la grâce abonde ? » (6,1) fait un écho direct aux v. 5,20-21, qui constataient une surabondance de la grâce, là où le péché avait proliféré. De même, la question « Quoi donc ? Pécherions-nous parce que nous ne sommes pas sous la Loi mais sous la Grâce ? » (6,15) reprend pratiquement mot pour mot l'affirmation du verset 14, qui décrétait la fin de la domination du péché sur un croyant passé du règne de la Loi au règne de la grâce. La répétition du mot ἀμαρτία vient renforcer, le phénomène d'inclusion que nous avons détecté entre les vv. 1 et 14, tout en polarisant la thématique de notre péricope. Le péché et la grâce se présentent, d'ores et déjà, comme deux pouvoirs, deux sphères d'influence qui s'opposent et revendiquent toutes deux une autorité sur les croyants, comme en témoignent les verbes

¹⁸⁵ *Romans*, p. 163. O. Mainville, *Un plaidoyer en faveur de l'unité. La lettre aux Romains*, Montréal, Médiaspaul, 1999, p. 69 effectue la même coupure, regroupant les aspects éthiques en une même section.

¹⁸⁶ *Romans 1-8*, p. 305.

¹⁸⁷ De même : Rolland, *Épître aux Romains*, p. 24 ; Lamarche et Le Dù, *Épître aux Romains V-VIII*, p. 40.

¹⁸⁸ Ainsi : Moo, *Romans*, p. 351. Cette division est partagée par Jewett, *Romans*, p. 391-393.

κυριεύειν (vv. 9.14) et βασιλευέτω (v. 12), ainsi que les expressions ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ (v. 1) et ὑπὸ χάριν (v. 14). Les verbes ἐπιμένωμεν et κυριεύειν constituent d'ailleurs un lien thématique supplémentaires entre les vv. 1 et 14.

Nous ne pouvons non plus accepter comme un indice satisfaisant la reprise du v. 2 au v. 11 identifiée par Dunn. Si certaines correspondances existent effectivement entre ces deux versets (ἁμαρτία, ζάω), nous devons pourtant insister sur la présence d'une autre correspondance avec le v. 2, celle du v. 8. Nous y constatons ainsi une double répétition : ἀπεθάνομεν, tout d'abord, qui a plus de poids que νεκροῦς (v. 11), dont le rapport n'est que synonymique ; (συ)ζήσομεν, ensuite, dont la conjugaison particulière n'apparaît nulle part ailleurs, en 6,1-14. L'usage du futur pour le verbe ζάω nous semble d'autant plus significatif, que toutes ses autres occurrences sont conjuguées au présent. En résumé, si le v. 2 a des contacts similaires avec les vv. 8 et 11, ceux-ci sont plus solidement attestés en ce qui concerne le v. 8. Pour toutes les raisons invoquées ci-dessus, il nous semble donc préférable de ne pas diviser Rm 6 après le v. 11.

La correspondance entre les vv. 2 et 8, en plus de rendre hasardeuse la théorie d'une péricope se limitant aux v. 1 à 11, souligne, à notre sens, une césure importante entre les vv. 8 et 9. Nous nous distinguons en cela de la majorité des auteurs, qui s'accordent généralement pour reconnaître le découpage formel suivant : 2-4, 5-7 et 8-10¹⁸⁹. D'autres

¹⁸⁹ Ainsi Käsemann, *Romans*, p.165, voir aussi Dunn, *Romans 1-8*, p. 305-306, etc. Lamarche et Le Dû, *Épître aux Romains V-VIII*, p. 38ss font de même, mais en incorporant le v. 11 dans la structure syntaxique. On justifie ce découpage à la suite de Bornkamm, « Baptism and New Life in Paul », p. 71-86, qui fait valoir « the exact parallel character of the sentences in v. 5-7 and 8-10 ». On ne peut certes nier un certain parallélisme formel qu'entretiennent les vv. 5-7 et 8-10, mais la confiance affichée par Bornkamm doit être relativisée en soulignant que cet auteur expose son parallélisme à partir d'une traduction, et non du texte grec, traduction qui a parfois l'avantage de préparer le terrain, en vue du rapprochement de 5-7 et 8-10. On notera par exemple la traduction « united with him in a death like his » (v. 5), qui s'accorde mieux avec le v. 8 qu'avec le texte grec, ce dernier ne mentionnant pas d'union avec Christ, mais bien avec la ressemblance de sa mort. Ce parallélisme demeure donc à un niveau formel, se fondant sur des rapprochements thématiques et syntaxiques, auxquels ils convient de préférer des récurrences verbales, selon les critères de notre méthodologie. H. Boers, « The Structure and Meaning of Romans 6,1-14 », *CBQ* 63 (2001), p. 664-682, qui a recours à une analyse syntaxique, estime que l'argumentation de notre péricope se divise en 3-5 et 6-11, avant de s'ouvrir sur des recommandations parénétiques (12-13). S. Légasse propose, quant à lui, de diviser la péricope en 1-2 (thèse), 3-10 (défense de la thèse) et 11-14 (application à la conduite chrétienne) : « Être baptisé dans la mort du Christ. Étude de Rm 6,1-14 », *RB* 98 (1991), p. 544-559. Enfin, Rolland, *À l'écoute de l'épître aux Romains*, p. 77 avance que 6,1-14 se « compose d'une introduction (6,1-2), d'une instruction sur le baptême (6,3-11), et d'une exhortation finale (6,12-14) ».

éléments viennent soutenir cette hypothèse, notamment le fait que le v. 8 constitue aussi le dernier usage de la première personne du pluriel, largement utilisée depuis le début de la péricope. Deux phénomènes d'inclusion retiennent par ailleurs notre attention : premièrement, nous notons la répétition du verbe κυριεύω, aux vv. 9 et 14, qui n'a aucune autre occurrence dans notre péricope¹⁹⁰. Deuxièmement, il existe une inclusion entre les vv. 7 et 13, de par la présence unique, en ces versets, de la racine δικ- (δεδικαίωται, ἀδικίας et δικαιοσύνης). On pourra s'étonner que nous proposons une telle inclusion comme élément révélateur de structure, alors qu'elle semble, à première vue, infirmer l'hypothèse d'une césure entre 8 et 9. C'est pourtant bien sur ce double phénomène d'inclusion (2-8 et 7-13) que nous fonderons une hypothèse structurelle importante, celle de la présence d'une *pointe émergente* en Rm 6,7-8.

Résumons-nous : nous avons constaté une grande proximité entre les vv. 2 et 8, d'une part, 7 et 13, d'autre part, à laquelle nous pouvons ajouter une césure importante au v. 9, confirmée par une inclusion entre les vv. 9 et 14. On s'aperçoit ainsi que les vv. 7 et 8 répondent respectivement à la fin et au début du passage, c'est-à-dire *en ordre inversé*. Au lieu que nous ayons deux sections clairement identifiées et distinctes, par exemple 1-7 et 8-14, nous constatons un phénomène d'entrelacement, où le v. 7 se rattache à la section suivante, tandis que le v. 8 se rattache à la section précédente¹⁹¹. Nous sommes donc face à deux grandes sections séparées par une pointe émergente en 7-8, dont les deux éléments apparaissent en ordre inverse, par rapport aux sections auxquelles ils renvoient.

Précisons maintenant la composition structurelle des versets qui précèdent et qui suivent la pointe identifiée. Le v. 2 constitue une première réponse au v. 1, comme le signalait très justement Dunn, ci-dessus. Mais cette réponse est elle-même formulée de façon interrogative, ainsi que le v. 3. Nous avons donc successivement trois questions qui se

¹⁹⁰ Tout en confirmant l'hypothèse d'une rupture au v. 9, cette inclusion manifeste également la cohérence de la fin de la péricope, ce qui rend un peu plus improbable l'idée d'un découpage 6,1-11.

¹⁹¹ Lors d'un séminaire animé par Y.-M. Blanchard, à l'Institut catholique de Paris, il fut fait mention d'un phénomène courant dans la littérature patristique, nommé « sumperiplochè », qui consiste précisément à entrelacer les bornes des sections, au sein d'un discours. Ceci constituerait un moyen de structuration des discours, où les sections s'enchaîneraient selon une séquence Ab-aB, au lieu d'être clairement distinctes, tel que nous le ferions aujourd'hui : A-B. Nous n'avons pas réussi, depuis lors, à retrouver la mention de ce phénomène dans les ouvrages consultés. Ceci nous apparaîtrait comme une piste intéressante à creuser, notre proposition structurelle pouvant illustrer une telle tendance à entrelacer les parties d'un discours.

répondent l'une l'autre ; mais quelle est leur fonction respective ? On remarque bien vite que la grâce (χάρις) demeure absente de l'argumentation en 6,2-13, alors qu'elle constituait un volet important de la question initiale. Le v. 1 n'est donc manifestement pas l'introduction, à strictement parler, de notre péricope, mais plutôt d'un développement plus large, ce qui pourra être vérifié dans la suite de notre étude. Le v. 2 serait ainsi la véritable question d'introduction de 6,2-14, ce que confirme l'omniprésence de l'opposition vie/mort, tout au long de l'argumentation, *opposition qui est au cœur de la formulation du v. 2.*

Relevons maintenant certains indices relatifs aux v. 3-6, parmi lesquels on note une absence de répétition verbale significative :

1. le v. 3 introduit un nouvel élément : la plongée baptismale, qui est repris au v. 4, puis abandonné définitivement ;
2. les versets 4, 5 et 6 débutent chacun par une proposition contenant un mot composé avec le préfixe συν- : συνετάφημεν, σύμφυτοι et συνεσταυρώθη. Ce caractère « anaphorique » des v. 4-6 est d'autant plus remarquable, que l'on retrouve, au v. 8, les expressions σὺν Χριστῷ et συζήσομεν αὐτῷ, qui soulignent l'importance, pour cette première section, de l'idée de participation au destin de Christ ;
3. les versets 4, 5 et 6 sont construits sur le même modèle logique : constat fait au passé, suivi d'une conséquence pour le futur, avec une référence au croyant.

Ces différents éléments nous permettent de conclure que le v. 3 introduirait, par sa nouvelle question, le développement des v. 4-6, qui sont tous trois bâtis sur un parallélisme formel et qui s'interpellent l'un l'autre à travers une répétition de type anaphorique¹⁹². Notons par ailleurs que le v. 5 se distingue légèrement des deux versets qui le flanquent, puisqu'il est le seul des trois à posséder une véritable conjugaison future (ἔσόμεθα), tandis que les vv. 4 et 6 contiennent plutôt des tournures subjonctives. En l'absence d'élément structurant fort, nous éviterons de proposer une architecture microstructurelle pour la première section,

¹⁹² Nous rappelons qu'il ne s'agit pas d'une véritable anaphore, ce qui impliquerait la répétition d'un mot identique *en tête* de chaque proposition.

laissant les v. 4-6 se succéder dans leur ordre d'apparition et répondant tous trois à la question du v. 3.

Examinons maintenant la section 9-14. On remarque rapidement que le v. 9 se distingue du reste de la section, dans la limite où il est le seul à ne faire aucunement référence au péché. De plus, il ne porte pas encore l'opposition mort/vie autour de laquelle s'articulent les v. 10-13. En cela, il se rapproche du v. 14, qui en est également dépourvu. Ces deux versets, nous l'avons déjà noté, sont enfin caractérisés par l'inclusion du verbe *κυριεύειν*. Leur proximité s'arrête pourtant là et nous ne pouvons les présenter comme parallèles l'un à l'autre, faute de répétitions verbales. C'est au v. 10 que débute le contraste mort/vie, d'abord appliqué à la situation de Christ. Loin d'être antithétique, ce contraste est au contraire déployé de façon complémentaire, puisque Péché et Dieu étant deux pouvoirs antagonistes, *mourir à Péché* équivaut à *vivre pour Dieu*.

Le v. 11 reprend de façon assez proche la formulation du v. 10, appliquant cette fois les contrastes mort/vie et Péché/Dieu à la situation du croyant. On notera que c'est à ce verset qu'apparaît pour la première fois le mode impératif. Et si la deuxième personne du pluriel apparaît quant à elle pour la deuxième fois, il s'agit de sa première occurrence remarquable, puisque la première se trouvait au v. 3, au niveau de l'expression *ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι*. Nous avons là un parallélisme très net aux vv. 10-11, entre les situations de Christ et des croyants, soutenu par plusieurs répétitions verbales.

Les v. 12-14, quant à eux, sont articulés de façon concentrique : on note en effet, entre les vv. 12 et 14, une répétition verbale, *ἀμαρτία* et un parallélisme synonymique porté par les verbes *βασιλευέτω* et *κυριεύσει*, utilisés tous deux dans une tournure négative et ayant comme sujet le péché. Les vv. 13a et 13c sont aussi très nettement parallèles, comme en témoignent les expressions antithétiques *τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα ἀδικίας* et *τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα δικαιοσύνης*, se rapportant respectivement au Péché et à Dieu. Le v. 13b se singularise enfin, n'ayant qu'une correspondance (*παραστήσατε*) avec la proposition qui précède et une seule également (*τῷ θεῷ*) avec celle qui suit. On ne peut donc le rapprocher ni de l'une, ni de l'autre, et c'est avec confiance que nous pouvons le considérer comme la

pointe émergente de ce concentrisme microstructurel. Notons d'ailleurs l'usage, en 13b, du réflexif ἑαυτοῦς, ce qui tranche avec son contexte immédiat, mais nous rappelle la présence de ce mot au v. 11, aux côtés de trois autres : νεκρῶν, ζῶντας et τῷ θεῷ. Nous constatons donc un parallélisme clair entre ces deux versets, ce qui ne doit pas nous étonner : il en effet très significatif que les v. 12-14, qui développent selon toute évidence l'affirmation du v. 11, en reprennent les éléments importants dans sa pointe¹⁹³. Résumons tout ceci dans le schéma microstructurel suivant, où nous indiquerons les correspondances du concentrisme au moyen de caractères italiques, et les correspondances entre les vv. 11 et 13b par des caractères gras¹⁹⁴.

11 οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοῦς νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ

A 12 *Μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ,*

B 13 *μηδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὄπλα ἀδικίας τῇ ἁμαρτίᾳ,*

C ἀλλὰ παραστήσατε ἑαυτοῦς τῷ θεῷ ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας

B' καὶ τὰ μέλη ὑμῶν ὄπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ.

A' 14 *ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει οὐ γὰρ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν.*

Terminons en précisant que, malgré le rôle que joue le v. 14 dans le concentrisme final et l'inclusion 9-14, ce verset n'en demeure pas moins la conclusion de notre péricope, à partir de laquelle le v. 15 va pouvoir rebondir. Nous retrouverons, dans la suite de notre étude, le même genre de phénomène où la finale d'un développement sert aussi de transition, voire d'introduction pour la section suivante.

¹⁹³ Notons que les éléments qui unissent les vv. 11 et 13, ainsi que l'unité concentrique de 12-14, sont des arguments solides qui viennent s'ajouter à ceux que nous avons déjà avancés pour justifier la division du ch. 6 au v. 14, plutôt qu'au v. 11.

¹⁹⁴ Lamarche et Le Dû, *Épître aux Romains V-VIII*, p. 37ss identifient plutôt un concentrisme de forme chiasmatique (sans pointe émergente), en regroupant nos unités C et B' au sein d'une seule, parallèle à B. La répétition multiple τὰ μέλη ὑμῶν ὄπλα est néanmoins plus significative que le simple παριστάνω, qui semble guider leur choix.

2.1.2.3 *Présentation de la macrostructure*

Nous avons ici une structure assez simple, mais contenant deux particularités. Il s'agit en effet d'un développement en deux temps, séparés par une pointe émergente. Seule la deuxième section possède une architecture microstructurelle remarquable, la première ne présentant guère de correspondances significatives. La première particularité consiste dans la double fonction du v. 1, qui introduit non seulement les v. 2-14, mais aussi la suite du discours. La deuxième concerne l'inversion que l'on trouve au sein de la pointe, où le v. 7 annonce la section 9-14, tandis que le v. 8 rappelle la section 3-6. Signalons enfin le rôle ambivalent du v. 14, qui conclut la péripécie, tout en annonçant le développement suivant : non seulement 6,15-23, de par la reprise presque littérale du v. 14 au v. 15, mais aussi 7,1-6, puisque le terme *νόμος* ne jouera aucun rôle avant cela.

Précisons que la valeur de cette structure peut être considérée de second rang, puisqu'elle repose sur des correspondances verbales significatives, même si sa disposition peut paraître surprenante. Nous présentons ci-dessous la macrostructure de la péripécie, que nous avons réhaussée de quelques éléments graphiques, afin de matérialiser les aspects architecturaux les plus importants. L'inclusion 1-14 est ainsi en zone grisée, les caractères gras soulignent les liens entre la pointe et les deux sections, tandis que les caractères italiques soulignent la récurrence des préfixes *συν-* dans la première section. Un souligné marque enfin l'inclusion 9-14.

Tableau I : MACROSTRUCTURE DE RM 6,1-14

1 Τί οὖν ἐροῦμεν; ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτία, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ;

2 μὴ γένοιτο. οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτία, πῶς ἔτι ζήσομεν ἐν αὐτῇ;

3 ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι, ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον, αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν;

4 *συνετάφημεν* σὺν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον, ἵνα ὡσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν.

5 εἰ γὰρ *σύμφυτοι* γεγόναμεν τῷ ἁμαρτωσίᾳ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα

6 τοῦτο γινώσκοντες ὅτι ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος *συνεσταυρώθη*, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτία

7 ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας.

8 εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ *συζήσομεν αὐτῷ*,

9 εἰδότες ὅτι Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει, θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει.

10 ὁ γὰρ ἀπέθανεν, τῇ ἁμαρτία ἀπέθανεν ἐφάπαξ ὁ δὲ ζῆ, ζῆ τῷ θεῷ.

11 οὕτως καὶ ἡμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτία ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

12 Μὴ οὖν βασιλεύτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ,

13 μηδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὄπλα ἀδικίας τῇ ἁμαρτία, ἀλλὰ παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας καὶ τὰ μέλη ὑμῶν ὄπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ.

14 ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει οὐ γὰρ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν.

2.1.3 Interprétation de Rm 6,1-14

2.1.3.1 *Exploitation de la structure*

Nous avons précédemment mis en évidence que le v. 1 ne constituait pas uniquement l'introduction de notre passage et que ce rôle revenait plutôt au v. 2, dont les thématiques de la vie et de la mort, en lien avec le péché, étaient largement reprises tout au long de la péricope. Le rôle de la grâce, inclusion de 6,1-14, se pose donc en ce qui concerne la détermination du thème principal de la péricope. Signalons ainsi, de façon prospective, que la grâce sert aussi d'inclusion à la péricope suivante, 6,15-23. Étant donné l'influence plus large que possède ce mot sur notre corpus, il convient de lui accorder un double effet : il doit ainsi avoir un rôle thématique, non seulement pour 6,1-14, mais encore pour 6,1-23, peut-être même au-delà. Pour l'instant, conservons en mémoire que la grâce doit avoir une certaine influence sur le sens de 6,1-14, notamment en ce qui concerne un rapport avec le péché. Nous débiterons cette interprétation en nous concentrant plus précisément sur le questionnement « Nous qui mourûmes au péché, comment vivrons-nous encore en lui ? », qui semble venir préciser la formulation du v. 1, constituant peut-être de cette façon un meilleur encadrement thématique pour 6,2-14.

a. Introduction (v. 2)

Le v. 2, en tant qu'introduction générale de 6,2-14, lance le thème de l'argumentation qui va suivre. Alors que la question initiale (v. 1) avançait la possibilité de demeurer sous le péché, afin que la grâce abonde, le v. 2 réfute catégoriquement une telle éventualité, en faisant valoir la mort des croyants, par rapport au péché. Cette « mort », dont on ne saisit pas encore très bien les modalités, est la raison qu'invoque le texte¹⁹⁵ pour présenter la vie du chrétien dans le péché comme improbable, voire impossible. Mais alors que la formulation de la question, ainsi que le rejet radical de la question précédente, avec tout le caractère subversif qu'elle véhiculait, semblent exiger l'approbation du lecteur, déjà se

¹⁹⁵ Par soucis synchronique, nous éviterons, dans ce travail, de faire référence à « l'auteur » du texte. Nous considérerons plutôt les rapports qui unissent le texte et ses lecteurs ou l'énonciateur et ses énonciataires, considérant que nous avons affaire à un discours.

dessine une difficulté que ne peut totalement évacuer le caractère confiant du v. 2 : la possibilité, bien réelle, que le chrétien vive encore dans le péché. L'argumentation qui suit va donc s'employer à démontrer toute l'incohérence que constitue le fait de vivre sous le péché, par rapport à la trajectoire de vie qui est celle du croyant ayant adhéré à Christ.

b. La pointe de l'argumentation (v. 7-8)

La reprise au v. 8 de l'opposition mort/vie, avec une polarisation passé-futur identique à celle du v. 2, nous apparaît particulièrement significative, notamment dans les déplacements qui ont été apportés à la formulation initiale de la question, dans ce qui constitue le message principal de la péricope. Le plus remarquable de ces déplacements est le passage d'une problématique concernant le péché, à une focalisation sur la personne de Christ. La mort au péché est devenue une mort *avec Christ* et la question de la vie dans le péché est devenue une perspective de vie *avec Christ*. La réponse de Rm 6,3-14 au problème du v. 2 se construit donc autour d'une double polarité, qui, d'un côté, convoque un *événement passé* : « nous mourûmes avec Christ », et, de l'autre, ouvre à une *perspective future* : « nous vivrons avec lui¹⁹⁶ » ; entre les deux se trouve parfaitement résumée l'*attitude présente* des chrétiens pris dans cette trajectoire : « nous croyons ».

Le v. 2 a cependant d'autres affinités avec la pointe de la structure : bien que le v. 7 devra être interprété avec la deuxième section (9-14), il n'est pas sans rapports avec l'introduction, puisqu'il en rappelle deux éléments importants, la mort et le péché, affirmant : « celui qui meurt est justifié du péché¹⁹⁷ ». Le premier volet de la pointe

¹⁹⁶ Ainsi que le signale Moo, *Romans*, p. 377, le fait que la vie avec Christ constitue un objet de croyance cadre mieux avec la compréhension de ce futur comme une référence à la vie eschatologique ; aussi Käsemann, *Romans*, p. 170 ; Dunn, *Romans 1-8*, p. 422 ; Fitzmyer, *Romans*, p. 437 ; Mainville, *Un plaidoyer en faveur de l'unité*, p. 68. Contra M.J. Lagrange, *Saint Paul. Épître aux Romains*, Paris, Gabalda, 1922, p. 148 ; Cranfield, *Romans*, p. 312s ; Jewett, *Romans*, p. 406 : « logical future referring to life with Christ as a current experience that is certain to continue into the future » ; Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 213-214. Voir également notre note 211, concernant la résurrection en tant que réalité présente pour le chrétien.

¹⁹⁷ La présence de *δεδικαίωται* suscite un vif débat parmi la recherche, afin d'en déterminer l'origine et la signification. On pense, notamment, à certaines formules rabbiniques : « D'après l'une, la mort d'un homme lui procure l'expiation de ses fautes. D'après une autre, l'homme en mourant est dégagé de toute obéissance aux commandements de la Loi. », Légasse, *Romains*, p. 400 ; voir aussi R. Scroggs, « Romans 6,7 : 'Ο ΓΑΡ ΑΠΟΘΑΝΩΝ ΔΕΔΙΚΑΙΩΤΑΙ ΑΠΟ ΤΗΣ ΑΜΑΡΤΙΑΣ' », *NTS* 10 (1963), p. 104-108. Le règlement de ce débat ne concerne pas notre interprétation, puisque selon notre méthodologie et les résultats de notre

annonce ainsi la justification – nous pourrions dire la libération – du pouvoir du péché, volet qui sera plus largement développé en 9-14. Ceci éclaire sous un jour différent la formulation du v. 2, qui faisait plutôt référence à une mort au péché. Ainsi, l'idée de mort, dans l'ensemble de la pointe, n'est plus seulement associée au péché, mais à une signification plus large, renvoyant à la participation du croyant au destin de Christ. Bien que la logique qui articule mort du croyant et justification du péché, mort du Christ et mort du croyant, ainsi que vie du Christ et vie du croyant ne nous soit pas encore transparente, nous percevons déjà un lien étroit entre les deux pôles mort-vie et le rapport au péché. Avant donc d'aller plus loin, il convient à ce stade-ci de notre analyse, de nous tourner vers l'interprétation de la première section.

c. Première section (v. 3-6)

Les v. 3-6 s'ouvrent par une nouvelle question, qui en appelle à la connaissance des lecteurs et semble vouloir clarifier l'affirmation précédente, selon laquelle les croyants sont morts au péché. L'argument ici mis en valeur est la participation du croyant à la mort de Christ, par le fait même que celui-ci ait été baptisé. Or, cet argument, « [c'est] en sa mort [que] nous fûmes plongés », nous semble être apporté comme un élément d'interprétation nouveau, par rapport à la compréhension que les lecteurs peuvent avoir du baptême : « Paul appears to enter an area of interpretation with which they may not be familiar. Their current understanding requires some enhancement in how the process of baptism relates to Christ's death¹⁹⁸ ». On notera le jeu de mots qui est en œuvre, autour de l'étymologie baptismale, puisque la phrase dit littéralement : « nous, qui fûmes plongés en Christ Jésus, [c'est] en sa mort [que] nous fûmes plongés ». L'image de la plongée baptismale est ici exploitée pour souligner un *mouvement d'incorporation à Christ, mais également à son destin tragique*. Nous constatons que le v. 3, qui apparaissait de prime abord comme une clarification du v. 2, soulève plutôt une nouvelle zone d'ombre : comment, tout d'abord, le rite d'entrée dans la communauté chrétienne, est-il « incorporation » à Christ ? Mais ceci est moins difficile à accepter au niveau symbolique, que la deuxième proposition : comment, par ce

analyse, le v. 7 est en lien étroit avec la section 9-14 et doit donc être interprété à sa lumière. Or, nous apprenons, en 9-14, que celui qui meurt, meurt pour le péché, ce dernier n'ayant plus alors aucune influence sur lui. Δεδικαίωται doit donc se comprendre comme l'acquisition d'une indépendance par rapport à l'influence du péché ; ainsi : Moo, *Romans*, p. 376s ; Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 214.

¹⁹⁸ Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 213.

rite et par cette incorporation, le croyant participe-t-il à la mort de Christ, surtout si le baptême n'est pas *a priori* la représentation symbolique d'une mort ?

La résolution de ces interrogations dépasse le cadre de notre méthodologie et n'est pas nécessaire à la poursuite de l'interprétation. L'important pour nous est de constater que le texte *propose* cette « mort symbolique » du croyant comme une *interprétation légitime* du rituel baptismal chrétien, dont la compréhension est apte à éclairer les conséquences que cela peut avoir sur la relation au péché¹⁹⁹. Poursuivons : nous avons vu que la première section était constituée d'un triple mouvement, chacun des vv. 4, 5 et 6 contenant une première proposition bâtie autour d'un terme utilisant le préfixe *συν-*. L'imagerie baptismale de la plongée en la mort se voit complétée, en 4 et 6, de deux nouvelles expressions : « ensevelis avec lui » et « crucifié avec lui ». L'idée de participation au destin

¹⁹⁹ Nous devons signaler le débat relativement important qui existe autour de l'origine de l'interprétation du baptême telle qu'exposée en Rm 6,1-11, bien que ceci n'ait pas d'incidence sur notre propos. Les avis sont ainsi très divisés sur la question de l'influence des rites à mystères sur la compréhension du baptême dans le christianisme primitif, et en particulier chez Paul. Sérieusement contestée par G. Wagner, *Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6,1-11* (ATANT 39), Zurich, Zwingli, 1962, elle est encore régulièrement défendue. L'interlocuteur principal, sur cette question, est sans conteste A.J.M. Wedderburn, qui, dans une série d'articles, a mis en évidence les différences fondamentales qui existent entre les Mystères et le baptême chrétien. Il constate ainsi : « missing in all this is any hint that the initiate died (in the past) with the deity, and if he or she is thought to die *with the deity* in the initiation rite our admittedly scanty sources are completely silent about it », « Hellenistic Christian Traditions in Romans 6 ? », *NTS* 29 (1983), p. 345. Il en est de même en ce qui concerne l'*identification* avec la divinité et son destin souffrant, telle qu'on la trouve chez Paul. Voir également « Paul and the Hellenistic Mystery-Cults : On Posing the Right Questions », dans U. Bianchi et J. Vermaseren, dir., *La Soteriologia dei culta orientali nell'Imperio Romano*, Leiden, Brill, 1982, p. 817-833 et « The Soteriology of the Mysteries and Pauline Baptismal Theology », *NovT* 29 (1987), p. 53-72. Notons également les travaux de P. Siber, *Mit Christus leben: eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung* (ATANT 61), Zurich, TVZ, 1971, à partir desquels Wedderburn confirme la particularité paulinienne de l'expression « avec Christ », qui n'est d'ailleurs pas limitée au contexte baptismal. De même M. Bouttier, « La vie du chrétien en tant que service de la justice pour la sainteté : Romains 6,15-23 », dans L. de Lorenzi, dir., *Battesimo e giustizia in Rom 6 e 8*, Rome, Abbaye St Paul, 1974, p. 131 : « l'expression *συν Χριστῷ*, ici fondamentale, préexiste à Rm 6, et [...] est même apparue en dehors de toute problématique baptismale. » Un des récents défenseurs de l'influence des Mystères sur la vision paulinienne est Betz, « Transferring a Ritual », p. 84-118 ; aussi Jewett, *Romans*, p. 397. Betz insiste ainsi beaucoup sur le caractère initiatique du baptême « paulinien », ayant recours aux catégories de A. van Gennep, *Rites of Passage*, trad. M. Vizedom et G.L. Caffee, Chicago, UCP, 1960. On pourra regretter l'absence de référence et de citation, lorsqu'il rapproche ce baptême des cultes à mystères, ainsi que la difficulté de certaines correspondances qu'il dresse entre les phases initiatiques et les étapes du baptême chrétien. Finalement, avec Wedderburn, nous pouvons nous interroger quant à la plausibilité d'une influence des Mystères : « how much Paul or any early Christian was likely to be in a position to know about the mystery-cults and [...] how he was likely to view anything which he knew to belong to such rites [?] », « Paul and the Hellenistic Mystery-Cults », p. 829. Wedderburn propose donc de chercher plutôt du côté du judaïsme, ou au moins de la culture ambiante, pour détecter les influences dont pourrait témoigner l'interprétation baptismale de Rm 6. Voir aussi A.J.M. Wedderburn, « Some Observations on Paul's Use of the Phrases 'In Christ' and 'With Christ' », *JSNT* 25 (1985), p. 83-97. Pour une compréhension du processus de mort du croyant selon des rites funéraires en deux étapes, voir N.R. Petersen, « Pauline Baptism and 'Secondary Burial' », *HTR* 79 (1986), p. 217-226.

de Christ devient ainsi de plus en plus « morbide », et c'est tout le processus de sa mort qui est ici considéré : de la crucifixion, à la mort et à l'ensevelissement.

L'assimilation du croyant au destin tragique de Christ n'a pourtant pas pour objectif de développer une esthétique morbide, puisque les versets 4 et 6 s'orientent respectivement sur des perspectives de vie et de libération : « afin que... nous aussi nous marchions dans une nouveauté de vie » ; « pour que nous ne soyions plus jamais esclaves du péché²⁰⁰ ». Et tous deux expliquent les modalités qui autorisent le passage d'un événement passé, exprimé en les termes les plus crus (même si cet événement n'est que symbolique), à un horizon d'espoir : c'est tout d'abord parce que « Christ se réveilla des morts par la gloire du Père » et parce qu'ensuite est « aboli le corps de péché²⁰¹ » qui caractérisait « notre vieil humain²⁰² ». Mais nous constatons que ces deux versets ne nous expliquent toujours pas selon quel principe le croyant peut être considéré comme « plongé » en la mort de Christ.

Un début de réponse nous est apporté par le v. 5 qui est le premier à tenter d'établir une explication à l'affirmation du v. 3, en présentant le chrétien comme uni, assimilé à une *ressemblance* : « si nous sommes devenus unis à une ressemblance de sa mort ». Le recours à ce terme est particulièrement important pour le lecteur, puisque nous avons maintenant confirmation que la « mort » du croyant est bien du domaine symbolique²⁰³. Le v. 5 nous permet également de préciser la conséquence de l'union avec la « mort » de Christ : « nous serons aussi [unis à une ressemblance] de [sa] levée ». Ce double postulat – union à la mort et à la résurrection de Christ – éclaire alors les vv. 4 et 6 qui ne se prononcent pas quant à l'union avec Christ *dans la levée*, bien qu'ils débouchent tous deux sur une perspective salvifique.

²⁰⁰ La signification de ce futur est débattue, car si on lui accorde un sens consécutif, cela signifie que les chrétiens ne seront plus jamais sous l'influence du péché, tandis qu'un sens final ouvre l'interprétation à une participation du croyant pour la pleine réalisation de l'objectif. Ce dernier sens est préféré par Moo, *Romans*, p. 376. Le premier sens est défendu par Jewett, *Romans*, p. 404.

²⁰¹ Ainsi que l'explique Dunn, *The Theology of Paul*, p. 56, il n'est pas nécessaire d'accorder au texte une vision dualiste de la personne humaine. Nous comprenons donc que cette expression signale la faiblesse de la nature humaine, sa facilité à entrer en relation avec le péché.

²⁰² Moo, *Romans*, p. 373ss nous avertit de ne pas adopter une lecture ontologique en ce qui concerne le « vieil humain » : c'est la personne humaine tout entière, dans son aspect relationnel, qui est visée par l'expression et non une partie ou une nature particulière. Aussi Fitzmyer, *Romans*, p. 436 ; Jewett, *Romans*, p. 403. Ce dernier, à cause du pluriel ἡμῶν, considère que l'expression « notre vieil humain » désigne un corps collectif ; il suit en cela Tannehill, *Dying and Rising with Christ*, p. 30.

²⁰³ Sur la question qui est de savoir si l'on peut deviner une référence au baptême en tant que rituel derrière le mot « ressemblance », voir plus haut notre discussion autour de la traduction du terme ὁμοίωμα.

Par ailleurs, nous pouvons nous demander si l'usage du futur fait seulement référence à la vie présente, selon une tournure similaire à ce que nous trouvons au v. 2 (« Nous qui mourûmes au péché, comment *vivrons-nous* encore en lui ? »), ou si cela évoque plutôt une vie eschatologique²⁰⁴. Il est encore trop tôt pour se prononcer de façon définitive sur ce point, tant les éléments du contexte peuvent nous mener dans une direction ou une autre. Par exemple, quel est le rapport de ce futur avec ceux que nous trouvons aux vv. 1, 2 et 8 ? Quel rôle joue l'interprétation de la formule « vivre avec Christ », que nous trouvons au v. 8, dans la compréhension des rapports présents et futurs qui unissent le croyant au Seigneur ? Etc. Pour l'instant et en l'absence d'élément décisif, nous conserverons l'ambivalence de la lecture, ce qui nous apparaît être l'approche la plus prudente face à cette question. Nous comprendrons ainsi que la référence à la « ressemblance de sa levée » ouvre autant sur l'aujourd'hui de la foi, que sur un avenir sotériologique, ainsi que le soutient Bornkamm : « Does, then, the future tense [...] have only a logical sense ? The answer must be : not at all. [...] God] has opened the reality of 'life', but this 'life' is still hidden by lowliness and dying, a paradoxical reality, based entirely on faith (v. 8)²⁰⁵. »

Nous terminerons cette exploration de la première section en effectuant un retour sur l'effet général que produit l'articulation des v. 3-6 sur la lecture. L'impression qui se dégage du triple mouvement des versets 4 à 6 est celle d'une *accumulation d'éléments* autour de l'idée d'union au destin tragique de Christ, que ce soit en ce qui concerne les étapes de sa mort ou les conséquences de l'intervention du Père sur cet événement. *Le croyant apparaît complètement assimilé à ce destin et l'alternance passé-futur, qui scande la progression du raisonnement, confère un caractère inévitable à la démonstration*, quand bien même, on s'en souvient, le postulat de départ ne fut jamais totalement démontré. Nous noterons également que l'imagerie baptismale, bien que fondamentale pour l'argumentation, demeure limitée au niveau microstructurel, ce qui relègue cette thématique au second plan

²⁰⁴ Ainsi Käsemann, *Romans*, p. 166-167 ; U. Wilckens, *Der Brief an die Römer* (EKKNT 6), vol. 2, Zurich/Neukirchen, Einsiedeln/Benziger, 1980, p. 15 ; Tannehill, *Dying and Rising with Christ*, p. 10ss ; Morgan, « Romans 6,5a : United to a Death like Christ's », p. 301 ; Jewett, *Romans*, p. 402.

²⁰⁵ « Baptism and New Life in Paul », p. 78 ; aussi Légasse, « Être baptisé dans la mort du Christ » ; Moo, *Romans*, p. 371 : « I take it that Paul is referring to the physical resurrection of believers [...] This does not mean, however, that all allusions to the present are eliminated ».

de l'interprétation²⁰⁶. *L'objectif de 6,2-14 n'est donc pas de livrer un enseignement sur le baptême et encore moins d'en faire l'objet d'une démonstration, mais bien plutôt d'exploiter son imagerie, en tant qu'événement fondateur pour l'identité chrétienne, dans le but d'explicitier les liens qui unissent maintenant le croyant au Seigneur et les conséquences que cela peut avoir sur son existence et son horizon sotériologique : « Inhaltlich geht es in Röm 6 nicht um eine dogmatische Lehre über die Taufe [...], Ziel des Textes ist vielmehr das Problem des ethischen Verhaltens der Getauften – aufgrund der Taufe²⁰⁷. »* Enfin, bien que le v. 2 ouvrait la péricope sur le thème général de la mort au péché et de la vie possible en ce dernier, notre première section n'a absolument pas fondé son argumentation sur le rapport au péché. Bien au contraire, l'alternative mort-vie a été appliquée à un rapprochement entre le destin de Christ et celui du croyant. Le thème de la vie dans le péché ne réapparaît ainsi qu'en toute fin de cette section, une fois que l'idée de participation a été suffisamment exploitée. De nouveaux éléments se présentent ainsi à nous : l'idée d'un corps marqué par le péché et l'esclavage que représente cette domination sur l'être humain.

d. Deuxième section (v. 9-14)

Les « mécanismes » exacts qui entrent en jeu dans l'émancipation du croyant ne sont pourtant pas explicités, mais seulement annoncés : « notre vieil humain fut crucifié avec [lui], afin que soit aboli le corps de péché, pour que nous ne soyions plus jamais esclaves du péché » (v. 6). Et bien qu'ils soient reformulés dans la pointe qui suit immédiatement :

²⁰⁶ Ainsi, Moo, *Romans*, p. 364 ; Jewett, *Romans*, p. 400 : « That baptism is not the subject of this pericope is confirmed by the shift to the metaphor of fusion in [v. 5] and the fact that the rest of the pericope reverts to the basic theme of dying and rising with Christ without any further, explicit references to baptism. » Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 214s met au contraire l'emphase sur l'impact émotif et l'imagerie du rituel pour soutenir que l'idée du baptême demeure présente à l'esprit du lecteur tout au long de la péricope. Ceci ne remet pas en cause notre lecture : 1) il est clair que le baptême constitue le fondement sur lequel est construite l'interprétation de 6,2-14 ; 2) notre lecture ne se limite pas à la compréhension que pouvaient en avoir les auditeurs de l'époque, prenant en compte le lecteur actuel, qui n'expérimente pas un rituel aussi marquant émotivement, ainsi que Esler le souligne lui-même (214).

²⁰⁷ H. Frankemölle, *Das Taufverständnis des Paulus. Taufe, Tod und Auferstehung nach Röm 6*, Stuttgart, VKB, 1970, p. 24 ; aussi Bouttier, « La vie du chrétien... », p. 132 : « Il s'agit de nettement affirmer l'identité de celui qui a été enseveli avec le Christ et se trouve appelé à vivre avec lui. Nul ne se substitue au baptisé. La grâce de Dieu suscite le service de celui-là même qui est passé par la mort. Pâques, pour reprendre le mot de Barth, se jouera sur le mode de l'éthique : le baptême est à l'antipode de la suspension morale ou de l'ascèse » ; Mainville, *Un plaidoyer en faveur de l'unité*, p. 71 : « au chapitre 6, Paul ne fait pas une catéchèse sur le baptême, mais [il] se sert plutôt de la théologie baptismale, qui s'enracine dans l'événement pascal (3,21-26) pour appuyer son argumentation sur la spécificité de l'éthique chrétienne. »

« Car celui qui meurt est justifié du péché » (v. 7), ce n'est pas avant que s'ouvre la deuxième section que le lecteur peut adéquatement se représenter la logique sous-jacente à de telles affirmations.

De façon un peu similaire à ce que nous trouvons au v. 3, la deuxième section débute sur une affirmation qui implique la personne du Christ : « Sachant que Christ, réveillé des morts, ne meurt plus, la mort ne le domine plus » (v. 9). Cette affirmation relativement claire, qui se fonde sur l'état glorieux caractérisant le Christ, maintenant qu'il a été ressuscité « par la gloire du Père », semble donc proposer un nouveau thème pour cette étape de l'argumentation : celui de l'indépendance par rapport au pouvoir de la mort. Elle est immédiatement étoffée d'une deuxième affirmation, introduite par un γάρ suggérant qu'il s'agit là d'une explication au fait que « la mort ne le domine plus ». Nous lisons ainsi : « car [en] ce qu'il mourut, il mourut pour le péché une fois pour toutes » (v. 1). Poursuivant sur le contraste mort/vie que nous avons rencontré précédemment, le v. 10 fournit l'alternative à cette mort vis-à-vis du péché : « [en] ce qu'il vit, il vit pour Dieu. » Christ, le vivant, est donc mort au péché, c'est-à-dire que ce dernier n'exerce plus aucune influence sur lui, et son état de ressuscité est tout entier tourné vers Dieu.

Une nouvelle et dernière comparaison est dressée, au v. 11, entre la situation de Christ et celle des croyants, dont le contraste mort/vie est toujours le centre : « Alors, vous aussi, considérez-vous, d'une part, morts au péché et, d'autre part, vivants pour Dieu en Christ Jésus. » Le parallèle très net entre les vv. 10 et 11 renforce donc la thématique de l'union au destin de Christ, qui, cette fois, s'arrête sur « l'après-mort » ou, disons plutôt, la vie nouvelle qui fait suite au réveil d'entre les morts. Les chrétiens sont donc qualifiés de *morts* en ce qui concerne le péché et *vivants* pour Dieu ; c'est là le « bénéfique » qu'apporte la mort à la condition chrétienne. Nous comprenons également pourquoi il fut si important, dans ce texte, de présenter, dès le début de la démonstration, l'entrée dans la communauté chrétienne comme une participation à la mort de Christ. L'introduction du raisonnement, au v. 2, s'interrogeait de façon prospective sur la possibilité, pour un croyant mort au péché, de vivre pourtant en lui ; le v. 11, comme le remarquait Dunn à juste titre, apporte une réponse à ce questionnement, réponse dont l'apogée apparaît aux v. 12-14.

Ces derniers versets, construits de façon concentriques, se greffent directement au v. 11 et représentent un *appel à vivre* les enseignements qui viennent d'être tirés de l'interprétation du baptême chrétien. Le v. 13b, qui constitue la pointe du concentrisme, reprend tous les éléments clés du v.11, confirmant ainsi le message prioritaire qui doit être retenu par le lecteur : il faut se considérer et se présenter *soi-même* comme mort au péché et à tout ce qui caractérisait l'état néfaste antérieur²⁰⁸, ainsi que vivant pour Dieu, en Christ Jésus. Précisons deux choses : 1) tout d'abord, le fait que cet état soit vécu *en Christ Jésus*. Nous devons noter que cette expression apparaît en *Romains*, seulement pour la *deuxième fois*. La première fois était en 3,24, annonçant la délivrance qui est en Jésus Christ. Cette deuxième mention, où est présentée une vie nouvelle émancipée du péché, est donc très significative et ne peut qu'être rapprochée de la précédente, pour confirmer la force locale de ce *en Christ* et donc du salut ; 2) ensuite, les formulations « se considérer » et « se présenter » mettent en évidence le caractère éminemment *personnel* de la décision de vie *pour Dieu*, notamment en ce qui concerne *l'acceptation et l'application* de l'interprétation qui est ici proposée, d'un baptême comme « participation » au destin de Christ.

Voyons maintenant le reste du concentrisme : aux vv. 12 et 14 est annoncée la fin du règne du péché sur la personne croyante ; d'abord dans une tournure impérative, soulignant, comme précédemment, le rôle essentiel du croyant sur sa propre situation : « que le péché ne règne pas en votre corps mortel pour [vous faire] obéir à ses convoitises. » Puis au v. 14, par une affirmation qui, malgré quelques éléments préparatoires en *Romains* (3,20 ; 5,20), surprend par son caractère abrupt : « le péché ne vous dominera pas, car vous n'êtes pas sous la Loi, mais sous la grâce ». La question qui avait occupé le lecteur depuis le v. 2 voit subitement ses perspectives s'élargir avec l'arrivée d'un nouvel acteur, la Loi, mais aussi avec le retour de la grâce, dont on avait oublié la présence discrète au v. 1. Cet élargissement nous rappelle que Rm 6,2-14 ne constitue qu'une étape d'une argumentation plus vaste et que la suite de l'épître devrait apporter d'autres éléments de réponse à la question de 6,1, en situant la réflexion autour d'une nouvelle opposition Loi-grâce. Mais poursuivons : les vv. 13a et 13c, qui se répondent très étroitement de façon antithétique,

²⁰⁸ Nous rappellerons le sens de *παραστήσατε* : « commencez à présenter... », qui laisse peu de doutes quant au caractère impératif de cet appel. Ainsi, Cranfield, *Romans*, p. 305 ; Légasse, *Romains*, p. 415, n. 109 ; Jewett, *Romans*, p. 410. Moo, *Romans*, p. 385 rejette au contraire cette tournure, considérant que « the aorist imperative often lacks any special force ».

développent l'affirmation du v. 12, qui mettait en relation directe le péché avec le *corps mortel* des croyants. Plutôt que le corps envisagé de façon globale, nous avons la mention des membres, qui sont comparés à des armes, dont l'utilisation peut être destinée à la justice ou à l'injustice et peuvent servir Dieu ou le péché : « ne présentez pas vos membres [comme] armes d'injustice pour le péché, ... et [présentez] vos membres [comme] armes de justice pour Dieu. » Bien évidemment, l'accent est moins sur les possibilités offertes par les deux options, que sur l'obligation de rejeter l'une en faveur de l'autre.

Ce qui ressort de ce centrisme, outre le message de la pointe, c'est une certaine distinction qui semble s'opérer, entre l'usage du *vous* et le vocabulaire corporel. Là où ce dernier est utilisé, le texte souligne en effet l'influence que le péché exerce sur lui, le corps devenant littéralement le *lieu du règne du péché*, son royaume (βασιλεύω)²⁰⁹. Là, au contraire, où le *vous* est concerné, se situe la *possibilité* de choisir le maître que l'on sert ; le *vous* dévoile un lieu de décision. Toute la mutation opérée par la progression concentrique et qui doit être actualisée dans la vie chrétienne, c'est justement la *transformation* des membres : d'armes d'injustice, ils doivent devenir armes de justice. Cette métaphore guerrière illustre parfaitement le passage d'un souverain à un autre : « soldat » du péché, le croyant devient maintenant « soldat » de Dieu ; son corps, qui était le royaume du péché, doit maintenant être un royaume pour Dieu ; son être, qui avait été réduit en esclavage par le péché (v. 6), doit maintenant être émancipé de cet ancien maître (κυριεύω, vv. 9 et 14).

Ce que nous venons de dire sur le centrisme a déjà bien alimenté le retour que nous voulons faire après l'étude de chaque section. Nous pouvons compléter cette réflexion de deux points. Premièrement, il faut se souvenir que le centrisme reprend et développe l'affirmation du v. 11. Or, le v. 11 est l'application au croyant de la situation du Christ décrite au v. 10, ce dernier venant expliquer l'affirmation introductive de la deuxième section, au v. 9. Nous en déduisons que la « mécanique » textuelle oriente la lecture vers l'importance que revêt la résurrection de Christ pour le croyant qui s'identifie à lui. Non seulement l'action de mourir – réellement pour Christ, symboliquement pour le croyant –

²⁰⁹ Précisons à ce sujet la tournure non équivoque du grec, qui attribue l'origine de la convoitise au corps mortel (cf. le neutre αὐτοῦ) et non au péché lui-même. Singulariser le désir sexuel, comme le fait Jewett, *Romans*, p. 409-410 au sein de ces convoitises nous semble infondé.

est-elle émancipation du pouvoir du péché, mais le « réveil » – glorieux pour Christ, symbolique pour le croyant – est aussi une possibilité de vie sous un autre règne, qui ne soit plus un esclavage. Une nouvelle fois, la clé de l'interprétation se trouve dans l'*exemplarité* du Christ, en tant que modèle de la destinée du chrétien.

Deuxièmement, nous devons relever un problème de cohérence dans l'argumentation des v. 9-10, qui n'a encore jamais été signalé, à notre connaissance. Aucun des commentateurs consultés ne semble ainsi être conscient du problème de logique qui apparaît dans le passage du v. 9 au v. 10, c'est-à-dire dans l'utilisation de « [en] ce qu'il mourut, il mourut au péché une fois pour toutes », pour tenter d'expliquer l'affirmation précédente : « la mort ne le domine plus », affirmation qui semblait pourtant reposer sur cet autre proposition du v. 9 : « Christ, réveillé des morts, ne meurt plus »²¹⁰. Pour présenter le problème le plus simplement possible, résumons les deux façons dont on peut comprendre la logique des v. 9-10 :

- 1) est-ce que la mort ne domine plus Christ parce qu'il ne meurt plus ?
- 2) est-ce que la mort ne domine plus Christ parce qu'il est mort au péché ?

Le premier cas représente la logique qui guide le v. 9, et que nous avons déjà expliquée : n'ayant pas simplement été relevé, comme l'a par exemple été Lazare (Jn 11), Christ n'est plus soumis aux lois de la vie et de la mort qui règnent ici-bas. L'élément de certitude réside ici dans la déclaration laconique « ne meurt plus », qui est d'ailleurs du savoir commun (« sachant que... »). Le deuxième, portée par le v. 10, explique que la mort n'a plus de pouvoir sur Christ, précisément parce que la mort qu'il a subie fut également pour lui une mort au péché. C'est donc parce que le péché n'a plus de pouvoir sur lui, que Christ ne peut plus mourir. Nous retrouvons ici ce qui était annoncé au v. 7, mais sans la conséquence explicite de cette « justification », c'est-à-dire la fin du pouvoir de la mort : « Car celui qui meurt est justifié du péché. » Or, ce genre de logique nous semble provenir

²¹⁰ Une question occulte en effet tout autre considération, de par sa centralité, c'est celle de la relation de Jésus avec le péché. L'auteur de Rm 6 n'ayant aucunement connaissance des développements ultérieurs de la pensée christologique, notamment en ce qui concerne les coordonnées de l'Incarnation, les discussions sont animées autour du v. 10, dont la formulation pourrait laisser entendre que Jésus fut en contact avec le péché pendant sa vie terrestre. Le désamorçage d'une telle lecture occupe ainsi largement la rédaction des commentaires, qui ne prêtent alors guère d'attention à la simple articulation du discours.

en droite ligne 5,12ss : c'est à cause du péché que la mort est entrée dans le monde, et que tous sont morts parce que tous ont péché.

L'identification de cette double logique nous apparaît d'une importance capitale pour la compréhension de l'argumentation et c'est avec une certaine justification que nous pouvons nous demander pourquoi il semble y avoir là quelque confusion autour des raisons selon lesquelles la mort perdrait son pouvoir. Nous tenterons d'expliquer cette confusion de la façon suivante : si nous suivons le fil du raisonnement, notamment en ce qui concerne le parallèle qui est dressé entre Christ et les croyants, l'on pourrait s'attendre, après avoir lu « Christ, réveillé des morts, ne meurt plus, la mort ne le domine plus », à voir apparaître le postulat complémentaire : « ainsi donc, la mort ne vous domine plus ». Or, c'est ce genre de postulat que souhaite probablement éviter le texte, recourant à une raison que nous pouvons qualifier de *morale* (v. 10), plutôt qu'à une raison *ontologique* (v. 9), comme il en va pour Christ. Poursuivre jusqu'au bout la comparaison entre Christ et les croyants déboucherait ainsi sur l'idée selon laquelle les croyants sont « libérés » de la mort, que celle-ci n'a plus de pouvoir sur eux.

La « confusion » du raisonnement aux v. 9-10 nous semble donc mettre en évidence la pointe *éthique* de l'argumentation, avec la nécessité de maintenir un caractère conditionnel à l'issue de la vie chrétienne. Ceci est d'autant plus nécessaire que, contrairement à Christ, les croyants ne sont pas réellement morts (ils ne sont assimilés à son destin qu'au travers d'une *ressemblance* de sa mort) et ne sont pas encore « relevés », ce qui nécessite de distinguer leur cas de celui de Christ et de se tourner vers une cause morale de la mort, sur laquelle ils peuvent avoir un certain contrôle. Ainsi, la vie promise *avec Christ* n'est pas aussi assurée que veut bien le faire croire le v. 8 : un croyant qui reviendrait sous l'autorité du péché ne serait plus *en Christ*, ce qui l'éloignerait de l'union eschatologique avec ce dernier. L'analogie avec Christ s'arrête donc ici et le rappel de la réalité et du danger que constitue toujours le péché apparaît nécessaire pour ne pas faire du chrétien un « ressuscité » avant l'heure²¹¹. L'exhortation des v. 12-14 exprime parfaitement cette nécessité, comme le fera également la section 6,15-23, ainsi que nous le verrons bientôt.

²¹¹ *Contra O. Fape, Paul's Concept of Baptism and Its Present Implications for Believers. Walking in a Newness of Life* (Toronto Studies in Theology 78), Lewiston, Edwin Mellen Press, 1999, qui fait de la

Principaux effets de 6,1-14

Effectuons maintenant un retour général sur la structure de Rm 6,1-14, afin d'en rappeler les principaux éléments et de dégager la progression globale qui est en marche dans cette partie de l'argumentation de Rm 6-8. Pour commencer, rappelons que le v. 1 ouvre la discussion sur une problématique très large, concernant le rapport du péché avec la grâce, dont les v. 2-14 ne constituent que la première étape. Nous avons d'ailleurs vérifié que le v. 14, bien qu'étant très lié aux versets précédents, apportait certains éléments dont il n'avait pas été question en 2-13, ce qui laissait présager une nouvelle étape traitant des rapports qui unissent le péché, la loi et la grâce. Au sein donc de cette inclusion 1-14, sous le signe de la grâce, les versets 2-14 forment une section unifiée. La question du v. 2 provoque ainsi une argumentation en deux temps, au milieu desquels surgit une pointe qui souligne les deux thèses les plus importantes : 1) *la mort permet d'être délivré du pouvoir du péché* et donc de la condamnation qu'il provoque inmanquablement ; 2) *la participation à la mort de Christ est garantie de la vie avec lui*, selon ce qu'enseigne la foi.

La démonstration de ces thèses débute par une interprétation du rite du baptême, comme participation à la mort de Christ, en utilisant l'image de la plongée qu'offre le mot βαπτίζω. Cette participation au destin de Christ ne se limite pas à l'union à sa mort, mais a aussi des conséquences « régénérantes », qui s'expriment autant dans la vie de foi présente, que dans l'espoir en une vie eschatologique. La première section se termine par le rappel de la problématique de départ : la vie possible sous le péché. Uni au destin de Christ, le croyant doit en effet, par sa mort, être délivré de l'esclavage du péché. Cette annonce trouve son explication dans la deuxième section, où est mis en valeur l'effet émancipateur de la mort, par rapport au pouvoir du péché, toujours sur la base d'une comparaison avec la situation de Christ. Le chrétien est invité, en conséquence, à prendre le parti de Dieu en Jésus Christ et à définitivement laisser derrière lui l'influence du péché. Nous terminerons

résurrection une réalité présente : « just as believers are baptised and incorporated into Christ and his death, they are also raised with him in his resurrection (Rm 6,5-10) » (p. 93). Or, cette résurrection est pour Fape une victoire sur la mort, le péché et la loi, *mais pas la mort physique*. L'impossibilité d'affirmer une résurrection complète – et pour cause – le conduit ainsi à certaines formulations ambiguës : « For believers, baptism is an incorporation into Christ as well as an incorporation into his death and resurrection in the way that it signals their death to sin and a resurrection into a new life which is conscious of the need to walk in newness of life here and now » (p. 105). Nous préférons donc ne pas compliquer la compréhension de la vie présente en lui attribuant le terme « résurrection », qu'il convient de réserver pour l'eschatologie.

en nous arrêtant un instant sur trois temps forts de cette péricope, c'est-à-dire les vv. 5, 7-8 et 13b. Il nous apparaît en effet remarquable que ces trois éléments, qui sont au cœur de leur structure (3-6 pour le v. 5 ; 2-14 pour les v. 7-8 ; 12-14 et même 9-14 pour le v. 13b, vu la proximité avec le v. 11), présentent chacun une affirmation de foi :

- foi en l'union avec Christ, dans sa mort (v. 5a : « *si nous sommes devenus unis...* ») ;
- foi en la vie future (v. 8b : « *nous croyons que nous vivrons avec lui* ») ;
- foi en la réalité du salut, en l'état de morts pour le péché et de vivants pour Dieu (« *...comme des vivants [issus] des morts* », v. 13b ; « *considérez-vous...* », v. 11).

Nous pourrions reformuler ceci de la façon suivante : foi dans l'événement passé, foi dans l'état présent et foi en l'eschatologie. Ceci est confirmé, s'il en est besoin, par la perspective des trois microstructures qui insistent respectivement sur l'union antérieure au destin de Christ (3-6), sur l'importance de vivre *dès maintenant*²¹² l'émancipation du péché (9-14) et sur l'attente d'une vie *avec Christ* (v. 8). Une telle répartition n'est pas, à notre avis, le fruit du hasard, puisqu'ainsi le raisonnement se fonde sur la connaissance du passé et son interprétation, débouche sur le concret de l'existence, mais s'articule autour de l'élément le plus essentiel : la foi en un accomplissement et une félicité eschatologiques.

2.1.3.2 *Les aspects identitaires et narratifs du discours*

La longue discussion que nous venons d'avoir autour de l'interprétation de Rm 6,1-14 nous a permis, à partir de l'exploitation de la structure, de faire ressortir un certain nombre d'éléments dont on voit aisément l'importance dans le cadre d'une approche identitaire. C'est notamment la référence au baptême, rituel capital pour la fondation d'une identité personnelle et communautaire ; c'est aussi le principe de l'identification au Sauveur, qui porte tout le raisonnement ; c'est encore l'appel qui est lancé aux chrétiens, à vivre pour Dieu. Nous allons maintenant reprendre et préciser ces éléments, pour mettre en évidence de quelle façon s'articule l'identité chrétienne au sein du discours. Afin de proposer au lecteur un exposé structuré et non redondant, nous articulerons notre propos autour des

²¹² On se souvient du sens précis de *παραστήσατε* : « *commencez à présenter...* ». On notera également l'apparition abondante, à partir du v. 9, de verbes au présent, dont les très rares occurrences, depuis le début de la péricope, étaient structurellement insignifiantes.

catégories temporelles que nous venons d'identifier et qui gouvernent l'argumentation de 6,1-14. Nous aurons donc soin de présenter tout d'abord l'héritage baptismal, puis l'horizon eschatologique et enfin l'interpellation actuelle.

L'héritage baptismal

Il est particulièrement significatif que l'argumentation du texte soit fondée sur une interprétation du baptême, qui est, pour le chrétien, le rite de passage par excellence, celui qui détermine son appartenance communautaire, avec toute la portée identitaire que cela implique. Or, comme nous allons le voir, l'interprétation qui est proposée aux lecteurs est particulièrement forte et susceptible de remettre profondément en question la perception personnelle que les chrétiens ont d'eux-mêmes, au niveau religieux. C'est ainsi que le texte met en œuvre des termes et des expressions capables de marquer sensiblement l'imaginaire du lecteur : le baptême devient une *plongée dans la mort*, le converti est *mort, crucifié et enseveli avec son Sauveur*. Ce rite d'entrée dans la communauté a également un pouvoir salvifique, dans l'émancipation qu'il procure, par rapport aux conditions de vie passées : le croyant était littéralement en *esclavage* sous le péché, mais, anéantissant son *vieil humain*, il abandonne son *corps de péché*, dont les membres sont qualifiés d'*armes d'injustice*, pour plonger en *Christ Jésus*, comme s'il s'agissait d'un nouveau corps, d'un nouveau soi.

Le caractère éminemment symbolique de tout ceci ne diminue pas la force avec laquelle sont affirmés cette plongée εἰς Χριστόν et ce passage du péché à une nouvelle vie qui se déroule ἐν Χριστῷ (v. 11). On a d'ailleurs souligné, au cours de l'interprétation de Rm 6,1-14, le caractère *inévitabile* de l'association qui est faite entre Christ et les croyants. L'événement décrit est un événement passé, dont les conséquences sont déjà en marche et que les chrétiens ne peuvent annuler ni renier, si du moins ils acceptent l'interprétation qui leur est proposée par le texte. Ils sont donc totalement et définitivement assimilés au destin de Christ, dans une *ressemblance* de sa mort et de sa levée. On notera au passage le rôle qui est joué par les verbes et les prépositions, pour signifier le changement de lieu qui est en œuvre dans le transfert d'un souverain à un autre, ce qui ajoute à la force rhétorique de l'exposé, tant ces espaces symboliques semblent soudainement investir la réalité de la vie chrétienne. Mais nous reviendrons plus en détail sur l'aspect spatial de l'argumentation

lorsque nous traiterons de « l'interpellation actuelle ». Les conséquences, au niveau identitaire, d'une participation au destin du Sauveur sont difficiles à évaluer. Ce qui est certain, c'est qu'une telle association est susceptible de modifier profondément la compréhension que les chrétiens ont d'eux-mêmes et de leur parcours de foi, mais également de la relation qu'ils entretiennent avec le Sauveur lui-même. Car si le croyant participe au destin de la « divinité²¹³ », bien plus, s'il est littéralement *plongé en lui*, au point de *vivre en lui*, c'est toute la vision du *rapport au Sauveur* qui s'en trouve bouleversée ! La puissance identitaire qui émane de ce texte suggère rien de moins qu'une *complicité* étroite avec le Sauveur et un sentiment très fort d'appartenance à une communauté dont tous les membres partagent cette même « identification baptismale ».

Nous noterons enfin que le jeu des pronoms souligne ce sentiment d'appartenance, en rapprochant l'énonciateur des énonciataires, ce qui est manifeste de par l'usage extensif de la première personne du pluriel dans cette section, ainsi qu'au v. 8. Ceci signale qu'ils ont en commun un rituel d'incorporation communautaire qui les définit en tant que membres d'un même groupe, ce qui, selon Esler, constitue un moyen pour prendre l'ascendant sur les énonciataires : « the repeated first person plurals are a mean whereby he solidifies his claim to exercise leadership over them by making clear that he and they share the same identity and the same means whereby he acquired it²¹⁴ ». Nous constatons donc, à travers cette première section, toute l'intensité rhétorique qui est en œuvre dans l'interprétation du rituel baptismal proposée ici par le texte et qui s'adresse directement à *l'expérience personnelle* des lecteurs. Les gestes accomplis, l'engagement contracté prennent ainsi des dimensions qui, jusqu'alors, étaient peut-être insoupçonnées de la part des chrétiens et l'acceptation de cette interprétation signifie une profonde remise en question de leur imaginaire baptismal. Par là même, c'est toute la perception qu'ils ont d'eux-mêmes, leur identité en tant que chrétiens, qui en est profondément affectée. Laissons là notre réflexion, en ce qui concerne cette redéfinition des coordonnées baptismales et le rapport au Sauveur, pour nous tourner dès maintenant vers la prochaine étape, celle de l'horizon eschatologique.

²¹³ L'usage de ce terme nous est suggéré par le vocabulaire des débats entourant la question des rites à mystères, notamment les travaux de Wedderburn : voir à ce sujet la note 199, p. 79.

²¹⁴ Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 212.

L'horizon eschatologique

Nous ne dirons jamais assez le rôle crucial et remarquable que joue le v. 8, au sein de notre péricope, et notamment ce futur « nous vivrons avec lui », dont les implications sont considérables. Quelle meilleure réponse pour l'interrogation du v. 2 : « comment vivrons-nous encore en lui ? », c'est-à-dire dans le péché ? Ce n'est plus *dans le péché*, qu'il faut vivre, mais *avec Christ*. Et ce nouvel horizon ne se limite pas au présent, comme c'est finalement le cas au v. 2, mais ouvre sur un véritable futur, sur une temporalité sans limite, puisque son échéance demeure inconnue. Changement d'horizon, changement de perspective : ce n'est ni l'hier, voué au péché, ni l'aujourd'hui, dont le déroulement semble problématique, qui ont finalement une valeur ; tout est tourné vers un accomplissement espéré et attendu avec confiance (πίστις). C'est cet horizon eschatologique, cette plénitude de vie, qui détermine toute l'orientation de la vie aujourd'hui.

En contrepoint de cette vie future, on trouve la mort racontée, la mort interprétée, qui est condition et, dans une perspective de foi, *garantie* de la vivification : « si nous mourûmes avec Christ, nous croyons [...] ». L'alternance incessante entre l'événement passé et l'avènement futur, entre la mort fondatrice et la vie promise place ces deux moments dans un rapport de polarité qui encadre de façon stricte la vie de foi, tout en conférant un caractère inévitable à la trajectoire de la vie ainsi orientée et aux effets qui lui sont associés. Cette polarité est tellement incontournable, qu'elle en devient paradigmatique des coordonnées de la vie présente, comme nous allons le voir.

L'interpellation actuelle

Les deux pôles mort et vie occupent une telle place dans le texte, que ce dernier ne semble pas avoir de meilleures images pour définir les coordonnées de la vie de foi présente : les croyants sont ainsi *morts* pour le péché et *vivants* pour Dieu. La vie actuelle est, en somme, la synthèse parfaite d'un passé accompli et d'un futur en attente, ce qui rejaillit directement sur l'identité chrétienne : *déterminée par une expérience passée, tout en étant conditionnée par la perspective d'un salut, elle trouve son expression véritable dans un aujourd'hui qui*

*maintient ces deux pôles en tension*²¹⁵. Loin d'être une identité seulement raisonnée, elle s'appuie sur un agir qui témoigne lui-même de cette ambivalence sotériologique : un agir qui ne se fait pas *injustice pour le péché*, mais bien *justice pour Dieu*. C'est au moment où l'identité devient agir, que le vocabulaire anthropologique se précise : alors que les expressions « vieil humain » et « corps de péché » caractérisaient l'état antérieur, c'est dans les « membres » que semble se situer l'enjeu du comportement actuel.

La réforme des *membres* que réclame le texte désigne ainsi le changement radical de comportement qui doit suivre l'adoption de l'identité chrétienne. Deux choses doivent être précisées : tout d'abord, comme nous l'avons signalé, l'adoption de cette identité et ce changement de comportement dépendent du choix qui est fait par la personne humaine pour elle-même. L'injonction « considérez-vous... » (v. 11) témoigne en effet du processus réflexif qui est en œuvre dans l'acceptation de la nouvelle identité. De même, l'appel « présentez-vous... » (v. 13) souligne l'effort personnel et concret que nécessite la réorientation de la vie de foi sur une nouvelle trajectoire. Mais tout ceci révèle également une certaine distinction qui est observée dans la référence à la personne humaine : le corps, en effet, est ici nettement marqué par le péché, tandis que le « vous », auquel s'adresse le texte, semble au contraire préservé du péché et capable de répondre à l'appel à la réforme du comportement qui lui est lancé.

Si le corps est ainsi désigné comme le royaume du péché, sur lequel s'exerce en toute autorité le pouvoir de ce dernier, le texte ne précise pas que cet état déchu se poursuive dans la condition chrétienne du croyant. Il serait donc risqué de laisser entendre que le corps demeure le lieu du péché en toute circonstance ; néanmoins, *le corps et les membres présentent une problématique que le croyant doit résoudre* s'il veut pouvoir se considérer comme mort au péché et vivant pour Dieu *en Christ Jésus*. Cette dernière précision est d'une importance capitale. Les forces qui s'affrontent pour le contrôle de la personne humaine tracent des zones d'influence que l'on distingue grâce aux rapports de spatialité mis en place dans le discours. Aux espaces jadis gouvernés par le péché et aujourd'hui menacés par son influence, s'oppose un lieu de salut vers lequel (ἐἶς) est transféré le

²¹⁵ Voir la remarque de Mainville, sur la tension eschatologique, *Un plaidoyer en faveur de l'unité*, p. 68, n. 26 : « le passé conditionne le présent ; le présent dépend du passé et conditionne le futur ; le futur dépend du présent et le conditionne. »

croyant et dans lequel (ἐν) il peut appliquer les nouvelles coordonnées éthiques qui sont exigées par la vie de foi. Cet espace de salut est ainsi désigné par la personne même du Sauveur : « vivants pour Dieu *en Christ Jésus* ». Personnage corporatif par excellence, Christ devient donc, par sa personnalisation du lieu du salut, le représentant parfait de la communauté et de son identité : « every manifestation of the life of the baptized man is conditioned by his being in Christ²¹⁶ ». En ce sens, *être chrétien, c'est être en Christ*.

Il est intéressant de noter que les trois moments que nous venons d'observer ne mettent pas seulement en évidence les aspects identitaires du discours, mais révèlent également le lien que ces derniers entretiennent avec des éléments de narrativité. La présence et le rôle du narratif dans un texte peuvent être explorés à travers plusieurs indices, tels que les pronoms, les personnages, les événements, les valeurs, l'intrigue, etc. Or, ce qui nous frappe tout particulièrement ici, c'est d'abord la façon dont *l'identité chrétienne se manifeste et est articulée en rapport étroit avec les repères temporels du discours*, notamment à travers le rappel ou l'annonce d'événements significatifs. C'est ainsi que le texte évoque l'expérience baptismale des croyants, mais aussi la mort et la résurrection de Jésus, ainsi que la vie future qui est participation à la résurrection de Christ. Tous ces événements sont présentés comme déterminants pour la compréhension de l'identité chrétienne et sa traduction en un comportement adéquat pour une vie de foi fidèle à l'exemple de Christ.

On se souvient ainsi que la description de la condition actuelle des croyants est entièrement déterminée par une réinterprétation du baptême en tant que participation au destin de Christ : union symbolique à sa mort et à sa levée. Or, cette description est exprimée en des termes particulièrement marquants, susceptibles de modifier la perception que les croyants ont d'eux-mêmes et de leur condition chrétienne. Les v. 11-14 illustrent d'ailleurs bien cet effet, puisqu'ils se fondent sur l'antithèse vie/mort, tirée directement de l'interprétation baptismale, pour présenter les chrétiens comme « morts pour le péché » et « vivants pour Dieu ». Or, ceci ne fait pas seulement référence aux événements passés du baptême et de la mort-résurrection de Christ : *cette condition est déjà « application proleptique » de la participation à levée (v. 5) et de la vie avec Christ*, qui sont des événements à venir. Cela est bien exprimé par le verbe « se considérer », qui insiste sur la foi en l'accomplissement

²¹⁶ A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*, New York, Seabury Press, 1968 (1931), p. 125.

futur dont doivent témoigner les croyants, ainsi que sur leur acceptation de la valeur de cette condition future pour l'orientation de leur propre vie chrétienne.

Tout ceci met donc en évidence le rapport qui existe en Rm 6,2-14 entre l'expression de l'identité chrétienne et la référence à des événements passés ou futurs. C'est en effet de l'articulation même de ces événements (leur évocation, leur interprétation, leur articulation chronologique et leur orientation vers une fin déterminée) et du rôle central qu'y joue une personne exemplaire, le Christ, que surgit la compréhension de la condition et de l'identité chrétiennes, plutôt que d'une affirmation « légale » ou du rappel d'un usage, comme cela aurait pu être le cas. Voilà qui traduit, à notre avis, le caractère central de la narrativité dans l'expression de l'identité chrétienne en Rm 6,2-14²¹⁷.

Les aspects identitaires et narratifs de Rm 6,1-14 : essai de synthèse

Sans reprendre ici le détail de nos observations, tâchons d'évaluer l'impact des aspects identitaires et narratifs sur la lecture et l'interprétation de Rm 6,1-14. L'élément le plus frappant est sans nul doute la force, pour ne pas dire la violence des images qui sont utilisées par le texte. Qu'il s'agisse de la mort du croyant, de sa participation au destin du Sauveur, de son esclavage sous le péché, ou encore de la crucifixion de son ancienne personnalité, tout semble être calculé pour frapper autant que possible l'imaginaire des lecteurs. Il y a là un désir manifeste de provoquer une réaction émotionnelle, certainement pour exhorter les lecteurs à prendre conscience du bouleversement cosmique dont ils sont témoins et auquel ils participent dans leur être et dans leur corps. La conversion qu'ils ont acceptée pour eux-mêmes ne tolère ainsi aucun compromis et si certains sont lents à appliquer les principes de la nouvelle vie, ou si d'autres sont tentés d'en relativiser l'impact, ce texte est là pour leur rappeler que le choix qu'ils ont fait – et qu'ils ont concrétisé par une cérémonie d'initiation communautaire – est un choix radical de rupture avec leur existence passée ; si radical, qu'ils doivent se considérer comme morts vis-à-vis de cette ancienne existence et des forces qui la contrôlaient. La seule option qui se présente

²¹⁷ O. Genest, *Le discours du Nouveau Testament sur le mort de Jésus. Épîtres et Apocalypse*, Sainte-Foy, PUL, 1995, 73 souligne la narrativisation qui est à l'œuvre dans ce texte, en lieu et place d'une explicitation des valeurs éthiques à laquelle on pourrait s'attendre de sa part.

maintenant à eux, si du moins ils veulent demeurer *en Christ*, c'est de se tourner vers Dieu et d'agir pour lui avec autant de ferveur qu'ils le firent en tant que serviteurs du péché.

La place qu'occupe le personnage de Christ au sein de l'expérience chrétienne apparaît comme un élément tout aussi remarquable. Quelle que soit la perspective considérée, passée, présente ou future, le Christ est non seulement présent, mais il semble indissociable de l'expérience de foi du croyant. L'événement de conversion est *participation* au destin de Christ, l'attente sotériologique est tournée vers une vie *avec Christ* et la vie actuelle est vécue *en Christ*. L'identification à Christ semble ainsi complète et totale pour le chrétien, selon la logique du discours. Christ, que l'on connaissait en tant que personnalité corporative (Rm 5), devient donc ici la *figure paradigmatique de l'expérience chrétienne*, au sens fort de ce mot, c'est-à-dire qu'à travers lui se trouvent redéfinies toutes les coordonnées de la vie de foi. Plus qu'un simple modèle, il est l'origine, le but et l'identité même de l'existence chrétienne.

Enfin, on a remarqué de quelle façon les divers éléments identitaires, qu'il s'agisse de la description de la condition présente, d'appels à la réforme du comportement ou de la foi en un partage futur de la résurrection de Christ, sont étroitement en rapport avec les aspects narratifs de la péricope. L'identité chrétienne ne se comprend ainsi qu'à travers la convocation d'événements passés et futurs en tant que fondement et horizon de la vie de foi, *en Christ Jésus*. Tous ces événements, qui sont en lien avec la mort-résurrection de Jésus Christ, avec l'expérience de foi des croyants, ou avec un horizon eschatologique, constituent des éléments narratifs qui se trouvent réappropriés, voire réinterprétés, au sein du texte, en vue de dégager leur impact au plan identitaire.

2.1.3.3 Conclusion

L'application de notre méthodologie nous a permis de mettre en évidence que les v. 7-8 constituaient le cœur de l'argumentation de Rm 6,2-14. Résumant en ordre inverse les deux sections qui les entourent, ces versets désignent la pointe du raisonnement vers laquelle le texte souhaite diriger les lecteurs : le partage (symbolique) du destin tragique de Christ est non seulement libération de l'esclavage que représentait le péché, mais il est aussi

annonciateur du partage de la vie future avec lui. On assiste alors à une violente interpellation des lecteurs, qui joue au maximum sur le registre du *pathos*, pour reprendre le terme de la rhétorique aristotélicienne. Leur assimilation au destin de Christ apparaît ainsi comme une réalité impossible à renier, qui se répercute directement sur leur vie de foi, jusqu'à en fixer le but et l'accomplissement dans une union eschatologique. Christ devient quant à lui paradigmatique de l'ensemble de l'expérience chrétienne, puisqu'il en fixe l'origine, en détermine la réalité présente et en désigne l'objectif.

C'est donc une totale redéfinition de l'identité des lecteurs à laquelle nous assistons ici et dont l'expression est intimement liée au déploiement d'éléments narratifs. Ces éléments de narrativité parcourent ainsi le texte, sans pourtant former un véritable récit : nous n'avons pas affaire ici à un récit construit, tel qu'un discours historiographique ou un récit de fondation d'une communauté, il s'agit plutôt d'une expérience qui se raconte et qui tente de se transmettre à une communauté qui peut se reconnaître en elle. Le texte que nous venons d'étudier tente en effet de rejoindre les lecteurs en les assimilant à sa propre interprétation de l'expérience chrétienne. Cette *participation à Christ* est donc avant tout participation à la compréhension de l'événement Christ tel que proposée par le texte, en vue de conformer la communauté des lecteurs à une certaine image de l'*être* chrétien, image qui se désigne elle-même comme le fait d'*être en Christ*.

Or, cette tentative de conformation ne se résume pas à un simple « phagocytage » de l'expérience de foi des lecteurs, comme s'il s'agissait d'un désir égocentrique de conformer la communauté des lecteurs chrétiens à sa propre image. Elle trahit un but, qui est peut-être une crainte, celle de voir les croyants retomber dans l'état d'esclavage dont l'expérience de conversion était censée les avoir sortis. Une telle crainte n'est pas vaine, car la perspective ouverte par le v. 8 : « si nous mourûmes avec Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui » peut rapidement se transformer en une dangereuse *garantie* de la participation à l'accomplissement eschatologique, quel que soit le comportement adopté. La redéfinition de l'identité chrétienne dont nous avons été témoins vise donc à la réorientation de l'existence chrétienne, afin qu'elle se conforme au dessein que Dieu a formé pour l'humanité et qui fut révélé dans l'événement Jésus.

2.2 ETUDE DE ROMAINS 6,15-23

2.2.1 Traduction

(6,15) Quoi donc ? Pécherions-nous parce que nous ne sommes pas sous la Loi mais sous la Grâce ? Que cela n'advienne ! (16a) Ne savez-vous pas que celui à qui vous vous présentez esclaves en vue de l'obéissance²¹⁸, ^b esclaves vous êtes de celui auquel vous obéissez, ^c ou bien le péché en vue de la mort, ^d ou l'obéissance en vue de la justice ? (17a) Or, grâce à Dieu ! : vous étiez esclaves du péché, ^b mais vous avez obéi sincèrement²¹⁹ à la règle d'enseignement à laquelle vous fûtes livrés. (18) Et, ayant été libérés du péché, vous fûtes rendus esclaves de la justice. (19a) Humainement je dis [cela] à cause de la faiblesse de votre chair. ^b Car de même que vous présentâtes vos membres esclaves à l'impureté et à l'iniquité, en vue de l'iniquité, ^c ainsi à présent présentez²²⁰ vos membres esclaves à la justice en vue de la sanctification. (20) Car lorsque vous étiez esclaves du péché, vous étiez libres vis-à-vis de la justice. (21) Quel fruit aviez-vous donc alors ? De eux à présent vous avez honte, car la fin de ceux-là²²¹, c'est [la] mort. (22a) Or maintenant, ayant été libérés du péché et rendus esclaves de Dieu, ^b ayez votre fruit en vue de [la] sanctification, dont la fin [est la] vie éternelle. (23a) Car les bénéfiques du péché [c'est la] mort, ^b tandis que le don gracieux de Dieu [c'est la] vie éternelle en Christ Jésus notre Seigneur.

Nous aimerions maintenant justifier quelques choix de traduction :

1. L'expression τύπος διδασκαλίας (v. 17) pose un sérieux problème de traduction et d'interprétation, dont la résolution est encore loin d'être assurée, comme le montre la diversité des options proposées dans la recherche. Deux difficultés principales se dressent entre le traducteur et le texte : tout d'abord, la signification du verbe

²¹⁸ Le mot ὑπακοή, qui se traduit par « obéissance », vient du verbe ἀκούω, signifiant écouter. De fait, ὑπακούω peut aussi se traduire par « écouter », dans le sens d'une écoute obéissante, à cause du préfixe ὑπο-, comme l'on dirait à un enfant : « écoute tes parents », ou comme un esclave serait tenu d'écouter son maître, ce qui correspond tout à fait au contexte que nous avons ici. Nous n'avons pas été jusqu'à pousser la traduction vers la terminologie de « l'écoute », ce qui aurait masqué la nécessité d'obéissance qui est associée à ces mots, mais nous souhaitons attirer l'attention du lecteur sur le fait que, comme en français, leur sens est double, et que le texte pourrait exploiter cette dualité, tout à fait accessible au lecteur.

²¹⁹ L'expression ἐκ καρδίας se traduit littéralement « de cœur » ; on pourrait dire « du fond du cœur ».

²²⁰ Le verbe παραστήσατε se traduit littéralement : « commencez à présenter ».

²²¹ Le v. 21 possède la variante τὸ μὲν γὰρ τέλος, elle aussi bien attestée par des familles différentes. Nous suivons le choix de N-A⁽²⁷⁾ qui préfère à juste titre la version courte et légèrement mieux soutenue, sachant que l'ajout de μὲν n'aurait de toute façon qu'un rôle emphatique, sans conséquence sur le sens de la phrase.

παραδίδωμι et son lien avec τύπος διδαχῆς. Παραδίδωμι est utilisé, tant dans le Nouveau Testament que dans le grec courant, pour désigner le plus souvent des transactions de biens ou de personnes, mais aussi parfois la transmission d'une tradition ou d'un savoir. Ainsi que le souligne Beare²²², avec lequel nous nous accordons, il convient de conserver le sens le plus courant de ce verbe, étant donné le contexte de la péricope qui traite du transfert du croyant d'un maître à un autre, tel un esclave²²³. D'autant plus que le verbe s'applique ici au croyant et non à la doctrine²²⁴. Mais la plus grande difficulté provient sans nul doute de τύπος lui-même, auquel il est très difficile d'accorder un sens fiable.

Dans son usage courant, τύπος signifie d'abord une empreinte, une impression, une marque, mais aussi, par extension, une teinture, un moule, une forme, un modèle, voire un résumé. Associé à διδαχῆ, il peut donc se traduire par « type », « modèle », « résumé », « manuel » ou « forme » d'enseignement. Certains auteurs anglophones²²⁵ choisiront ainsi *pattern* pour mettre en valeur l'idée de modelage que peut avoir l'enseignement chrétien sur la vie du croyant. Or, si ce choix de traduction demeure délicat, c'est que l'interprétation de l'expression τύπος διδαχῆς ne va pas sans poser problème. À quoi, en effet, cette expression fait-elle référence ? S'agit-il d'une formule baptismale²²⁶, d'un résumé catéchétique que l'auteur et ses lecteurs auraient en commun²²⁷, d'un type d'enseignement parmi

²²² F.W. Beare, « On the Interpretation of Romans 6,17 », *NTS* 5 (1959), p. 206-210.

²²³ Ainsi Cranfield, *Romans*, p. 324 ; Dunn, *Romans 1-8*, p. 343-344 ; Fitzmyer, *Romans*, p. 449, qui préfère la traduction « confié » ; B. Byrne, *Romans* (SacPag 6), Collegéville, Liturgical Press, 1996, p. 202 ; Légasse, *Romains*, p. 423 ; *contra* Käsemann, *Romans*, p. 81, qui parle d'*implication* envers la tradition.

²²⁴ J.W. Aageson, « 'Control' in Pauline Language and Culture : A Study of Rom 6 », *NTS* 42 (1996), p. 75-89, traduit sans aucune justification « a pattern of teaching delivered to the subjects ('you') of the sentence », ce qui est un contresens flagrant, puisque le verbe est à la deuxième personne du pluriel et à la voie passive. Pour une étude détaillée de l'usage de παραδίδωμι suivi de εἰς, on pourra voir R.A.J. Gagnon, « Heart of Wax and a Teaching that Stamps : ΤΥΠΟΣ ΔΙΔΑΧΗΣ (Rm 6,17b) Once more », *JBL* 112 (1993), p. 667-687, notamment les pages 669-670.

²²⁵ Ainsi Beare, « On the Interpretation of Romans 6,17 », p. 209-210 ; Nygren, *Romans*, p. 256-257 ; Cranfield, *Romans*, p. 324 ; Byrne, *Romans*, p. 202.

²²⁶ Käsemann, *Romans*, p. 181, Fitzmyer, *Romans*, p. 449.

²²⁷ J. Kürzinger, « Τύπος διδαχῆς und der Sinn von Römer 6,17f » *Bib* 39 (1958), p. 156-176 ; aussi Byrne, *Romans*, p. 206, n. 17 ; Légasse, *Romains*, p. 422-423 ; *contra* Dunn, *Romans 1-8*, p. 344, qui conteste cette vue : « Romans is too early for us to be confident that a particular pattern had become already sufficiently well established to be recognized simply by the phrase τύπος διδαχῆς. »

d'autres²²⁸, de l'Évangile²²⁹, de Christ en tant que modèle de la vie chrétienne²³⁰, d'une empreinte laissée par un enseignement²³¹, ou encore de la doctrine du péché²³² ? Il est encore trop tôt pour résoudre cette question, à laquelle nous offrirons quelques pistes de réflexion, à l'issue de l'étape interprétative. Nous nous limitons pour l'instant à la traduction « règle d'enseignement », qui s'accorde assez bien avec le contexte de l'esclavage qui est évoqué ici : on pourra voir derrière cette expression une règle à laquelle les croyants doivent se conformer, maintenant qu'ils sont au service de la justice. On aurait également pu proposer la traduction « modèle d'enseignement » qui rassemble de nombreux suffrages parmi les chercheurs, et dont l'idée d'exemplarité ou de modelage nous apparaît intéressante.

2. Au v. 22, nous lisons sous le verbe ἔχετε un impératif, ainsi que le propose Reed²³³, ce qui convient mieux au contexte et à la cohérence de notre péricope. Le choix d'un indicatif : « vous produisez du fruit pour la sanctification » est en effet en flagrante contradiction avec le v. 19 : « présentez vos membres esclaves à la justice en vue de la sanctification », dont le verbe à l'impératif aoriste ne laisse guère de doute, quant à la signification exacte de cet ordre, que nous pourrions traduire de la sorte : « commencez à présenter... ». Il s'accommode également assez mal avec le v. 23 qui signale de nouveau les deux voies qui s'offrent au lecteur, avec leur conséquence ultime.

²²⁸ Ainsi que semblent le proposer les commentaires de Kühl et Jülicher, selon Käsemann, *Romans*, p. 181.

²²⁹ Cranfield, *Romans*, p. 324.

²³⁰ Dunn, *Romans 1-8*, pp. 344 et 353.

²³¹ Gagnon, « Heart of Wax and a Teaching that Stamps », p. 667-687.

²³² Thèse défendue par U. Borse, « Abbild der Lehre (Rm 6,17) », *BZ* 12 (1968), p. 95-103 ; une thèse relativement proche est proposée par M. Trimaille, « Encore le 'typos didachès' de Romains 6,17 », dans *La vie de la parole : de l'Ancien Testament au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Pierre Grelot*, Paris, Desclée, 1987, p. 269-280 : il propose de comprendre cette expression comme l'obéissance à la Loi juive, évoquant le passé judaïsant de certains prosélytes devenus chrétiens. Une telle interprétation avait déjà été proposée par C. Lattey, « A Note on Rom 6,17.18 », *JTS* 29 (1928), p. 381-384 et F.C. Burkitt, « On Romans 6,17-18 », *JTS* 30 (1929), p. 190.

²³³ J.T. Reed, « Indicative and Imperative in Rm 6,21-22: The Rhetoric of Punctuation », *Bib* 74 (1993), p. 244-257 ; aussi Genest, *Le discours du Nouveau Testament*, p. 76. La thèse de Reed propose également de lire le v. 21a de façon affirmative, plutôt qu'interrogative, en considérant τινος (enclitique) comme un pronom indéfini, et non un pronom interrogatif. Nous n'intégrerons pas ce volet à notre étude. L'unanimité des commentateurs pour lire ici un indicatif est tout simplement stupéfiante et ce, au mépris du contexte ; ainsi : Nygren, Käsemann, Wilckens, Cranfield, Viard, Byrne, Fitzmyer, Dunn, Stuhlmacher, Morris, Ziesler, Légasse, Moo, Jewett.

Ces quelques points importants ayant été précisés, nous pouvons nous tourner vers l'analyse de la péricope et l'identification de la structure qui la caractérise.

2.2.2 Analyse et structure

L'étude que nous allons maintenant présenter s'inspirera d'une publication dans laquelle nous avons déjà défendu la structure de cette péricope²³⁴. Nous confirmerons ici les résultats que nous avons obtenus et qui nous permirent de mettre en évidence une structure de grande complexité, mais d'une grande fiabilité. L'attention que nous porterons aux aspects identitaires et narratifs nous permettra, en revanche, de pousser plus loin l'interprétation de la structure que nous avons mise en évidence.

2.2.2.1 Identification des principales répétitions verbales

Il n'y a pas moins de seize mots ou expressions récurrents en Rm 6,16-23²³⁵, dont les plus fréquents appartiennent aux thématiques de *l'esclavage* et du *péché* (ἀμαρτήσωμεν au v. 15, puis six fois ἀμαρτία en 16-23). Les mots ou thèmes les mieux représentés sont ensuite δικαιοσύνη (quatre fois et disparaissant après le v. 20), les champs lexicaux de l'obéissance (quatre fois en 16-17) et de la liberté (trois fois, seulement des vv. 18 à 22), θάνατος (trois fois, au début et vers la fin), θεός (vv. 17.22.23), puis le verbe παριστάνω (v. 16, puis deux fois au v. 19). Les autres mots n'apparaissent pas plus de deux fois dans la péricope.

Les répétitions verbales sont donc encore nombreuses dans cette péricope, mais à cela s'ajoute une autre difficulté, le fait que plusieurs termes soient associés de façon

²³⁴ J.-S. Viard, « Obéissance ou liberté ? Redécouverte structurelle de Rm 6,15-23 », *ScEs* 54/3 (2002), p. 351-366.

²³⁵ La liste exhaustive est la suivante, avec les versets correspondant en regard : παριστάνω : 16.19(2x, où il est associé à τὰ μέλη ὑμῶν) ; δοῦλος (n.) : 16(2x).17.20, δουλώω : 18.22 et δοῦλος (adj.) : 19(2x) ; ὑπακοῆς : 16(2x) et ὑπακούω : 16.17 ; ἀμαρτίας : 16.17.18.20.22.23 et ἀμαρτάνω : 15 ; ἀνομία : 19(2x) ; θάνατος : 16.21.23 ; δικαιοσύνη : 16.18.19.20 ; ἐλευθερωθέντες : 18.22 (+ ἐλεύθεροι : 20) ; ἁγιασμόν : 19.22 ; ζωὴ αἰώνιος : 22.23 ; τέλος : 20.22 ; καρπὸν (+ ἔχω) : 21.22 ; θεός : 17.22.23 ; enfin χάρις (15.17) et χάρισμα (23).

interchangeable, au lieu de constituer des couples fixes²³⁶. Afin de ne pas privilégier l'une de ces associations, nous nous baserons, comme il se doit, sur des correspondances verbales multiples, afin d'obtenir une structure d'une fiabilité maximale. En deuxième conséquence de cette concentration de termes récurrents et interchangeables en 6,15-23, nous commencerons par procéder à l'identification des unités microstructurelles, plus facilement repérables.

2.2.2.2 Structuration de Rm 6,15-23

La cohérence de la péricope 6,15-23 est assurée par le même genre d'inclusion qu'en 6,1-14, celle que forme à ses bornes les mots χάρις et χάρισμα (vv. 15 et 23)²³⁷. L'exclamation χάρις δὲ τῷ θεῷ, au v. 17a, seule autre apparition de χάρις, ne saurait remettre en cause cette délimitation, confirmée par l'apparition d'une nouvelle question rhétorique en 7,1 : « Ἡ ἀγνοεῖτε, ἀδελφοί,... ». Le v. 15 constitue une formule introductrice pour l'ensemble de 6,15-7,6, les rapports du péché avec la Loi n'étant abordés qu'à partir du v. 7,1²³⁸. Il n'est donc pas surprenant de constater que le v. 16ab, poursuivant sur le ton interrogatif du v. 15, ait pour fonction de présenter le véritable problème des v. 16-23, c'est-à-dire la question de l'obéissance à une autorité (ὑπακοήν, ὑπακούετε), tel que le ferait un esclave envers son maître (δοῦλος, 2 fois).

Identification des unités microstructurelles

Tournons-nous maintenant vers le v. 19, où apparaît de façon flagrante une première symétrie microstructurelle. On y trouve en effet les expressions semblables παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα (19b) et παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα (19c), distinguées par un simple changement de temps. Ce parallélisme est antithétique, puisque

²³⁶ Signalons par exemple l'esclavage et la liberté par rapport au péché (vv. 17a.18 et 20.22a), mais aussi vis-à-vis de la justice (vv. 18.20 et 19c.20). L'esclavage lui-même semble opposer tantôt péché et justice (vv. 17a.18), tantôt péché et impureté/iniquité (v. 19), tantôt péché et Dieu (vv. 20.22a).

²³⁷ Ainsi Bouttier, « La vie du chrétien... », p. 153 ; Rolland, *Épître aux Romains*, p. 24-25 ; Trimaille, « Encore le 'typos didachès' de Romains 6,17 », p. 274.

²³⁸ Voir par exemple Quesnel, *Les chrétiens et la loi juive*, p. 54 ; J.-N. Aletti, « La présence d'un modèle rhétorique en Romains », *Bib* 71 (1990), p. 1-24.

« l'impureté » et « l'iniquité » s'opposent à « la justice » ; de même, le complément « en vue de l'iniquité » s'oppose à « en vue de la sanctification ». On notera également le contraste temporel que dressent ὡσπερ et οὕτως νῦν. Nous en déduisons que 19b et 19c forment un parallélisme antithétique microstructurel²³⁹ :

A	<i>ὡσπερ γὰρ παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δούλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ τῇ ἀνομίᾳ εἰς τὴν ἀνομίαν,</i>
A'	<i>οὕτως νῦν παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δούλα τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἀγιασμόν.</i>

Nous détectons une deuxième symétrie grâce à la répétition, aux vv. 21 et 22b, de l'expression καρπὸν (+ ἔχω) ... τὸ τέλος. Ce parallélisme est lui aussi antithétique, car les fruits en question mènent à deux fins différentes : « la mort » ou « la vie éternelle ». Notons par ailleurs que les vv. 20 et 22a présentent eux aussi certaines similitudes : la répétition de ἀμαρτίας et la double thématique de l'esclavage (δοῦλοι, δουλωθέντες) et de la liberté (ἐλεύθεροι, ἐλευθερωθέντες). Bien plus, les formulations « vous étiez esclaves du péché » et « vous étiez libres vis-à-vis de la justice » (v. 20) s'opposent de toute évidence à « ayant été libérés du péché » et « rendus esclaves de Dieu » (v. 22a). La proximité de 20 et 22a est confirmée par l'articulation des conjonctions ὅτε et νυνὶ δε, qui, comme au v. 19, opposent deux périodes du temps. En fait, ce contraste temporel ne se limite pas aux vv. 20 et 22a, mais s'étend d'une part aux v. 20-21, qui présentent une période antérieure aux accents négatifs et, d'autre part, au v. 22, qui expose une période présente aux accents positifs. Nous pouvons donc conclure que les vv. 20-21 et 22a-22b déploient un double parallélisme antithétique : tout d'abord dans leur ensemble : 20-21 ≠ 22, mais aussi dans leur micro-unités : 20 ≠ 22a et 21 ≠ 22b.

A1	²⁰ ὅτε γὰρ δοῦλοι ἦτε τῆς ἀμαρτίας, ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ.
A2	²¹ τίνα οὖν καρπὸν εἶχετε τότε ; ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεστε, τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων θάνατος.
A'1	²² νυνὶ δὲ ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ
A'2	ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἀγιασμόν, τὸ δὲ τέλος ζωὴν αἰώνιον.

²³⁹ Nous représenterons les correspondances microstructurelles suivantes en utilisant les caractères gras pour faire ressortir les parallélismes verbaux et les caractères italiques pour souligner les éléments antithétiques.

Les correspondances *verbales multiples* s'arrêtent ici, en ce qui concerne la microstructure, mais nous pouvons d'ores et déjà signaler certaines autres symétries notables. On remarquera en effet la répétition du mot *ἀμαρτία* en 17-18, et l'écho que *ἐδουλώθητε* fait à *δοῦλοι*. Ce parallélisme pourrait être meilleur, si la première unité (17a) était aussi développée²⁴⁰ que la seconde (18), sur le modèle de ce que nous trouvons en 20-22. Quoiqu'il en soit, vu le type de relations microstructurelles que nous avons notées jusqu'ici, c'est sans grand danger que nous pouvons avancer pour ces versets l'hypothèse d'un parallélisme antithétique, où « esclaves de péché » s'oppose à « libérés du péché » :

A	^{17a} χάρις δὲ τῷ θεῷ ὅτι ἦτε δούλοι τῆς ἀμαρτίας
A'	¹⁸ ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ.

Laissant pour le moment le v. 17b en suspens, nous terminons de formuler nos hypothèses microstructurelles. Nous remarquons qu'à l'instar des sections 19 et 20-22, les v. 17-18 présentent une période antérieure et négative, puis une autre présente et positive, tel que le prouvent les conjugaisons verbales. Ceci nous permet de proposer le repérage des deux dernières sections qui, bien que ne présentant pas de contraste temporel, initient et concluent la succession des antithèses que nous venons d'identifier. Nous pensons en premier lieu à 16c-16d, puis à 23a-23b.

La fin du v. 16 s'ouvre en effet sur une alternative : « le péché en vue de la mort » ou « l'obéissance en vue de la justice », dont les deux propositions sont bâties sur le même modèle syntaxique. Là encore, malgré l'absence de répétition verbale, le péché s'oppose clairement à l'obéissance, de même que la mort à la justice. Si cette section débute bien la série d'antithèses alternant négatif et positif, alors nous pouvons la présenter de la même façon que les trois autres :

A	ἦτοι ἀμαρτίας εἰς θάνατον
A'	ἢ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην,

²⁴⁰ Il s'agit probablement ici d'un phénomène de redoublement, selon la nomenclature de Girard, *Les psaumes redécouverts*, p. 62.

Notre toute dernière section se situe au niveau du v. 23, où l'on trouve la même alternance négatif-positif. Le contraste est là encore évident²⁴¹ : « péché » s'oppose à « Dieu », « mort » à « vie éternelle » et l'on devine aisément qu'il en va de même pour ὁψώνια et χάρισμα. Les versets 23a et 23b seraient donc eux aussi bâtis sur le mode de l'antithèse, comme cela semble être le cas pour l'ensemble de 16c-23 :

A	²³ τὰ γὰρ ὁψώνια τῆς ἀμαρτίας θάνατος,
A'	τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν.

Jusqu'ici, notre péricope semble donc se déployer selon une succession d'antithèses, ce qui correspond bien à ce que la recherche avait identifié : « The principal feature of the section is the sustained sequence of antitheses²⁴² », ou encore : « The argument then follows in a series of repeated contrasts between the past (pre-conversion) and present (post-conversion) situation of believers²⁴³. » Mais nous pouvons aller plus loin en exploitant certaines autres correspondances verbales, qui soutiennent avec beaucoup de solidité une structure concentrique à pointe émergente.

Identification des correspondances macrostructurelles

Deux symétries macrostructurelles particulièrement significatives se détachent de 6,16c-23. Il s'agit d'abord de ἦτε δοῦλοι τῆς ἀμαρτίας, qui apparaît aux vv. 17a et 20, puis de ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας, que nous trouvons aux vv. 18 et 22a²⁴⁴, accompagnée du verbe δουλόω. *Un parallélisme très fort apparaît donc entre les v. 17-18 et 20-22, chacun de ces groupes étant formé de deux unités antithétiques se répondant à distance.* Entre les deux, le v. 19 demeure en exergue, sans grande correspondance avec le reste de la péricope. On pourrait signaler la présence de δοῦλα, mais notons qu'il s'agit là d'un adjectif, ce qui se distingue des autres usages du vocabulaire de l'esclavage en 6,15-

²⁴¹ On peut également signaler la fonction adversative de δε.

²⁴² Dunn, *Romans 1-8*, p. 335 ; aussi Lamarche et Le Dù, *Épître aux Romains V-VIII*, p. 47 ; Mainville, *Un plaidoyer en faveur de l'unité*, p. 70, qui parle d'un « parallélisme antithétique élaboré ».

²⁴³ Byrne, *Romans*, p. 201. Trimaille, « Encore le 'typos didachès' de Romains 6,17 », p. 273ss identifie lui aussi cette succession d'antithèses entre l'état antérieur et l'état actuel.

²⁴⁴ Rolland, *À l'écoute de l'épître aux Romains*, p. 76-77, remarque aussi cette correspondance.

23. On pourrait également vouloir exploiter les mentions de δικαιοσύνη et de ἁγιασμός, en les rapprochant de leurs occurrences en 16d.18.20 pour δικαιοσύνη et en 22b pour ἁγιασμός, mais ces simples liens ne peuvent en eux-mêmes remettre en question les rapports multiples qu'entretiennent 17-18 et 20-22.

On notera, en outre, que le v. 19 est caractérisé par l'apparition d'un vocabulaire propre, sans aucune autre occurrence en 6,15-23, comme ἀκαθαρσία, ἀνομία et τὰ μέλη ὑμῶν. Le verbe παριστάνω, quant à lui, ne se rencontre ailleurs qu'en 16a, où il concerne le croyant lui-même, plutôt que ses *membres*. Mais cette correspondance, au lieu de remettre en cause la fonction du v. 19, la confirmerait plutôt, puisque nous aurions ici le même phénomène qu'en 6,2-14, où certains termes significatifs de l'introduction sont repris dans la pointe. Ce serait ainsi le cas pour παριστάνω et pour δοῦλα, comme en 6,2.7-8 nous retrouvons les termes *péché, vivre et mourir*.

Le dernier parallélisme que nous identifions se situe au niveau des vv. 16cd et 23. Si nous avons vu que ces unités ne possédaient guère, en leur sein, de répétition explicite – tout au plus quelques antithèses –, ce constat change lorsque nous les rapprochons l'une de l'autre. Les vv. 16c et 23a contiennent en effet tous deux les mots ἁμαρτία et θάνατος articulés, qui plus est, de façon consécutive : le péché conduit à la mort²⁴⁵. Malgré l'absence de répétition entre 16d et 23b, nous pouvons considérer, étant donnés les liens antithétiques qui unissent 16c et 16d, ainsi que 23a et 23b, que les vv. 16cd et 23 forment eux aussi deux groupes parallèles, sur le même modèle que 17-18 et 20-22.

La répétition, dans le même ordre, de ἁμαρτίας, θάνατος, θεός et ζῶη αἰώνιος aux vv. 21-22 et 23 pourrait suggérer une construction parallèle, d'ailleurs relevée par Reed²⁴⁶. Cette observation est juste dans la limite où le v. 23 forme la conclusion de la péricope 6,16-23, reprenant, pour ce faire, le vocabulaire des v. 20-22. Elle ne peut pourtant avoir

²⁴⁵ Ainsi, Rolland, *À l'écoute de l'épître aux Romains*, p. 76-77.

²⁴⁶ « Indicative and Imperative in Rm 6,21-22 », p. 248-249. Il propose une structure spécifique aux versets 20-23, sans voir leur rapport avec le reste de 6,16-23. Se fondant sur une approche rhétorique et grammaticale, il part de l'idée que 20-23 est parallèle à 19bc et commet deux erreurs : il reste tout d'abord au niveau de la péricope 6,20-23, sans se préoccuper de ce qui précède, mais il favorise surtout une analyse thématique, dont la fiabilité est, au mieux, discutabile.

préséance sur les liens très forts qui unissent 17-18 et 20-22. Une telle proposition fait écho à une tendance répandue chez les commentateurs, qui consiste à diviser la péricope en deux parties²⁴⁷ : 16-19 et (19)20-23, une incertitude demeurant quant au choix de la division au niveau du v. 19. Citons, par exemple, Byrne : « In the second part of the sequence—after the aside in v. 19a—Paul argues more from the perspective of the outcome ('fruit') that follows from the past and present servitude respectively²⁴⁸. » Or, cette incertitude devient explicable, dès lors que l'on constate l'absence, au v. 19, des deux thématiques importantes en 16-18 et 20-23, respectivement « l'obéissance » et « le fruit » du comportement, ce qui confirme le rôle central du verset dans l'articulation de la péricope.

Notre analyse, qui précise le rôle des diverses unités qui sont en jeu, a permis de favoriser les rapports qui unissent 17-18 avec 20-22, grâce aux parallélismes que soutiennent des répétitions verbales multiples. Elle a aussi permis de mettre en évidence l'alternance soutenue qui scande la progression de l'argumentation et qui présente tour à tour une perspective négative, puis une perspective positive, celles-ci correspondant globalement à la situation antérieure du croyant, sous le péché, puis à sa situation présente sous l'autorité de Christ et de Dieu, ses nouveaux « maîtres ». Nous obtenons ainsi une *structure concentrique à pointe émergente*²⁴⁹, dont chacune des sections se divise en deux *micro-unités antithétiques*, que nous pouvons maintenant présenter.

²⁴⁷ Les découpages proposés sont les suivants : Wilckens, *Römer* 2, p. 34 : 16-18 et 19-23 ; Fitzmyer, *Romans*, p. 445 : 15-19 et 20-23 ; Byrne, *Romans*, p. 201 : 15-19a et 19b-23 ; Légasse, *Romains*, p. 418 : 15-19 et 20-23. Jewett, *Romans*, p. 414, propose jusqu'à trois sections : 15-19a ; 19b-20 ; 21-23. Moo, *Romans*, p. 396s observe avec justesse que le v. 16 constitue la réponse initiale, il remarque que les vv. 17-18 et 20-23 sont construits sur le même modèle et singularise l'impératif du v. 19.

²⁴⁸ *Romans*, p. 201.

²⁴⁹ Trimaille, « Encore le 'typos didachès' de Romains 6,17 » va jusqu'à identifier le concentrisme des vv. 17 à 22, mais ne voit pas le rapport entre 16cd et 23. De plus, la présentation de sa structure, qui manque de clarté, suggère un parallélisme entre 18 et 21-22, ce qui déséquilibre le concentrisme : le v. 21 nous apparaît plutôt compléter, avec le v. 20, le parallélisme des sections B1-B1'. Rolland, *À l'écoute de l'épître aux Romains*, p. 76-77 suggère aussi une structure concentrique, mais sur l'ensemble de 15-23, à cause de $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ et ses correspondances sont minimales, faisant d'ailleurs abstraction des vv. 17.19-21.

2.2.2.3 Présentation de la macrostructure

Nous présentons la macrostructure de Rm 6,15-23 sur la page suivante. Il s'agit d'une structure de premier rang de fiabilité, particulièrement bien étayée. On notera que le v. 15 constitue l'introduction de toute la section 6,16-7,6, et que le v. 16ab joue le rôle d'une deuxième introduction, spécifique à 16-23. Nous devons aussi signaler deux éléments textuels que nous avons passés sous silence pendant la démonstration, il s'agit du v. 17b et du v. 19a. Ces deux « parenthèses » dans notre étude ont été faites sciemment, et ne compromettent en rien ladite démonstration.

Le v. 17b, tout d'abord, marque une coupure nette entre 17a et 18²⁵⁰, et le lecteur verra que nous l'avons laissé en exergue dans notre schéma, sans l'inclure dans aucune unité. Nous aurions certes pu l'inclure avec le v. 18 dans la section B2, en faisant valoir le caractère positif de ce verset, ainsi que la présence du verbe ὑπακούω, qui rappelle celle de ὑπακοῆς en 16d. Il nous semble pourtant préférable de laisser le v. 17b en exergue, car il forme, entre 17a et 18, un véritable *point tournant*. Alors que les formulations des v. 15-16 demeuraient relativement générales, apparaît ici une *temporalité* : le v. 17a représente un *avant*, et le v. 18 un *après*, encadrant l'événement qui permet le passage de l'esclavage à la liberté. Le v. 19a, ne constitue, quant à lui, qu'une parenthèse dans l'argumentation, et ne joue pas de rôle structurel. Nous l'avons inclus dans la section C1, mais il n'entretient pas de véritable rapport avec le reste de cette section. Notons qu'une zone grisée révèle l'inclusion 15-23, tandis que les caractères gras soulignent les répétitions verbales qui soutiennent le concentrisme macrostructurel. Deux encadrements différents ont également été ajoutés, afin de représenter l'alternance antithétique macrostructurelle. Nous avons laissé de côté les correspondances microstructurelles, afin de ne pas surcharger le schéma, celles-ci ayant été détaillées au moyen de tableaux individuels dans l'analyse qui précède.

²⁵⁰ La coupure est si surprenante, que R. Bultmann, « Glossen im Römerbrief », *TLZ* 72 (1947), p. 193-198, n'hésita pas à la considérer comme une glose, la qualifiant même de « stupide » ! De même W.H. Hagen, « Two Deutero-Pauline Glosses in Romans 6 », *ExpT* 92 (1980-81), p. 364-367.

Tableau II : MACROSTRUCTURE DE RM 6,15-23

¹⁵ Τι οὖν ; ἀμαρτήσωμεν, ὅτι οὐκ ἐσμεν ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν ; μὴ γένοιτο.

¹⁶ οὐκ οἶδατε ὅτι ᾧ παριστάνετε ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοήν, δούλοί ἐστε ᾧ ὑπακούετε,

A1 ἦτοι ἀμαρτίας εἰς θάνατον

A2 ἡ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην;

B1 ¹⁷ χάρις δὲ τῷ θεῷ ὅτι ἦτε δούλοι τῆς ἀμαρτίας
 ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδασχῆς,

B2 ¹⁸ ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ.

C1 ¹⁹ Ἀνθρώπινον λέγω διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν.
 ὥσπερ γὰρ παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δούλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ
 καὶ τῇ ἀνομίᾳ εἰς τὴν ἀνομίαν,

C2 οὕτως νῦν παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δούλα τῇ δικαιοσύνῃ
 εἰς ἁγιασμόν.

B1' ²⁰ ὅτε γὰρ δούλοι ἦτε τῆς ἀμαρτίας, ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ.
²¹ τίνα οὖν καρπὸν εἶχετε τότε ; ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεστε,
 τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων θάνατος.

B2' ²² νυνὶ δὲ ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ
 ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν, τὸ δὲ τέλος ζωὴν αἰώνιον.

A1' ²³ τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἀμαρτίας θάνατος,

A2' τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν.

2.2.3 Interprétation de Rm 6,15-23

2.2.3.1 *Exploitation de la structure*

Comme il se doit pour le genre de structure que nous avons détecté, nous commencerons, après avoir examiné l'introduction, par nous tourner directement vers l'interprétation de la pointe, pour saisir les éléments-clés autour desquels s'articule l'argumentation et la thèse principale que cette dernière souhaite transmettre aux lecteurs. Nous passerons ensuite aux sections A-A' et B-B', avant d'effectuer un retour sur l'ensemble de la péricope, afin d'évaluer l'effet général que produit cette structure.

a. *La double introduction (vv. 15 et 16ab)*

Le v. 15 rebondit littéralement sur l'affirmation du verset précédent, qui annonçait audacieusement : « Car le péché ne vous dominera pas, car vous n'êtes pas sous la Loi, mais sous la grâce » (6,14). Les principaux thèmes sont donc ici repris : la possibilité de pécher, la Loi et la grâce, ces deux derniers éléments étant implicitement présentés comme des sphères de pouvoir, ainsi que nous l'indique la préposition ὑπό. Mais alors que l'on attend une clarification en ce qui concerne le rôle de la Loi, par rapport au péché des croyants, cette question-clé n'est pas abordée avant Rm 7,1. Allons plus loin : il est même surprenant que la question introductive de 6,15-7,6 soit encore formulée autour de la *possibilité* de pécher, alors que ce problème semblait justement avoir été discuté en 6,2-14, qui faisait valoir avec beaucoup de virulence la *mort* au péché du croyant. La finale s'accordait parfaitement avec cela, elle qui affirmait : « le péché *ne vous dominera pas* ».

Gardons en mémoire cette interrogation et poursuivons. La section 6,16-23, laissant de côté le problème de la Loi, se recentre autour de la possibilité de pécher sous la grâce, ce que confirme l'inclusion des mots χάρις et χάρισμα aux vv. 15 et 23. Après un vif rejet de cette possibilité (μὴ γένοιτο), un premier argument est avancé au v. 16ab, faisant appel au savoir ou à la réflexion des lecteurs et dont la formulation paraît tautologique : « Ne savez-vous pas que celui à qui vous vous présentez esclaves en vue de l'obéissance, esclaves vous êtes de celui auquel vous obéissez ? » Une clarification s'impose immédiatement, surtout

après consultation de certains commentaires. Ceux-ci relèvent en effet la complexité, pour ne pas dire l'étrangeté de cette formulation, qu'ils s'expliquent difficilement. Or, en essayant d'en clarifier le sens, ils inversent fréquemment l'accent de la phrase. Le thème principal, selon eux, serait celui de l'obéissance, ainsi Cranfield : « while the fundamental decision for Paul was indeed between being slaves to sin and being slaves to God, he wanted at this point specially to emphasize the thought of obedience (to God)²⁵¹ » ; ou encore Byrne, qui renverse totalement la logique du discours : « all slavery involves obedience to a master ; if one places oneself in a situation of slavery, no matter who the master is, one is simply the slave of that master and must render obedience²⁵² ».

Le texte exprime pourtant le contraire : il ne dit pas « si vous êtes esclaves, alors vous obéissez à votre maître », mais bien « si vous obéissez à un maître, c'est que vous êtes son esclave », puisque l'accent ne porte pas sur la première proposition, conditionnelle, mais bien sur la seconde, qui est consécutive. L'ajout du motif de l'obéissance est ainsi très déroutant, et si l'on retire cet aspect de la phrase, celle-ci devient nettement plus claire : « celui à qui vous vous présentez esclaves, esclaves vous êtes de [celui-ci] » ; en facilitant un peu la tournure, on reconnaît une sorte d'adage effectivement tautologique : « si vous vous présentez comme esclaves, alors vous êtes esclaves ! » Nous estimons ainsi que le motif de l'esclavage vient préciser celui de l'obéissance et non l'inverse ; c'est l'esclavage qui se trouve être l'élément nouveau et central de l'argumentation, c'est une nouvelle imagerie qu'il faut maintenant expliquer et, dans une certaine limite, justifier. On se souvient que ces deux motifs apparaissaient déjà en 6,2-14, mais sans qu'ils soient explicités, ni que le texte en justifie l'application à la situation des croyants. La suite de l'analyse devrait nous permettre de confirmer ou d'infirmer la lecture que nous faisons du v. 16ab, notamment en ce qui concerne le point focal du discours.

²⁵¹ *Romans*, p. 322-323 ; Dunn, *Romans 1-8*, p. 341-342 semble plus nuancé, mais sa phase interprétative (p. 352-353) manifeste qu'il partage cette vision. A l'inverse, Fitzmyer, *Romans*, p. 448, dont on peut regretter la rapidité du commentaire, n'insiste pas sur l'idée d'obéissance, laissant dominer celle de l'esclavage. On pourra également voir la discussion intéressante de Käsemann, *Romans*, p. 179-180.

²⁵² *Romans*, p. 201 ; de même, Légasse, *Romains*, p. 420 : « Paul vient de nous dire que se soumettre à l'esclavage d'un maître a pour *but ou conséquence* l'obéissance envers ce maître » (nous soulignons).

b. *La pointe de l'argumentation (v. 19)*

Nous n'avons pas à attendre longtemps pour obtenir un premier – et solide – élément de confirmation, qui nous est fourni par la pointe de la structure argumentative. Le v. 19a, tout d'abord, signale la difficulté, voire le caractère insultant que peut représenter le fait d'appliquer aux chrétiens l'imagerie de l'esclavage²⁵³. La raison²⁵⁴ qu'invoque le texte pour justifier le recours à des termes si crus, c'est la faiblesse de la « chair », comprenons la personne humaine en tant que aisément corruptible par le péché. Cette faiblesse oblige ainsi le texte, premièrement, à insister sur le fait que lorsqu'on se livre en esclavage, on est bel et bien esclave, deuxièmement, à exiger que les chrétiens mettent leurs « membres » – c'est-à-dire leurs capacités – au service de la justice et non au service de l'impureté et de l'iniquité, donc du péché. Ainsi, le risque de retomber sous l'influence du péché demeure grand, malgré la conversion du croyant et la manifestation publique de celle-ci à travers le baptême. Voilà qui nous rappelle précisément ce que nous trouvions en 6,12s, que ce soit en termes du vocabulaire utilisé ou de la réforme exigée du comportement.

La thèse ou le message principal de 6,16-23 se focalise donc une nouvelle fois sur la nécessité, pour le chrétien, de rejeter son comportement passé pour se mettre au service de la justice avec autant d'énergie qu'il le faisait jadis pour le péché. Cette insistance prouve que nous avons là une préoccupation centrale du discours, nécessitant un développement plus long que l'exhortation rapide que nous avons eu en finale de la dernière péricope. Or, nous n'avons pas ici une simple répétition : une distinction est apportée par rapport à l'exigence précédente, celle de se présenter – soi-même et ses membres – *tels des esclaves* ! Ceci tranche nettement avec l'argumentation de 6,2-14, où l'on rappelle que *le terme d'esclavage était réservé à « l'ancien humain », l'ancienne condition, celle qui fut*

²⁵³ L'esclavage était une réalité très concrète dans l'Antiquité, notamment dans les centres urbains. Les commentateurs s'accordent pour reconnaître que 19a constitue une sorte d'excuse ou de justification au caractère inadéquat de la comparaison. Notamment Fitzmyer, *Romans*, p. 450 : « He apologizes for using an image drawn from a contemporary social institution (slaves and masters) to describe the Christian reality » ; de son côté, Käsemann, *Romans*, p. 182, même s'il refuse le terme d'excuse, concède : « to describe the Christian state as slavery is inadequate and applies only to the earthly aspect ». Sur l'esclavage au premier siècle, notamment le fait de se vendre soi-même pour éviter la faillite financière, on pourra consulter W.A. Meeks, *The First Urban Christians : The Social World of the Apostle Paul*, New Haven, Yale University Press, 1983, p. 20-23. Voir aussi D.B. Martin, *Slavery as Salvation. The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*, New Haven, Yale University Press, 1990.

²⁵⁴ En cela, nous sommes d'accord avec Käsemann, *Romans*, p. 182, lorsqu'il dit : « v. 19a does not weaken and excuse his statement (as many suppose) ; it offers the reason for it ».

vécue sous le péché (6,6). En conséquence, l'objectif principal de l'argumentation, en 6,16-23, ainsi que *la raison pour laquelle les v. 12-13 semblent développés* consiste manifestement dans le désir de *présenter le chrétien sous les traits d'un esclave de la justice*²⁵⁵ – c'est-à-dire de Dieu, comme le confirmeront les v. 22-23.

Ainsi que nous l'annoncions, la thèse centrale de cette péricope concerne donc l'imagerie de l'esclavage appliquée au croyant et non celle de l'obéissance. Nous aurons l'occasion de voir, au cours de l'étude des sections A et B, le rôle que joue l'obéissance dans l'argumentation. Dès maintenant, précisons plutôt que l'exhortation à présenter ses membres tels des esclaves de la justice offre une perspective à ce comportement, à savoir la sanctification. Nous laissons pour l'instant de côté ce terme, dont le sens se précisera lorsque nous ferons l'étude de la section B', afin de nous tourner vers les sections A et A'. La structure concentrique de la péricope nous oblige en effet à interpréter ensemble les sections qui se répondent à distance.

c. Sections A et A' (vv. 16cd et 23)

L'introduction très affirmative du v. 16ab mettait en évidence que le fait de se livrer à une personne pour lui obéir constituait un état d'esclavage. La finale de la même phrase se décompose ensuite en deux possibilités antithétiques, deux « maîtres » auxquels le croyant semble pouvoir obéir : soit le péché, soit l'obéissance. La présence de ce dernier terme est assez surprenante, car il est inhabituel de voir l'obéissance personnalisée ainsi, qui plus est de la façon la plus tautologique qui soit : obéir à l'obéissance ! Le choix du maître auquel on se livre n'est pas sans conséquence ; choisir le péché conduit à la mort, tandis que choisir l'obéissance conduit à la justice. Les deux perspectives qui nous sont ici présentées étant encore trop laconiques pour que l'on puisse pousser l'interprétation plus loin, voyons immédiatement le rapport que cette section entretient avec son vis-à-vis, le v. 23.

Le v. 23a reprend le lien de conséquence qui existe au v. 16c, entre le péché et la mort, mais il précise, quant à lui, que la mort est une sorte de « bénéfice » que paie le péché en

²⁵⁵ Dans le même sens : Moo, *Romans*, p. 396 : « it is not 'freedom' that is the topic of this paragraph but 'slavery' ».

récompense des « services » rendus. Peut-être faut-il y voir la référence implicite à une condamnation divine, présentée comme une « récompense » provenant directement du péché ? Le mot ὑψώνια fait référence au salaire que perçoivent les soldats²⁵⁶, peut-être même à un pécule que pourraient gagner certains esclaves. Le ton est donc légèrement sarcastique, ce qui souligne d'autant plus le contraste que représente le « don gracieux » de Dieu, par rapport à ce « salaire » du péché. Peu de progression, donc, entre 16c et 23a. Le rapprochement de 16d avec 23b est plus intéressant, puisque Christ Jésus y est mentionné en tant que « notre *kurios* », c'est-à-dire celui des chrétiens.

Kurios, en contexte chrétien, est traduit par Seigneur, mais c'est d'abord le maître, dans un sens général, ce qui désigne notamment le maître d'un esclave. Ce maître, qui est enfin nommé, permet d'éclairer la formulation du v. 16d. L'obéissance qui est en vue est donc celle qui se tourne vers la personne de Christ, afin de le considérer comme son maître – n'oublions pas, en effet, le reste du v. 16 : si l'on se livre pour obéir, c'est que l'on est esclave de ce maître²⁵⁷. La justice, qui était avancée comme objectif de l'obéissance, est à mettre en parallèle avec ce que le v. 23b désigne comme le don gracieux de Dieu : la vie éternelle. L'objectif final de l'« esclavage » sous l'autorité de Christ est donc présenté comme le don de la vie éternelle. Cet esclavage, on s'en souvient, signifie œuvrer activement pour la justice, en vue de la sanctification. Un lien déjà se dessine, que nous pourrions bientôt confirmer : celui qui existe entre la justice, la sanctification et la vie éternelle. Passons, pour ce faire, à l'interprétation des sections B et B'.

d. Sections B et B' (vv. 17-18 et 20-22)

La section B joue un rôle particulièrement important dans la structure argumentative : c'est en effet au niveau du v. 17 qu'apparaît une temporalité, un *avant* et un *après*, qui

²⁵⁶ Dunn, *Romans 1-8*, p. 349, et la plupart des commentateurs. Il désignait à l'origine des achats ou des provisions, puis s'est étendu à la solde que percevaient les militaires, et au salaire en général : on pourra voir C.C. Caragounis, « ΟΨΩΝΙΟΝ : A Reconsideration of its Meaning », *NovT* 16 (1974), p. 35-57, qui fournit une large étude du sens de ce mot dans la littérature grecque. Caragounis préfère s'en tenir au sens de « provisions », mais les arguments qu'ils avancent pour son choix ne sont guère convaincants, car il passe à côté du sens métaphorique de ce terme en 6,23 : voir à ce sujet la critique de Légasse, *Romains*, p. 433, n. 74-75.

²⁵⁷ Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 220 : « Paul saw the relationship of a believer to Christ as one of slave to Lord ». Il rappelle également que Paul lui-même se qualifie d'« esclave » de Jésus Christ en Rm 1,1.

s'articulent autour d'un événement ayant profondément transformé la condition des croyants, l'obéissance sincère (ἐκ καρδίας, littéralement : de cœur) à la « règle d'enseignement » à laquelle ils avaient été livrés. La précision qui est apportée par le terme « sincère », cette attitude qui vient *du cœur*, nous semble peu compatible avec l'idée d'une obligation ou d'une nécessité²⁵⁸, en somme, d'une obéissance imposée, malgré la présence du verbe « livrer ». Même si les croyants ont été livrés à cette règle, comme l'on transfère un esclave d'un maître à un autre, il semble subsister, au milieu de cette transaction, une part personnelle permettant au croyant d'accepter ou de refuser l'obéissance à cette nouvelle servitude²⁵⁹. Malgré cette possibilité de choix, la continuité de l'état d'esclave ne fait pas de doute : ils étaient « esclaves du péché », ils sont maintenant, « rendus esclaves de la justice ».

Si la condition d'esclave demeure permanente, on voit pourtant surgir un contraste, au sein de celle-ci : bien que le nouvel état soit toujours un esclavage, le fait de quitter le service du péché est qualifié de libération. Un aspect positif est donc associé à ce nouvel état : non seulement il apparaît préférable à l'état précédent, mais le nouveau maître n'est autre que la « justice », auquel on ne peut associer le même accent négatif qu'au péché. Bien plus, l'exclamation *χάρις δὲ τῷ θεῷ* exprime le rôle central que Dieu joua pour rendre possible cette transaction, qui fit passer le croyant du service du péché au service de la justice. Cette lecture se confirme lorsque l'on place les sections B et B' en vis-à-vis.

²⁵⁸ Trimaille, « Encore le 'typos didachès' de Romains 6,17 », pp. 274 et 277, reconnaît la liberté dont témoigne cette expression, mais lui accorde une coloration négative, puisqu'il associe le v. 17b à l'état antérieur : « Le cœur était, déjà en 1,21 et 24, le lieu enténébré du manque d'intelligence et de compréhension que l'on trouve aussi bien à la source que comme conséquence du péché. Ce qui n'empêche pas le païen d'être inexcusable, c'est-à-dire libre » (p. 177) ; Gagnon, « Heart of Wax and a Teaching that Stamps », p. 75, montre au contraire le rôle très largement positif que joue le cœur dans le christianisme primitif.

²⁵⁹ Aageson, « 'Control' in Pauline Language and Culture » met en valeur l'idée de contrôle qui ressort de l'imagerie de l'esclavage en Rm 6, et non l'idée de possession, qu'il juge absente du chapitre. Le problème ne réside pas pour lui dans le fait d'être possédé par un maître, mais bien dans le fait d'obéir et d'être contrôlé par une sphère de pouvoir. On pourra néanmoins se demander si cette distinction, indépendamment de sa justesse, demeure valable dans une perspective identitaire et narrative : un lecteur a-t-il vraiment le temps d'opérer une telle distinction, ou n'est-il pas plutôt frappé par l'ensemble du contenu sémantique ? Allons plus loin : même si, *in fine*, il s'agit de l'influence qu'exerce sur le croyant le péché ou la justice, la métaphore ne perd-elle pas sa force, dès lors que le caractère social de l'imagerie est mis entre parenthèses ? L'étude lexicographique de Aageson, à notre sens, tente un peu trop de dichotomiser et de systématiser l'usage d'une figure de style, dont la puissance évocatrice réside au contraire dans sa capacité à convoquer et à conjuguer des réalités aussi vastes que distinctes.

On constate en effet que B' (v. 20-22) reprend et développe les formulations de B (v. 17-18), avec quelques déplacements. Tout d'abord, le processus de changement de maître n'y est plus évoqué, mais ceci est compréhensible. Ensuite, la justice, qui était présentée comme le nouveau maître, est remplacée par « Dieu ». La justice ne serait donc qu'une façon particulière de désigner le fait d'être au service de Dieu, qui se trouve être le véritable « acheteur » des croyants. Mais c'est un aspect particulièrement important du service de Dieu, ce qu'illustre la section B' : la focalisation du discours sur la question de la justice débouche ici sur les conséquences de l'agir humain. Dans l'état antérieur, les croyants étaient « libres vis-à-vis de la justice » ; les « fruits » de leurs actes étaient honteux et menaient à la mort. On retrouve ainsi ce qui était annoncé dans la section A : le péché conduit à la mort (v. 16c). Dans l'état présent, leurs fruits mènent au contraire à la sanctification, « dont la fin [est la] vie éternelle ».

Un lien très net apparaît ici entre la justice, la sanctification et la vie éternelle, lien que nous suspicions à la lecture des sections A, C et A'. Ces trois processus découlent directement du comportement chrétien : être esclave de Dieu signifie œuvrer pour la justice en vue de la sanctification, qui débouche sur la vie éternelle. Les deux sections B et B' se lisent donc aisément l'une avec l'autre et les transformations qui apparaissent en B' s'expliquent par l'orientation générale qui est donnée dans la pointe, au v. 19. Cette dernière insiste en effet tout particulièrement sur le comportement du croyant, qui doit mettre ses capacités au service de la justice, du fait même que celle-ci soit son nouveau « maître ». Lorsqu'il était esclave du péché, il œuvrait activement pour le péché, produisant l'impureté et l'iniquité ; étant esclave de la justice et de Dieu, il doit maintenant œuvrer tout autant en vue de la sanctification. La section A', on l'a vu, confirmait l'objectif que constitue la vie éternelle, ainsi que le rôle de Dieu dans l'expérience de conversion, puis la vie des croyants.

Une question demeure encore en suspens, celle de la signification de τύπος διδασκαλίας (v. 17). La lecture en vis-à-vis des sections B et B' ne nous apporte pas de grand éclaircissement pour résoudre cette interrogation, mais conforte tout de même la responsabilité de Dieu dans ce passage d'un maître à un autre. La lecture de A et A' nous permet quant à elle d'éclairer les formulations tautologiques du v. 16, et de mettre en relation étroite les termes « justice », « Christ Jésus », « *kurios* » (maître/Seigneur) et

« Dieu ». Il apparaît en effet que ces termes sont pratiquement équivalents lorsqu'il s'agit d'évoquer le « propriétaire » ou le maître du chrétien : si tout se rapporte finalement à Dieu, Christ est désigné comme « notre *kurios* », le maître direct du chrétien, et la justice représenterait le principe cardinal de l'être et de l'agir chrétiens.

Résumons les éléments qui peuvent nous aider à préciser l'interprétation de τύπος διδαχῆς :

1. les croyants ont été *livrés* au τύπος διδαχῆς;
2. le verbe παραδίδωμι implique un transfert d'esclave entre propriétaires²⁶⁰ ;
3. les croyants ont obéi au τύπος διδαχῆς;
4. l'obéissance au τύπος διδαχῆς provoque la libération du péché et le passage au service de la justice ;
5. le τύπος διδαχῆς, ainsi personnalisé, est tel le nouveau maître des croyants ;
6. Dieu est à l'origine de ce transfert²⁶¹ ;
7. Dieu est le bénéficiaire ultime du transfert ;
8. Christ est le nouveau *kurios* des chrétiens.

²⁶⁰ Cet élément nous oblige à rejeter les interprétations audacieuses que font Lattey, « A Note on Rom 6,17.18 », Burkitt, « On Romans 6,17-18 », Borse, « Abbild der Lehre (Rm 6,17) », ou encore Trimaille, « Encore le 'typos didachès' de Romains 6,17 », interprétations reposant sur la lecture de 17b avec 17a, comme témoignant de l'état antérieur du croyant. Le δε en 17b serait ainsi une simple copule, tandis que celui qui ouvre le v. 18 serait adversatif. Le τύπος διδαχῆς désignerait alors une conduite qui avait cours sous le règne du péché. Mais le verbe παραδίδωμι impliquant un transfert, un changement d'état, il faudrait, pour soutenir cette thèse, que les croyants aient été sous un autre régime que celui du péché. L'idée selon laquelle il pourrait s'agir de prosélytes passés sous l'autorité de la Loi juive (type d'enseignement) est également trop restrictif, car il faudrait supposer que *Romains* ne s'adresse qu'à ce public précis. On trouvera une réfutation rigoureuse des arguments avancés par les défenseurs de la thèse de l'« antériorité » de 17b chez Gagnon, « Heart of Wax and a Teaching that Stamps », p. 674s. Nous pourrions également relever la mention, en Rm 16,17-19, des mots « enseignement » (*didachè*) et « obéissance », ce qui conforte l'idée selon laquelle 6,17 ferait référence à une doctrine ou un enseignement chrétien, et non à un autre type d'enseignement, ou encore à une règle pré-chrétienne.

²⁶¹ Nous devons réfuter la remarque de Trimaille, « Encore le 'typos didachès' de Romains 6,17 », p. 272, qui considère que l'interprétation dominante de 6,17 « donne priorité à une initiative de l'homme dans le passage du péché à la grâce. [...] comme si une telle démarche de l'homme pécheur était parfaitement cohérente avec la pensée paulinienne, et comme si *obéir à une didachè* n'était pas dangereusement proche de *obéir à la Loi* ! ». Il n'y a ici nulle initiative de l'homme, mais bien une réponse : l'initiative vient de Dieu, le passage est assez clair sur ce point, et l'homme fut *livré* au τύπος διδαχῆς. La réponse que donna l'homme (obéissance sincère) à cette situation nouvelle peut en revanche être portée à son crédit, tout comme le fait de ne pas retomber dans l'état antérieur. C'est peut-être justement dans cet ajout si déroutant de *typos* qu'il faut voir la différence entre « l'enseignement » dont parle ici l'apôtre, et les autres formes de légalisme qu'il rejette par ailleurs.

Sans vouloir forcer l'interprétation de cette expression obscure, les éléments ci-dessus nous poussent incontestablement à faire le rapprochement entre ce τύπος διδασχῆς et le rôle de Christ. Mais nous obtenons un meilleur éclairage encore, en comparant ces éléments avec le contexte de 6,15-23. Ainsi :

1. Le passage précédent (6,2-14), qui est en relation étroite avec notre péricope, introduisait l'idée d'une destinée *avec Christ* et d'une vie *en Christ*, ce que reprend d'ailleurs le v. 23 : « le don gracieux de Dieu [c'est la] vie éternelle *en Christ Jésus* notre Seigneur ».
2. Un peu plus loin, Rm 8,2 évoquera une certaine « loi du souffle de vie [qui,] *en Christ Jésus* te libéra de la loi du péché et de la mort ». Nous avons là les mêmes éléments : une règle ou un modèle de conduite qui opère une libération de la domination du péché, et cela sous le signe du Christ.

Ces points de contact nous semblent assez sérieux pour ne pas être écartés trop rapidement, d'autant que *Christ est la seule proposition à pouvoir réunir en même temps la figure d'un maître (kurios, v. 23), avec les idées d'exemplarité et de modelage* dont rendrait compte le terme *typos*. Nous approuvons donc la position de Dunn, lorsqu'il écrit :

Paul probably also has a person in mind, namely, Christ himself, to whom they rendered obedience and to whom they were handed over. That is to say, Paul is probably still thinking here of Christ in Adamic terms with Christ as the archetypal new man, Christ as the pattern of obedience, particularly in the epochal event of his death (5,19; cf. Ph 2,8), but probably also in the character of his whole life as exemplified in such traditions of his sayings and deeds as were evidently passed on to every new church²⁶².

Quoi qu'il en soit de notre interprétation, le parallèle avec 8,2 nous apparaît particulièrement saisissant et digne de considération. Si nous n'avons pas fait d'erreur en

²⁶² *Romans 1-8*, p. 353-354. Gagnon, « Heart of Wax and a Teaching that Stamps », p. 675-677 a raison de contester les arguments avancés par Dunn pour supporter cette interprétation, notamment l'usage de *typos* en 5,14. Or, ce n'est pas sur les arguments de Dunn que nous formulons cette hypothèse, mais bien sur l'exploitation de la structure et son interprétation, ainsi que les liens qui existent entre notre péricope et le reste de Rm 6-8. Notre interprétation se rapproche donc un peu plus de celle de Wilckens, *Römer*, 2, p. 37, qui voit autant, dans le τύπος διδασχῆς, la référence à un contenu d'enseignement, qu'à Christ lui-même : « τύπος hier Urbild-Funktion hat, in das hinein die Christen verwandelt werden [...], sofern sie in ihn hinein getauft worden sind, so daß das Tauf-Credo, die christliche 'Lehre', seine urbildliche Wirklichkeit in der Person des Auferstandenen selbst hat. » Précisons tout de même que la référence à Christ demeure seconde, et qu'il n'est donc pas nécessaire de décréter, comme le fait Gagnon : « This is clearly a case of trying to pack too much meaning into a single word », p. 677. Accepter plusieurs « niveaux » de référents pour τύπος διδασχῆς ne nous semble pas plus étrange que de lire que nous sommes esclaves, tantôt de l'obéissance, tantôt de la justice, tantôt de Dieu, et que nous avons, en plus, un *kurios* nommé Christ !

comprenant le τύπος διδαχῆς comme le cadre ou le contexte qui détermine la réponse croyante et permet la libération du péché, alors nous estimons que, si la référence à Christ n'était pas première, il faudrait au moins voir se dessiner, derrière ce terme, les coordonnées de la vie chrétienne. Porter du fruit pour la sanctification, être en Christ, être conduit par l'Esprit, obéir à la loi du souffle de vie ou au τύπος διδαχῆς, toutes ces expressions nous semblent être des façons différentes mais équivalentes de désigner la vie chrétienne, en accord avec Christ, paradigme de la nouvelle existence et en accord avec la volonté de Dieu. Être livré au τύπος διδαχῆς et obtenir, grâce à lui, un affranchissement du pouvoir du péché peut être compris comme *la transformation qui s'opère chez le croyant, au contact de la communauté chrétienne à laquelle il s'identifie et dont le mode de vie exemplaire rejaillit sur sa conduite, au point de transformer son existence et sa compréhension de lui-même*. Un tel contact est naturellement placé sous le signe de la personne du Christ, car non seulement il a été rendu possible par l'action de Dieu en Christ Jésus, mais également parce que Christ est ce nouveau paradigme de l'existence chrétienne, auquel les croyants sont maintenant « livrés », comme des esclaves à leur nouveau maître.

Principaux effets de 6,15-23

La péricope s'ouvre donc sur une question rhétorique soulevant le problème du péché, maintenant que les croyants ne sont plus sous la Loi mais sous la grâce. Celle-ci reprenant la finale de 6,2-14, il paraît clair que les deux développements sont en lien étroit. Mais alors que 6,14 affirmait une émancipation définitive par rapport au péché, 6,15 semble effectuer un prudent retour en arrière, pour évaluer de nouveau les risques de pécher. La section 16-23 apporte ainsi une première réponse, concernant la condition du chrétien sous la grâce, tandis que 7,1-6 se tournera vers le deuxième volet de la question, avec le problème du rapport à la Loi.

Exploitant l'idée d'obéissance dont ont fait preuve les croyants, 6,16-23 compare la condition du chrétien à celle d'un esclave ; l'objectif principal de cette approche est de *convaincre les lecteurs qu'ils doivent mettre leurs capacités au service de la justice, en vue de la sanctification, avec autant d'ardeur qu'ils ont pu être des serviteurs zélés du péché*.

L'argumentation se déploie ainsi, des vv. 16c à 23, au rythme d'une succession de parallélismes antithétiques alternant des descriptions de l'état antérieur sous l'esclavage du péché, puis de l'état actuel sous l'esclavage de la justice et de Dieu. Cette structure est elle-même articulée de façon concentrique, autour d'une pointe émergente : tandis que le premier mouvement (16c-18) a pour principale fonction de démontrer la condition d'esclave du croyant, le deuxième (20-23) se concentre sur les conséquences et la finalité de l'agir humain. Enfin, la pointe (v. 19) combine ces deux étapes pour appeler les chrétiens à une sorte de « conversion » de leurs membres.

Le parallélisme antithétique produit un effet d'accumulation qui scande et rappelle, tout au long de la péricope, le contraste qui existe entre l'état antérieur et l'état présent. Cette technique, qui est à la limite de la lourdeur, vise manifestement à mettre en valeur la supériorité de l'état présent et à confirmer la validité de l'image utilisée (l'esclavage) pour parler de la condition chrétienne. Par ailleurs, la qualité de la structure argumentative, dont témoignent la récurrence des antithèses et leur exacte répartition concentrique, suggère un discours bien préparé, dans le but d'en améliorer la force persuasive. Notons qu'une certaine « violence » est faite au lecteur, qui demeure dans un état de tension, et ce, à cause de l'interpellation qui lui est adressée et de l'image saisissante, voire choquante, qui est utilisée (l'esclavage). Cette tension ne retombe qu'en toute fin de péricope, où la « vie éternelle » est annoncée en tant que finalité de la vie au service de Dieu et qualifiée de « don gracieux ».

Terminons en précisant le rôle de l'obéissance, qui focalise l'attention de nombreux auteurs. Ce motif, bien qu'il apparaisse dans l'introduction de la structure, ne joue pas de rôle macrostructurel. Limité au premier mouvement, il est notablement absent de la pointe et plusieurs autres motifs lui sont substitués jusqu'à la fin de la péricope. Nous en concluons qu'à l'instar du baptême en 6,2-14, qui permettait de décoder l'expérience chrétienne en termes de participation au destin de Christ, *l'obéissance est ici utilisée pour justifier le recours à l'imagerie de l'esclavage, qui va dominer tout le raisonnement*. Elle constitue donc un motif secondaire pour l'interprétation de 6.16-23 et doit être strictement distinguée de la thèse principale que transmet le discours et qui est de l'ordre de la réforme

du comportement. Ceci étant précisé, nous pouvons maintenant nous tourner vers les aspects identitaires et narratifs du discours.

2.2.3.2 *Les aspects identitaires et narratifs du discours*

Au cours de l'étude précédente, nous avons divisé notre présentation en nous inspirant des trois temps qui marquaient la progression de 6,1-14. Nous proposerons le même genre de découpage en ce qui concerne 6,15-23, car il nous semble également possible d'identifier ici trois « moments » autour desquels s'articule l'argumentation. Nous ne fonderons pas ce découpage sur les indices temporels qui suivent de près les parallélismes antithétiques détectés, mais aurons plutôt recours à une temporalité plus englobante, qui sous-tend le discours. La structure concentrique divise en effet la péricope en trois moments : 16c-18²⁶³ ; 19 ; 20-23. La section 16c-18 permet globalement de fonder le discours, en faisant appel à l'événement de conversion qui a marqué la vie de chacun des membres de la communauté chrétienne. Le v. 19 lance quant à lui un appel dans le présent de la vie de foi, tandis que la section 20-23 évoque les conséquences, à court et à long terme, du choix de comportement qui est fait par les chrétiens. C'est sur cette division que nous baserons notre exposé, en précisant que celle-ci ne découle ni de la grammaire, ni des indices temporels qui ponctuent l'argumentation, mais qu'elle nous est *suggérée par la structure argumentative*.

L'option de conversion

Que pourrait bien évoquer la section 16c-18, sinon le choix de conversion qui a jadis été fait par les chrétiens ? Nous n'avons pas besoin, pour soutenir cette hypothèse, de cerner avec exactitude la signification du difficile τύπος διδασχῆς. Sa connaissance n'est pas vitale, en effet, pour décoder le sens général des v. 17-18, qui font référence au transfert du croyant, de l'esclavage du péché, vers l'esclavage de la justice, et ce sous l'impulsion de Dieu. Ce transfert évoque sans l'ombre d'un doute le passage du croyant à la foi en Christ,

²⁶³ Le v. 16ab étant introductif, les éléments qu'il soulève concernent plusieurs sections, en particulier les deux premières.

en qui se trouve la libération du péché (6,23 ; 8,2). Précisons qu'il s'agit bien d'un choix : même si le texte accorde à Dieu une grande part de la responsabilité dans le changement de soumission, les croyants ont répondu à l'action divine en *obéissant sincèrement*, ce qui entérinait de fait leur passage sous le règne de Christ. Le v. 16 confirme, s'il en est besoin, le choix en question, puisqu'il fonde sa logique sur la part de responsabilité humaine dans l'acte de transfert : « vous vous présentez esclaves ».

Le choix dont il est question est donc un choix *qui a déjà été fait* et dont les conséquences ont déjà été appliquées aux croyants. Lorsque le texte rappelle ce choix à la mémoire des lecteurs, il leur rappelle la décision qu'ils ont prise pour eux-mêmes et qui les engage, à partir de cet instant, dans tout leur être. C'est donc une façon pour lui de leur rappeler *qui ils sont*, à cause de *ce qu'ils sont devenus*, à travers leur conversion à Christ. Mais le texte ne s'arrête pas là. Il va plus loin, se permettant de définir leur identité : ils sont des esclaves de la justice ! Nous avons là un type de raisonnement identique à celui de la section précédente : *alors qu'en 6,2-14, le baptême était interprété en termes de participation au destin de Christ, en 6,16-23, c'est tout l'événement de conversion qui est interprété à travers l'imagerie de l'esclavage*. Et encore une fois, quelle violence dans les images choisies ! Tantôt, le croyant passait par toutes les étapes de la mort de Christ, maintenant, il est littéralement son esclave !

Nous ne pouvons que constater la portée *pathétique* du texte, susceptible de provoquer encore une vive réaction émotionnelle chez le lecteur, peut-être dans le but de déclencher chez lui une réflexion en profondeur, sur le sens véritable de sa conversion, ainsi que les conséquences qui en découlent pour son identité actuelle. Ceci est d'autant plus manifeste, que 6,2-14 n'avait à aucun moment présenté le motif de l'esclavage sous un jour positif : celui-ci était uniquement utilisé pour désigner l'état antérieur, dominé par le péché. De fait, l'émancipation de l'esclavage du péché est qualifiée de libération : « ayant été libérés du péché » (v. 17). Mais cette libération ne conduit pas à l'état d'affranchi, puisque immédiatement, le croyant est de nouveau « asservi », cette fois à la justice. Ainsi, subitement, voici que ce motif prend une connotation « positive », étant associé au service de la justice et de Dieu, sous l'autorité de Christ. « Être en Christ », expression fondamentale en 6,2-14 et capitale pour la compréhension de l'être chrétien, devient ici

équivalente à « être esclave de Christ ». Le déplacement est si brutal et si inattendu, qu'on ne peut qu'être surpris par l'audace du discours. L'énonciateur en convient lui-même (v. 19), l'image est osée et il sent immédiatement la nécessité de justifier son choix, avant de lancer une première exhortation.

Le choix présent

La « faiblesse de la chair » des lecteurs force ainsi le texte à s'exprimer en des termes très « crus », en utilisant des images très dures. L'aveu du v. 19a confirme que le texte a pour but de provoquer un choc, peut-être pour « réveiller » les lecteurs, pour qu'ils prennent conscience de la réalité de leur condition. Quelle que soit la façon dont ils se perçoivent en tant que chrétiens, l'imagerie de l'esclavage doit leur permettre de comprendre qu'ils se trouvent dans un réel danger de se laisser aller à l'influence de la chair, ce qui, on le devine, les ferait retomber sous l'esclavage du péché, puisque c'est là toute la problématique de 6,15-7,6. Le texte les exhorte, en conséquence, à « mettre leurs membres » au service de la justice, de la même façon que, sous le péché, ils agissaient dans les intérêts de ce dernier. Or, la façon même dont est formulée l'« exigence morale » est très révélatrice par rapport au reste de l'argumentation.

Tout d'abord, c'est sur la base de ce qui précède qu'une réforme du comportement est exigée des lecteurs. Parce qu'ils n'ont pas seulement été « libérés du péché », mais aussi « rendus esclaves de la justice », alors il est tout simplement logique qu'ils oeuvrent au service de leur nouveau maître. On voit bien ici que l'interprétation qui vient d'être faite, en ce qui concerne la conversion des croyants, sert directement l'argumentation et permet d'en tirer des conséquences au niveau de la vie de foi. La stratégie discursive apparaît encore plus clairement, lorsqu'on place le v. 19 en regard du v. 13 qui, bien que construit sur le même modèle, ne contenait aucune référence à l'esclavage. Le v. 13, plutôt que de fonder ses exigences sur l'exemple d'un état antérieur, opposait simplement deux options : « ne présentez pas vos membres [...], mais présentez-vous vous-mêmes... ». Si les lecteurs acceptent l'interprétation qui leur est proposée, alors il n'est que naturel qu'ils se mettent « dans la peau » d'un esclave de Christ et agissent pour la justice, sous ce nouveau *kurios*. En somme, ce qui est ici demandé aux chrétiens, c'est de *rester dans la logique de leur*

conversion, de faire preuve d'un comportement qui soit en accord avec le reste de leur expérience de foi.

Ensuite, nous devons réaffirmer le caractère volontaire et personnel de la réforme demandée. Le propre d'un esclave n'est-il pas d'obéir sans possibilité de contestation ni de choix ? Si les chrétiens étaient effectivement les esclaves que le texte prétend, tout ce discours n'aurait tout simplement pas lieu d'être ! A quoi bon raisonner, expliquer et ordonner s'ils n'ont, de toute façon, nulle autre possibilité d'agir ? La rhétorique que déploie le texte est en elle-même la preuve que ces chrétiens ne sont nullement des esclaves et qu'il ne s'agit là que d'une imagerie utilisée à des fins de persuasion :

The intellect of the believers plays an important role in the ethical reality of religion. [...] Stylistically the pericope is a vivid discourse between Paul and the believers with admonitions [...] and arguments [...], to convince them of the logical necessity of manifesting their new life in doing what is right and rejecting wrong-doing. Their intellect is one of the faculties which they have to put at God's disposal²⁶⁴.

Ainsi, les exhortations et la comparaison audacieuse entre l'état actuel et l'état antérieur ne sont que des moyens rhétoriques pour toucher les lecteurs au plus profond de leur identité et leur révéler que leur condition actuelle de convertis, de suivants du Christ, nécessite une attention vigilante et des efforts constants, afin d'avoir un comportement irréprochable et ne pas risquer une rechute sous l'influence de la chair et du péché. Que veut dire être esclave de Christ, être esclave de la justice ? Cela signifie que *pour être en accord avec les exigences et la signification profonde de leur condition actuelle, ils doivent se considérer comme incapables d'agir autrement qu'en faveur de la justice*. C'est cela, être esclave ; c'est être inconditionnellement au service de son maître.

L'alternative eschatologique

Le choix de maître qui est fait par le croyant n'est pas sans conséquence, ainsi que le montrent les versets 20-23, qui opposent très nettement le résultat et les « bénéfices » des deux types de servitude auxquelles il est possible de se livrer. L'esclavage du péché produit ainsi des « fruits » dont le chrétien peut maintenant reconnaître le caractère « honteux » et

²⁶⁴ F.S. Malan, « Bound to Do Right », *Neot* 15 (1981), p. 136.

qui, de plus, mènent à la mort. Comment pourrait-il donc désirer retomber dans une telle condition, qu'il sait aujourd'hui être honteuse et sans issue ? Jouant une fois de plus sur le *pathos*, le texte présente, à l'encontre de cette condition dépassée, une autre perspective, celle d'un agir « en vue de la sanctification », qui mène à la vie éternelle. Autant les images décrivant l'état antérieur et ses fruits pouvaient susciter le dédain du lecteur, autant la perspective de la sanctification et de la vie éternelle doit éveiller son intérêt. L'agir humain et ses fruits immédiats ont donc des effets à plus long terme, en ce qui concerne l'avenir sotériologique, et le lecteur est ainsi mis devant une alternative très claire : la mort ou la vie éternelle.

Aucune autre « voie » n'est proposée par le texte, qui n'offre donc qu'une alternative très limitée et fait même apparaître l'impossibilité, pour le croyant, d'échapper à sa condition d'esclave, que ce soit sous l'un ou l'autre régime. On remarquera en effet le peu d'indices de spatialité qui jalonnent le texte. Les deux marqueurs les plus clairs se trouvent ainsi en 6,15 (ὑπὸ νόμον... ὑπὸ χάριν) et 6,23 (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), c'est-à-dire uniquement aux bornes de la péricope. Les seuls autres indices consistent, à notre sens, dans l'accumulation des prépositions εἰς, qui orientent constamment le choix et la vie des croyants, soit en direction de la justice, de la sanctification et de la vie, soit en direction de la mort. Aucun lieu, donc, dans cette structure argumentative, excepté le fait d'être *en Christ* et d'habiter la seule condition qui est présentée au lecteur, celle de l'esclavage. On notera, en revanche, deux trajectoires concurrentes, sur lesquelles le croyant peut orienter sa vie. La première fut abandonnée, *grâce à Dieu*, mais elle ne cesse d'exercer son attraction sur l'être humain, qui doit constamment surveiller s'il demeure bien aligné sur sa nouvelle trajectoire : celle-ci, débutée lors de sa conversion, doit le conduire à la vie éternelle. Notons, au passage, la lourdeur du parallélisme antithétique qui, par effet de redondance, insiste sur l'impossibilité d'échapper à l'un de ces destins : *aucun autre « lieu » n'est accessible à l'humain, que sa condition d'esclave ; s'il quitte un régime, c'est pour retomber sous l'autre.*

Étant donné le parallélisme qui existe avec les v. 17-18, nous ne sommes pas étonnés de retrouver en 20-22 le motif de la liberté, d'usage tout aussi paradoxal qu'en 17-18, puisque ici encore, la libération de la condition pécheresse est concomitante à un autre

asservissement. Mais on trouve également un usage négatif de la liberté, en ce qui concerne l'état antérieur : lorsqu'ils étaient sous le péché, en effet, ils étaient « libres vis-à-vis de la justice » (v. 20). Ce motif qui, à l'instar de l'esclavage, est tiré de la sphère sociale, fait donc ici référence à l'indépendance vis-à-vis des deux sphères de pouvoir qui peuvent avoir autorité sur l'humain : la justice et le péché. On notera bien que dans la section B', où la condition actuelle est décrite comme une servitude à « Dieu », le texte ne va pas jusqu'à prétendre que, dans l'état antérieur, l'humain était « libre » vis-à-vis de Dieu : il lui substitue plutôt le mot « justice ». Peut-être est-ce pour cela que la fin du péché est la mort : Dieu demeure le souverain incontesté qui juge de façon définitive le comportement humain.

Notons finalement que l'argumentation implique une possibilité de décision et d'action de la part des lecteurs, puisque le texte explique quelles sont les conséquences de leur conversion en termes identitaires, les exhortant à demeurer fidèles à la trajectoire que vient de prendre leur vie. Pour ce faire, le texte leur conseille fermement de se considérer comme des esclaves de la justice. Or, cette possibilité de décision pourrait bien être rendue possible par leur libération de l'esclavage du péché. Le texte étant très court, il ne précise pas exactement quelles étaient les possibilités de l'humain sous le péché, mais il est vraisemblable que l'humain ne pouvait effectuer alors le même genre de choix, étant donné qu'une initiative divine fut nécessaire pour permettre sa libération (v. 17-18). Une différence fondamentale existerait ainsi entre les deux états : alors que l'humain sous le péché était à la merci complète de ce maître, le service de Dieu lui laisse une capacité totale d'« autodétermination » : même s'il sait devoir œuvrer pour la justice, il demeure totalement « libre » de retomber sous l'influence du péché.

L'exploration des aspects identitaires de Rm 6,15-23 révèle donc que ces aspects sont particulièrement forts et présents dans notre péricope. Qui plus est, des liens importants apparaissent une nouvelle fois avec des éléments de narrativité qui ne sont pas sans rappeler ceux que nous venons d'observer en 6,2-14. Ces éléments nous semblent d'ailleurs, bien plus clairement que dans la péricope précédente, être en relation étroite avec l'architecture du texte. Nous avons vu en effet que la macrostructure de 6,15-23 consistait en un assemblage complexe de deux mouvements : un parallélisme antithétique récurrent et un concentricisme à quatre membres, faisant ressortir une pointe. Or, en plus des indices

spatiaux qui ont été signalés, exprimant un transfert d'autorité, nous remarquons que le parallélisme antithétique s'articule autour d'un contraste temporel de type antérieur-postérieur, dont l'objet principal est de révéler une opposition passé/présent, qui est la plus évidente aux v. 19-22. Le texte place alors les deux états dans un rapport herméneutique, où la description négative de l'état antérieur vient manifester le caractère positif de l'état postérieur, tout en lui fournissant une imagerie capable d'éclairer la situation des croyants au sein de cette nouvelle condition. Nous voyons donc, dans cette alternance qui offre un contraste de valeurs, d'espaces et de temps, que *la compréhension de l'identité chrétienne émerge non seulement de la description d'une condition passée, que le texte présente comme un état dont le croyant a été libéré, mais aussi de sa comparaison systématique avec la condition actuelle des chrétiens, en établissant entre elles un jeu de correspondances métaphoriques.*

La disposition concentrique, quant à elle, déploie une deuxième articulation temporelle, mise en évidence par le changement de perspective qui a lieu autour de la pointe (v. 19). Si le premier mouvement de la structure laisse une place plus grande au rappel du processus de conversion qu'ont vécu les croyants, le second mouvement modifie largement la perspective pour considérer les implications de la décision passée et du comportement présent sur l'avenir sotériologique de ces derniers. Ainsi, d'une part, *la condition et le comportement actuels des chrétiens découlent directement de leur décision passée*, de telle sorte que leur attitude se doit de demeurer conforme à la « règle d'enseignement », c'est-à-dire à l'état d'esprit qui guida leur conversion. Ce qui leur est demandé en 6,15-23, c'est donc, en quelque sorte, de demeurer fidèles à la logique de leur conversion et cela nécessite de leur rappeler ce qu'ils ont vécu, et termes de vie passée et du choix qu'ils ont fait.

D'autre part, il est apparaît clair, d'après l'argumentation, que *le comportement actuel des croyants n'est pas sans conséquence sur leur avenir sotériologique*. Si leur attitude témoigne de leur fidélité à Dieu et à la justice, la vie éternelle leur est promise comme aboutissement de leur vie de foi. Si, en revanche, ils retombent sous l'influence du péché, alors, tout comme avant, la seule perspective qui s'offre à eux est la mort. *Les coordonnées de l'identité chrétienne dépendent donc, ainsi que nous l'avons vu en 6,1-14, du rappel d'événements passés tirés de l'expérience de conversion des croyants et de l'annonce d'un*

événement futur, qui concerne ici le jugement eschatologique porté sur leur comportement. Des rapports très nets apparaissent donc en Rm 6,15-23, entre les aspects identitaires et narratifs du discours. Une nouvelle fois, le texte ne choisit pas d'en appeler à une règle ou à une description préétablie de ce que doit être l'identité chrétienne. Ceci est d'autant plus remarquable que nous avons en ce passage une référence explicite à un « type d'enseignement », que le texte laisse pourtant de côté, sans jamais en préciser les modalités, préférant situer l'être chrétien *au cœur de son récit de vie* et d'en appeler, pour exiger une réforme de son comportement, à un horizon eschatologique, en direction duquel le croyant doit orienter toute son existence.

Les aspects identitaires et narratifs de Rm 6,15-23 : essai de synthèse

Comme 6,1-14, Rm 6,15-23 est caractérisé par un large recours à une imagerie violente, susceptible de provoquer un choc émotionnel chez le lecteur, afin qu'il se questionne en profondeur sur la réalité de son identité, en tant que « disciple » de Christ. Le texte, fondant son argumentation sur l'obéissance dont ont fait preuve les croyants au moment de leur conversion pour reconnaître Christ comme leur *kurios*, interprète cet événement comme le passage sous l'autorité d'un nouveau maître, ainsi que cela se ferait pour un esclave. Leur soumission à Christ initie alors une trajectoire de vie, à laquelle ils doivent demeurer fidèles, en se comportant tels des esclaves de la justice, s'ils ne veulent pas retomber sous l'influence de la chair et du péché. Cette trajectoire permet d'œuvrer en vue de la sanctification, qui aboutit à la vie éternelle. Le choix d'une autre voie signifierait assurément un retour sous la domination du péché, qui conduit à la mort.

L'alternative fournie aux chrétiens est donc présentée avec un mélange de violence, de rigueur et de sévérité dans le propos, mais avec, en perspective, une « récompense » suprême, que constitue la vie éternelle, ce don gracieux dont certains effets sont déjà anticipés dans le fait de *vivre maintenant en Christ Jésus*. Ce n'est pourtant pas une théorie de la rétribution que nous présente le texte et cette distinction doit être soulignée. Il ne s'agit pas, en effet, de récompenser le croyant à la hauteur de son dévouement, mais bien de lui permettre « gracieusement » d'être libéré du péché, afin d'entrer dans un nouvel état, à partir duquel il saura faire un choix. S'il décide de maintenir le « cap » de son existence

dans le sillage de cet état de « grâce » (6,15), alors la perspective de la vie éternelle s'offre à lui ; si, au contraire, il renonce à cet état, en succombant aux pulsions de la chair et du péché, alors l'alternative est claire : il s'oriente vers la mort. On peut également dire, pour reprendre les termes de Reed, que si la vie éternelle constitue le don gracieux de Dieu, celle-ci doit être précédée d'une vie dédiée à la justice : « For Paul the basis of eternal life is faith. But he implies by using the imperative in v. 22 that righteous behavior, which ultimately results in complete holiness, also precedes eternal life²⁶⁵. »

Cette fois-ci, peut-être plus qu'en 6,1-14, il est manifeste que le texte vise à redéfinir l'identité des chrétiens, sur la base de leur expérience de conversion, en la réinterprétant selon les catégories de l'esclavage et de la liberté. Ceci est mis en évidence par les « excuses » qui leur sont adressées au v. 19a et qui témoignent d'un choix rhétorique : l'imagerie de l'esclavage n'a rien d'un savoir commun que l'énonciateur partagerait avec ses énonciataires, elle est exploitée pour persuader ces derniers de réformer leur existence. Ainsi, la vie *en Christ*, sous la grâce, n'est nullement occasion de pécher ; bien au contraire, ils doivent se détourner définitivement de cette voie en restant en accord avec la trajectoire de vie qui est actuellement la leur et qui, grâce à Dieu, a trouvé sa première impulsion dans leur reconnaissance de Christ comme *kurios*. Le texte fonde ainsi une nouvelle fois son raisonnement sur l'expérience de foi passée des lecteurs, qu'il réinterprète en vue de définir les coordonnées de leur vie présente sous le signe de Christ, coordonnées qui sont également conditionnées par une perspective eschatologique.

Ceci témoigne une nouvelle fois du rapport étroit qui unit identité et narrativité au sein du texte. L'identité chrétienne, comme nous le voyons, ne semble se comprendre que dans l'articulation qui naît entre les événements de conversion et l'annonce de certains accomplissements eschatologiques, exprimés en termes de vie et de mort, ceux-ci ayant un impact direct sur la définition et le comportement de l'être chrétien actuel. On notera tout particulièrement, en ce qui concerne 6,15-23, le jeu de métaphores qui marque la comparaison entre les deux états expérimentés par le chrétien et la stricte opposition dans laquelle ces deux états sont présentés. Signalons enfin que la description de l'être chrétien que nous avons en 6,1-14 reposait largement sur l'idée de participation sotériologique au

²⁶⁵ Reed, « Indicative and Imperative in Rm 6,21-22 », p. 256.

destin de Christ, avant d'en appeler à une attitude (6,11-14) qui témoigne de la proximité ainsi établie entre Christ et les croyants. La présente péricope, quant à elle, se consacre presque exclusivement à la question du comportement du croyant en tant que renoncement à un mode de vie passé et service pour Dieu. Le rejet à la toute fin de la péricope de l'expression « en Christ Jésus », dont le rôle était pourtant capital en 6,1-14, illustre bien ce changement de perspective, au sein duquel *le fait d'être « en Christ » ou non constitue tout l'enjeu d'une bonne compréhension de ce qui constitue l'identité et le comportement chrétiens.*

2.2.3.3 Conclusion

La structure singulière et remarquablement construite que nous avons identifiée révèle une précaution particulière dans la préparation et la présentation de l'argumentation, ainsi qu'une nette insistance sur l'opposition des destinées qui s'offrent au croyant. Ceci nous semble trahir un souci de clarté et de persuasion, dont l'objectif est de faire ressortir la thèse du discours, qui traite de la nécessité de se comporter tels des esclaves de la justice. Un tel comportement traduit le désir de demeurer fidèle au geste de conversion à Christ que l'on a posé, afin de ne pas retomber sous l'influence du péché. L'identification du v. 19 en tant que pointe de la structure concentrique nous a permis de circonscrire cette thèse et de traiter à sa juste valeur l'importance du motif de l'obéissance qui, comme le baptême en 6,2-14, offre au texte une base interprétative, sans toutefois constituer la thématique principale de l'argumentation. D'autres points de contact apparaissent entre 6,2-14 et 6,16-23, aux niveaux rhétorique, identitaire et narratif. C'est notamment le cas en ce qui concerne le recours au *pathos*, la centralité de Christ (désigné ni plus ni moins comme le *maître* des chrétiens), ou encore la localisation du discours au carrefour de l'expérience des énonciateurs et de l'horizon eschatologique de la foi, en vue de l'alignement de leur comportement sur une juste compréhension de leur identité chrétienne.

Mais certaines distinctions apparaissent aussi, qu'il est utile de rappeler. Nous avons vu, en effet, que la reprise au v. 15 de la possibilité de pécher était surprenante, puisque celle-ci venait d'être niée au v. 14. Il est donc probable qu'un nouveau développement sur ce sujet a été jugé nécessaire, ce qui nous indique que cette possibilité est considérée par le texte

comme bien réelle. Nous estimons, de plus, que la « clarification » apportée par 6,16-23 est directement liée au problème de logique que nous avons détecté aux v. 9-10. En présentant la mort comme la conséquence de la domination du péché, la question de la survie eschatologique du croyant n'est elle-même plus uniquement dépendante de la foi ou de la conversion du croyant, mais également de la traduction de cette foi et de cette conversion en des gestes concrets, témoignant de la fidélité du croyant envers Christ. C'est donc toute la question d'une éthique chrétienne que l'on voit surgir ici.

Or, vu les liens qui existent entre 6,12-14 et 6,9-11, ainsi qu'entre 6,19 et 6,13, nous pouvons sans trop de risques proposer une hypothèse : *6,16-23 aurait pour fonction de développer de façon plus explicite ce qui est rapidement affirmé en 6,12-14, en particulier le v. 13.* Ajoutons que les précisions que tente d'apporter notre péricope sont rendues nécessaires, comme l'étaient les v. 12-14, par les thèses de 6,7-8, qui annoncent une émancipation vis-à-vis du péché, mais surtout, une vie *avec Christ*, sur la base de la mort avec Christ, qui est au cœur de l'interprétation proposée par le texte. La « certitude » qui pouvait transparaître dans le v. 8 méritait ainsi d'être relativisée, afin de ne pas donner un faux sentiment d'assurance et de sécurité aux convertis. C'est justement ce qu'accomplit 6,16-23, en rendant la vie eschatologique *conditionnelle* au comportement du chrétien, comportement qui doit constamment demeurer fidèle à la signification profonde de la vie *en Christ*. De *paradigme*, comme nous l'avions désigné en 6,2-14, ce dernier devient ici *kurios* du chrétien, exigeant de ses « esclaves » une vie de foi exemplaire, au service de la justice. Nous comprenons mieux maintenant pourquoi la question de la Loi, qui semblait devoir être abordée après le v. 14, est repoussée en 7,1 et pourquoi la question du péché sous la grâce occupe encore un long développement, malgré l'argument de la mort au péché que soutenait la section 6,2-14. Passons donc à la péricope suivante, qui devrait nous préciser les raisons pour lesquelles il est inacceptable de pécher, même si le croyant n'est plus sous la Loi.

2.3 ETUDE DE ROMAINS 7,1-6

2.3.1 Traduction

Rm 7,1-6 ne présentant pas de difficulté majeure, nous adoptons le texte établi par N-A⁽²⁷⁾ :

(7,1) Ou ignorez-vous, frères – car je parle à ceux connaissant [la] Loi – que la Loi domine la personne humaine aussi longtemps qu'elle vit ? (2) Car la femme sous l'autorité d'un mari est liée par la Loi à un homme vivant ; mais si l'homme meurt, elle est dégagée²⁶⁶ de la loi de l'homme. (3) Ainsi donc, elle sera appelée adultère si, du vivant de l'homme, elle devient à un autre homme ; mais si l'homme meurt, elle est libre à l'égard de la Loi, afin²⁶⁷ qu'elle ne soit pas adultère en devenant à un autre homme. (4) De sorte, mes frères, vous aussi vous fûtes mis à mort en ce qui concerne la Loi²⁶⁸ à travers le corps du Christ, en vue que vous deveniez à un autre, le réveillé des morts, afin que nous portions du fruit pour Dieu. (5) Car quand nous étions dans la chair, les passions des péchés, celles qui sont à travers la Loi, oeuvraient en nos membres, en vue de porter du fruit pour la mort. (6) Or, à présent, nous fûmes dégagés de la Loi en mourant [à ce²⁶⁹] en quoi nous étions emprisonnés, en sorte²⁷⁰ que nous servions dans une nouveauté de souffle²⁷¹, et non [dans] une vieillerie de lettre.

Nous n'avons, pour Rm 7,1-6, que peu d'éléments à préciser en ce qui concerne nos choix de traduction. Nous devons néanmoins prendre quelques lignes pour expliquer le sens du mot ὑπανδρος. Selon BGD, le terme ὑπανδρος signifierait « under the power of or subject to a man », tandis que ὑπανδρος γυνή désignerait simplement la femme mariée ; Earnshaw, de son côté²⁷², nous met en garde contre une certaine tendance à décomposer le mot ὑπανδρος sous la forme « ὑπό- ἀνδρός », ce qui constitue une solution facile pour voir, dans la figure du mari, une métaphore de la loi mosaïque. Il objecte ainsi qu'il serait

²⁶⁶ Nous avons choisi ce terme qui s'écarte un peu des traductions généralement utilisées pour καταργέω, mais qui permet de rendre compte de l'aspect juridique du contexte. *Relever* serait également possible pour exprimer la libération de l'obligation.

²⁶⁷ Plutôt qu'une consécutive, la proximité avec la construction du v. 4 nous incite à voir ici un sens final.

²⁶⁸ Il s'agit d'un datif de relation, ainsi qu'au v. 6, selon la thèse de C.F.D. Moule, « Death 'to Sin', 'to Law' and 'to the World' : A Note on Certain Datives », dans A. Descamps et A. de Halleux, dir., *Mélanges bibliques (FS B. Rigaux)*, Duculot, Gembloux, 1970, p. 367-375.

²⁶⁹ La formulation elliptique nécessite de sous-entendre τοῦτο.

²⁷⁰ La construction ὥστε + inf. est généralement associée à une consécutive, mais étant donné la formulation des v. 4-5 que reprend le v. 6, il nous semble préférable d'y voir une finale.

²⁷¹ En ce qui concerne la traduction de πνεύμα par « souffle », voir la discussion autour de Rm 8,2, p. 218.

²⁷² J.D. Earnshaw, « Reconsidering Paul's Marriage Analogy in Romans 7,1-4 », *NTS* 40 (1994), p. 73s.

naïf de se baser uniquement sur la racine des mots pour en reconstituer le sens ; de son point de vue, ce mot n'aurait d'autre objet, ici, que de signaler le statut matrimonial de la femme²⁷³. Malgré les arguments de Earnshaw, nous répugnons à traduire ὑπανδρος simplement par « mariée ». Nous estimons en effet qu'il existe une forte idée de pouvoir en 7,1-6, dans laquelle le mot ὑπανδρος, compris comme « sous l'autorité du mari », trouve tout son sens²⁷⁴. Cette affirmation sera d'ailleurs vérifiée au cours de notre analyse.

2.3.2 Analyse et structure

Notre analyse de Rm 7,1-6 s'inspirera, elle aussi, d'une publication²⁷⁵, dont nous reprendrons plusieurs éléments, notamment la description de la structure et l'interprétation de l'analogie que présente la péricope. Ce dernier point est source de nombreuses discussions : l'analogie semblant de prime abord bancale, l'identification des éléments qui la composent est loin de faire l'unanimité. Une certaine tendance est d'ailleurs répandue, qui consiste à laisser de côté cette analogie, afin de s'en tenir à un sens général. Mais commençons tout d'abord par identifier les répétitions verbales.

2.3.2.1 Identification des principales répétitions verbales

La récurrence la plus fréquente est celle du mot νόμος qui apparaît huit fois dans ces six versets, mais un autre terme, ἀνὴρ, peut être considéré comme aussi récurrent, puisque si

²⁷³ Earnshaw, « Reconsidering... », p. 74-78. Signalons aussi le travail de L.S. Rehmann, « The Doorway into Freedom : The Case of the Suspected Wife in Romans 7,1-6 », *JSNT* 79 (2000), p. 91-104, qui n'apporte pas d'éclairage plus satisfaisant sur le terme ὑπανδρος. Malgré la précision et la légitimité de son travail, sa démonstration nous semble en décalage par rapport à Rm 7,1-6 : l'accent mis sur les termes μοιχαλῖς et ὑπανδρος la pousse à faire abstraction du reste de la péricope, ainsi que du contexte plus large de Rm 6.

²⁷⁴ Deux études récentes confirment l'idée de pouvoir qui se dégage de l'analogie : « Marriage linguistically does not simply imply ownership of a wife by her husband, it legally enforces it. Paul, by using marriage as the subject of this analogy, makes his point regarding the law using an example that reinscribes gender hierarchy in the community », P. Thimmes, « 'She Will be Called an Adulteress...' : Marriage and Adultery Analogies in Romans 7,1-4 », dans S.E. McGinn, dir., *Celebrating Romans : Template for Pauline Theology. Essays in Honor of Robert Jewett*, Grand Rapids, Eerdmans, 2004, p. 201. Aussi P. Spitaler, « Analogical Reasoning in Romans 7,2-4 : A Woman and the Believers in Rome », *JBL* 125 (2006), p. 715-747.

²⁷⁵ « Loi, chair et libération : une solution structurelle au problème de Rm 7,1-6 », *Theorofum* 36 (2005), p. 155-173.

l'on compte sa présence dans le mot ὑπανδρος, il apparaît lui aussi huit fois en 7,1-6²⁷⁶, mais seulement dans les versets 2 et 3, tandis que νόμος apparaît au moins une fois dans chacun des versets 1 à 6. Ces récurrences sont de loin les plus importantes, puisque aucun autre terme ne revient plus de trois fois. Au nombre de trois, nous avons ainsi les verbes ζάω²⁷⁷, aux vv. 1.2.3, ἀποθνήσκω²⁷⁸, aux vv. 2.3.6 et l'expression γίνομαι [...] ἐτέρω, aux vv. 3(2x) et 4. Au nombre des occurrences doubles, nous trouvons μοιχαλῖς (v. 3), ἀδελφοί (vv. 1.4), καρποφορέω (vv. 4.5), et καταργέω (vv. 2.6). Nous voyons qu'une nouvelle fois, l'opposition mort/vie est bien attestée dans cette péricope, comme elle l'était en 6,1-14 et même en 6,15-23, où il s'agissait plutôt de la vie éternelle. Cette fois, la vie et la mort semblent mises en relation avec la Loi, le vocabulaire du péché disparaissant pratiquement de la péricope (une seule occurrence au v. 5). Si l'on a noté la forte présence du mot ἀνὴρ, on s'étonnera néanmoins de l'absence de sa « contrepartie », γυνή, qui n'est citée qu'une seule fois. La *femme* demeure pourtant sous-entendue comme sujet de plusieurs verbes aux v. 2-3, ainsi qu'au travers du pronom αὐτή au v. 3b. Passons maintenant à l'identification de la structure.

2.3.2.2 Structuration de Rm 7,1-6

La question rhétorique ἦ ἀγνοεῖτε marque une nouvelle étape dans l'argumentation, qui s'adresse maintenant directement aux lecteurs, en les désignant comme des « frères ». Nous avons ici la deuxième partie de la réponse au v. 15, qui mettait en relation le péché, la Loi et la grâce. La section 6,15-23 vient ainsi de traiter de la possibilité de pécher sous la grâce, mais n'a encore nullement abordé les rapports entre le péché et la Loi. Le mot νόμος apparaissant ici pour la première fois depuis 6.15, on imagine aisément que notre péricope va maintenant combler cette lacune. Le v. 7.7, avec une autre question rhétorique : Τί οὖν ἐροῦμεν, suggère le passage à une étape ultérieure du raisonnement, ce qui nous permet d'identifier 7,1-6 comme une péricope distincte. Cette hypothèse, basée sur des éléments de diatribe, est confirmée par plusieurs indices d'inclusion entre les vv. 1 et 6.

²⁷⁶ Νόμος : 7.1(2x).2(2x).3.4.5.6. Ανὴρ : 7.2(4x).3(4x).

²⁷⁷ On notera également le verbe ἐγείρω, au v. 5.

²⁷⁸ Dans le même registre, nous avons le verbe θανατώω, au v. 5, et le nom θάνατος, au v. 5.

On remarque ainsi que notre péricope présente une répétition verbale à travers le terme νόμος aux vv. 1 et 6, mais ceci n'est pas une inclusion significative, car ce mot est présent tout au long de Rm 7. L'opposition thématique entre la *vie* et la *mort* est nettement plus intéressante, car elle souligne le thème central des v. 1-6, tout en révélant la spécificité de ces derniers par rapport à leur contexte immédiat, Rm 6,15-23 et 7,7-25, qui en font un traitement différent. Les v. 2-5 reprennent en effet cette antithèse en alternant les deux idées, tandis qu'une deuxième antithèse, κυριεύειν et δουλεύειν, qui évoque l'esclavage – thématique absente des v. 2-5 – vient souligner la proximité des vv. 1 et 6. Nous avons donc au moins deux indices significatifs soulignant la cohérence de 7,1-6.

Signalons que la structure générale de Rm 7,1-6 semble, à première vue, assez simple à déterminer. Le v. 1 adresse aux Romains (sous forme de question rhétorique) le principe suivant, que l'on peut qualifier d'herméneutique : « la Loi domine la personne humaine aussi longtemps qu'elle vit ». Il constitue l'introduction de la péricope, dont le principe énoncé est ensuite repris par les v. 2-5 : d'abord dans une illustration (2-3), puis dans son application à la situation des chrétiens (4-5)²⁷⁹. Le v. 6, quant à lui, vient conclure le développement au moyen d'une synthèse. L'identification des symétries verbales devrait nous permettre de préciser cette hypothèse, largement partagée par la recherche.

Identification des correspondances macrostructurelles

Il est aisé de constater la récurrence du couple mort-vie, sur l'ensemble de 7,1-6, articulé de façon antithétique. La mort caractérise ainsi les vv. 2b.3b.4 et la vie, les vv. 2a.3a.5²⁸⁰. Le v. 5, qui contient le mot θάνατος, devrait, à première vue, être classé avec l'idée de mort.

²⁷⁹ La césure entre les deux sections (2-3 et 4-5) est soulignée par un brusque changement de sujet (le texte s'adresse soudain directement aux « frères ») et de vocabulaire, même en ce qui concerne le sème de la mort, puisqu'au lieu de reprendre le verbe ἀποθνήσκω des v. 2-3, θανατώω est choisi au v. 4 ; ceci ne nous semble pas innocent, car le premier reviendra au v. 6. Wilckens, *Römer*, 2, p. 63 reconnaît une structure en deux mouvements, mais considère plutôt les vv. 1 et 4 comme introduisant deux unités 1-3 et 4-6, les v. 2 et 5 débutant chacune par un γάρ explicatif. Rolland, *À l'écoute de l'épître aux Romains*, p. 78-79 identifie deux mouvements : 1-3 et 4-6 ; Lamarche et Le Dû, *Épître aux Romains V-VIII*, p. 46 voient quant à eux une division en trois temps : énonciation d'un principe au v. 1 ; la comparaison du mariage aux v. 2-3 ; l'application aux v. 4-6.

²⁸⁰ Nous devons signaler une « coquille » dans la rédaction de notre article, où nous avons écrit, p. 162 : « 2-5 reprend ainsi cette antithèse en alternant les deux idées : mort, vv. 2a.3a.4 ; vie, vv. 2b.3b » (nous soulignons l'inversion commise). La suite de la démonstration n'en est pas affectée.

Il ne doit pourtant pas être mis sur le même plan, puisque θάνατος représente ici une « puissance », une sphère d'influence, tandis que les autres occurrences renvoient plutôt aux coordonnées de la condition humaine²⁸¹. Nous devons ainsi placer le v. 5 du côté de la vie, car la formule « quand nous étions dans la chair » désigne de toute évidence la situation passée du croyant, lorsqu'il vivait sous le péché, avant qu'il ne soit « mis-à-mort [...] à travers le corps du Christ » (v. 4). Nous reviendrons de toute façon sur le rôle du v. 5, lorsque nous aborderons les aspects temporels de la péricope en fin d'analyse. D'ores et déjà, il pourrait se dessiner une succession d'antithèses, comme nous en avons en 6,16-23, si les v. 4-5 ne venaient pas inverser l'ordonnement initié aux v. 2-3.

Ces observations générales peuvent être complétées par une analyse plus fine ; nous remarquons en effet que les v. 2-3 sont très nettement caractérisés par la répétition du mot ἀνὴρ, qui n'apparaît nulle part en 7,1.4-6. Cette répétition en cache une autre : bien que citée une seule fois, γυνή, sujet de l'illustration, demeure présente dans le pronom αὐτή (v. 3b) et le sujet de plusieurs verbes. De leur côté, les v. 4-5 se distinguent du reste de la péricope par la présence du verbe καρποφορέω. Tout ceci vient renforcer l'hypothèse de départ, établie sur la présence d'un exemple à caractère analogique aux v. 2-3. Nous pouvons dès maintenant annoncer que les sections 2-3 et 4-5 sont unies au moyen d'un « mot crochet » : l'expression γίνομαι [...] ἑτέρω, ce que justifiera bientôt l'étude microstructurelle, qui traitera des autres occurrences de cette expression au v. 3.

Identification des unités microstructurelles

On remarque assez rapidement certaines correspondances flagrantes au niveau microstructurel, notamment aux v. 2-3. La plus frappante est sans conteste μοιχαλὶς... γένηται ἀνδρὶ ἑτέρω (v. 3a), qui trouve écho dans la deuxième partie du verset : μοιχαλίδα γενομένην ἀνδρὶ ἑτέρω. Le verset 3 a visiblement une très forte cohérence interne, ce que confirment les contrastes ζῶντος τοῦ ἀνδρός / ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ ; ἄρα οὖν / ἐὰν δε et μοιχαλὶς χρηματίσει / τοῦ μὴ εἶναι αὐτὴν μοιχαλίδα. Ceux-ci

²⁸¹ Soulignons l'usage spécifique de ce substantif, à la place de verbes dans toutes les autres occurrences.

nous indiquent clairement que nous avons là un parallélisme antithétique. Schématisons comme suit les correspondances²⁸² :

^{3a} ἄρα οὖν ζῶντος τοῦ ἀνδρός	μοιχαλὶς χρηματίσει ἐὰν γένηται ἀνδρὶ ἑτέρῳ·
^{3b} ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, ἐλευθέρᾳ ἐστὶν ἀπὸ τοῦ νόμου,	τοῦ μὴ εἶναι αὐτὴν μοιχαλίδα γενομένην ἀνδρὶ ἑτέρῳ.

On constate le même genre de correspondance au v. 2, puisque l'on retrouve τῷ ζῶντι ἀνδρὶ en opposition à ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, mais aussi le contraste δέδεται / κατήργηται en rapport avec le mot νόμος. Une dernière correspondance, entre ὑπανδρός et τοῦ ἀνδρός, vient compléter le rapprochement. Nous avons ainsi un deuxième parallélisme antithétique :

^{2a} ἡ γὰρ ὑπανδρός γυνὴ	τῷ ζῶντι ἀνδρὶ	δέδεται νόμῳ·
^{2b}	ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ,	κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός

La dernière microstructure, détectée au moyen des jeux de correspondances, se situe au niveau des v. 4-5. Il s'agit là de deux longues phrases, assez proches syntaxiquement, dans lesquelles on ne trouve que trois indices de parallélisme : 1) le verbe καρποφορέω dans des propositions finales ; 2) la construction διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ / διὰ τοῦ νόμου ; 3) le but ou destinataire du « fruit » que l'on porte : τῷ θεῷ / τῷ θανάτῳ. Les deux derniers éléments pointent assurément vers un autre parallélisme antithétique :

⁴ ὥστε, ἀδελφοί μου, καὶ ὑμεῖς ἐθανατωθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι, ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ.
⁵ ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκί, τὰ παθήματα τῶν ἀμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνεργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ

²⁸² Ainsi que précédemment, les caractères italiques soulignent toujours un parallélisme antithétique, tandis que les caractères gras soulignent les répétitions verbales.

Les versets 1 et 6 sont les seuls à n'avoir aucune correspondance interne. Mais à côté de termes spécifiques à chacun de ces versets (κυριεύει, άνθρωπου, πνεύματος, γράμματος, etc.), on y retrouve certains mots ou certains thèmes centraux des v. 2-5, comme : « loi », « vie/mort », l'autorité, etc. On notera tout particulièrement la reprise au v. 6 des mots κατηργήθημεν (cf. v. 2) et ἀποθάνοντες (cf. v. 2-3). Tout ceci semble confirmer que les vv. 1 et 6 forment l'introduction et la conclusion de Rm 7,1-6.

Si nous passons au niveau supérieur de structuration, nous constatons qu'il existe une relation entre les vv. 2 et 3. D'une part, 2a et 3a font tous deux référence à un *homme vivant* (τῷ ζῶντι ἀνδρὶ / ζῶντος τοῦ ἀνδρός), d'autre part, 2b et 3b contiennent exactement la même formulation : ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, ce qui constitue un lien très fort. Un argument supplémentaire nous est donné par la construction : verbe « d'indépendance » + ἀπὸ τοῦ νόμου. Nous avons donc un parallélisme très net entre les vv. 2 et 3, composés chacun de *deux sous-sections antithétiques qui se répondent mutuellement* :

A1	^{2a} ἡ γὰρ ὑπανδρος γυνὴ τῷ ζῶντι ἀνδρὶ δέδεται νόμῳ·
A2	^{2b} ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός.
A1'	^{3a} ἄρα οὖν ζῶντος τοῦ ἀνδρός μοιχαλῖς χρηματίζει ἐὰν γένηται ἀνδρὶ ἑτέρῳ·
A2'	^{3b} ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, ἐλευθέρῃ ἐστὶν ἀπὸ τοῦ νόμου, τοῦ μὴ εἶναι αὐτὴν μοιχαλίδα γενομένην ἀνδρὶ ἑτέρῳ.

Ceci conclut l'exploitation des correspondances verbales et thématiques, mais il nous reste à dire un mot de l'aspect temporel qui caractérise Rm 7,1-6. Cette étape supplémentaire nous permettra de préciser certaines relations entre les sections identifiées, en vue de présenter la structure définitive. Notons bien que ces observations ne viennent pas faire entorse à notre méthodologie structurale, car les liens dont nous traiterons ont déjà été mis en évidence par ce qui précède. Ces précisions permettront néanmoins au lecteur d'avoir une meilleure appréciation de la façon dont s'articule la péricope et elles nous seront fort utiles pour développer notre volet herméneutique.

Exploitation des indices temporels

On constate d'emblée le caractère intemporel du v. 1, qui énonce une « vérité » censée être comprise par les auditeurs « qui connaissent la Loi ». On y détecterait tout au plus une durée, dans l'allusion au « temps » que vit la « personne humaine », mais cela n'est pas significatif pour la suite de notre analyse. Le v. 2, en revanche, introduit clairement un aspect temporel entre ses deux membres, puisque 2a présente une situation qui est modifiée, par la mort de l'homme, au profit d'une nouvelle (2b). Le v. 3 reprend le même schéma : une situation antérieure (3a) et une situation postérieure (3b) ; l'événement « mort de l'homme » apporte ainsi une situation nouvelle à la femme vis-à-vis de « la Loi », ce qui a certaines conséquences par rapport à son comportement. Les vv. 2a et 3a, ainsi que 2b et 3b sont en outre parallèles et basés sur la même situation. Nous pouvons donc facilement rapprocher leur temporalité, c'est pourquoi nous appellerons « temps 1 » (T1) celui qui recouvre 2a et 3a, « temps 2 » (T2) celui qui recouvre 2b et 3b.

Comme nous l'avons rapidement annoncé, le v. 4 ne poursuit pas l'alternance temporelle T1/T2 des v. 2-3 : plutôt que de revenir au T1, il prolonge au contraire la temporalité du v. 3b, mais en se tournant cette fois vers la situation du chrétien (on y mentionne en effet la « mort » des chrétiens, à travers le corps du Christ). Nous sommes donc confrontés à une inversion temporelle, puisque le T1 est rejeté au verset suivant, la formule « quand nous étions dans la chair » (v. 5) décrivant la situation qui prévalait *avant* l'événement-mort par le corps du Christ. Si nous avons bien là une analogie, comme le pensent plusieurs, nous pouvons en déduire que *les vv. 2a et 3a trouvent leur application au v. 5, tandis que les vv. 2b et 3b trouvent leur application au v. 4*. Notons enfin que le v. 6 vient briser la temporalité de l'analogie, par l'introduction d'un $\nu\upsilon\lambda\iota$ δε. Il rappelle néanmoins, de façon synthétique, les événements et situations décrits dans les v. 2-5 (service ancien, mort, dégagement, service nouveau)²⁸³.

²⁸³ On notera en particulier la reprise presque identique de la formule du v. 2b : $\kappa\alpha\tau\acute{\eta}\rho\gamma\eta\tau\alpha\iota$ ἀπὸ τοῦ νόμου.

2.3.2.3 *Présentation de la macrostructure*

Le volet additionnel de notre analyse a permis de confirmer la proximité des vv. 2a.3a.5, d'une part et des vv. 2b.3b.4, d'autre part, à laquelle nous avons déjà conclu, à partir de nos observations structurelles, notamment grâce à l'exploitation de l'alternance vie/mort qui ponctue les versets 2 à 5. Avant d'aller plus loin, présentons le schéma macrostructurel de Rm 7,1-6 sur la page suivante. Cette architecture étant fondée sur plusieurs correspondances verbales, simples et multiples, nous considérons qu'elle peut être classée au premier rang de fiabilité. On notera le décalage des microsections, faisant ressortir le lien thématique et temporel décrit ci-dessus, ainsi que la séparation entre les v. 2-3 et les v. 4-5 qui distingue l'illustration de son application analogique aux chrétiens. Signalons également que les caractères gras soulignent le lien (« l'expression-crochet ») qui unit les sections A, A' et B ; les caractères italiques soulignent les correspondances verbales microstructurelles propres aux sections A, A' et B ; les encadrements marquent l'alternance de l'antithèse vie/mort ; enfin, les zones grisées révèlent l'inclusion antithétique des v. 1-6.

Tableau III : MACROSTRUCTURE DE RM 7,1-6

^{7,1} Η άγνοείτε, αδελφοί, γινώσκουσιν γάρ νόμον λαλῶ, ὅτι ὁ νόμος κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου ἐφ' ὅσον χρόνον ζῆ ;

A1	^{2a} ἡ γὰρ ὑπανδρος γυνή τῷ ζῶντι ἀνδρὶ δέδεταί νόμῳ
A2	^{2b} ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός.
A1'	^{3a} ἄρα οὖν ζῶντος τοῦ ἀνδρός μοιχαλὶς χρηματίζει ἐὰν γένηται ἀνδρὶ ἑτέρῳ
A2'	^{3b} ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, ἐλευθέρα ἐστὶν ἀπὸ τοῦ νόμου, τοῦ μὴ εἶναι αὐτὴν μοιχαλίδα γενομένην ἀνδρὶ ἑτέρῳ.
B2	⁴ ὥστε, ἀδελφοί μου, καὶ ὑμεῖς ἐθανατωθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι, ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ.
B1	⁵ ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκί, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνεργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ.

⁶ νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος.

2.3.3 Interprétation de Rm 7,1-6

Avant d'entreprendre l'interprétation de notre structure, nous nous attarderons sur le rôle des v. 2-3, notamment l'analogie qui est suggérée entre les diverses situations de la femme vis-à-vis de la « loi du mari » et l'expérience chrétienne. Rappelons immédiatement le cœur du problème : tandis que la femme de l'illustration est libérée de la Loi par la mort de son « mari » (v. 2-3), dans l'application (v. 4-5), *une seule personne* meurt et bénéficie de la libération : le chrétien. S'il s'agit bien d'une « analogie », alors il semble qu'elle soit mal construite. Nous prendrons donc le temps de présenter un rapide état de la question, en exposant le problème auquel nous faisons face et les pistes qui ont été explorées dans la recherche, avant de proposer notre propre interprétation.

On a longtemps hésité sur la façon dont il convenait de désigner les versets 2-3 : allégorie, analogie, ou parabole²⁸⁴ ? Récemment, les auteurs tendent à « esquiver » les termes traditionnels pour se contenter de parler d'un exemple, d'une image, ou d'une illustration. On insiste sur le fait que Paul ne cherche pas à établir de liens directs entre son illustration (v. 2-3) et son application (vv. 1.4-5), mais veut plutôt communiquer à ses lecteurs un principe : la mort bouleverse les relations. Nous lisons ainsi : « The point is simply that the situation changes when death intervenes »²⁸⁵ ; ou encore : « He uses the illustration for one point only : the law's obligation ceases when death occurs, or death ends the dominion of the law²⁸⁶ ». Cette tendance, qui consiste à réduire les v. 2-3 à une simple illustration

²⁸⁴ On trouvera une très bonne classification des visions allégoriques et analogiques chez J.A. Little, « Paul's Use of Analogy: A Structural Analysis of Romans 7,1-6 », *CBQ* 46 (1984), p. 82-90. Parmi les tenants de la parabole, citons M.J. Lagrange, *Saint Paul. Épître aux Romains*, Paris, Gabalda, 1922, qui évite la référence à une analogie, justement parce que l'illustration semble bancale : « en pareil cas on doit non pas chercher ce que chacun des détails de la parabole représente, comme s'il s'agissait d'une allégorie, mais comparer situation à situation », p. 162 ; A. Viard, *Saint Paul, Épître aux Romains*, Paris, Gabalda, 1975 ; P. Stuhlmacher, *Paul's Letter to the Romans*, Westminster, Knox, 1994. Plus récemment, plusieurs auteurs ont choisi de classer la figure de style de Rm 7,1-6 sous la catégorie du syllogisme : C. Burchard, « Römer 7,2-3 im Kontext », dans B. Kollman *et al.*, dir., *Antikes Judentum und Frühes Christentum : Festschrift für Hartmut Stegemann zum 65. Geburtstag*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1999, p. 443-456 ; C.W. Lee, « Understanding the Law in Rm 7,1-6 : An Enthymemic Analysis », *Scriptura* 88 (2005), p. 127-132 ; Jewett, *Romans*, p. 428.

²⁸⁵ Dunn, *The Theology of Paul*, p. 156 ; et avant cela, *Romans 1-8*, p. 368s.

²⁸⁶ Fitzmyer, *Romans*, p. 455. Voir aussi Byrne, *Romans*, p. 210s ; J. Ziesler, *Paul's Letter to the Romans*, (TPINTC), London, SCM, 1989, p. 174 ; D.M. Davies, « Free from the Law », *Int* 7 (1953), p. 156-162 ; Moo, *Romans*, p. 410.

provient probablement d'un influent article de Little qui, au lieu de discréditer l'auteur²⁸⁷, a su construire sur le texte lui-même en dépassant les querelles traditionnelles²⁸⁸. Il concluait justement : « Paul wishes to use vv. 2-3 as an analogy demonstrating that death can change one's relationship to the law²⁸⁹ ».

Lorsque l'on juge le dépassement de cette incohérence impossible, on en vient, ainsi que les auteurs cités, à retenir que le chrétien se trouve tout simplement libéré de la Loi par la mort de Christ (par le même principe de participation à la mort de Christ, que nous avons vu en Rm 6,1-11). La femme représenterait donc le chrétien et le deuxième mari représenterait Christ, mais l'analogie demeure ainsi incomplète²⁹⁰. Or, si nous acceptons le fait que la femme représente le chrétien, n'est-il pas possible d'identifier l'élément qui meurt, afin que l'analogie soit complétée ? La « mort de la Loi » a déjà été proposée, mais cette solution, bien que grammaticalement préférable, est difficile à soutenir, car ailleurs dans le corpus paulinien, il n'est jamais dit que la Loi disparaisse, ni qu'elle perde son autorité pour ceux qui la suivent²⁹¹ ; de plus, puisque la Loi joue déjà un rôle dans l'illustration, il serait surprenant qu'il faille encore la sous-entendre derrière le mari. D'ailleurs, le problème est plus complexe : étant donné que l'auteur affirme « vous fûtes mis à mort en ce qui concerne la Loi » (v. 4), l'homme de l'analogie peut-il vraiment représenter la Loi ou ne devons-nous pas comprendre qu'il symbolise *lui aussi* le chrétien ?

²⁸⁷ Bien des détracteurs ont avancé que l'image choisie par Paul était bancale et inefficace dans le cadre de sa démonstration. On a même prétendu qu'elle handicapait cette dernière ! Voir ainsi C.H. Dodd, *The Epistle to the Romans*, New York/London, Harper & Brothers, 1932, p. 101 : « The illustration, therefore, has gone hopelessly astray ». Notons pourtant qu'il existe un parallèle bien connu de Rm 7,2 : 1Co 7,39, qui nous révèle que cet exemple entre tous pouvait être régulièrement utilisé par l'auteur. Ceci minimise du même coup la possibilité que l'auteur ait commis une erreur en l'utilisant et aurait dû inviter ces chercheurs à plus de modération dans leur critique de Paul.

²⁸⁸ Nous nous permettons de citer cette belle réflexion : « Paul is trying in this analogy to express the reality of a unique event in the world, an event which makes it possible for a man to die and yet to live. There are no parallels for this experience », Little, « Paul's Use of Analogy », p. 87.

²⁸⁹ Little, « Paul's Use of Analogy », p. 90.

²⁹⁰ Un grand nombre de variantes ont été proposées, qui furent toutes rejetées par la critique. On trouvera une liste des diverses solutions chez Little, « Paul's Use of Analogy », p. 85-87. Une des dernières en date est celle d'Earnshaw, « Reconsidering... », qui proposait de voir dans le premier « mariage » une union avec le Christ, par rapport à la loi qui gouvernait son corps terrestre, et dans le deuxième une union avec Christ ressuscité. Principal problème : toute union du chrétien ne peut forcément se faire *qu'avec le Christ ressuscité* ! La plupart des solutions proposées présentent l'inconvénient de ne pas s'interroger sur l'utilité de rajouter : « pour ne pas être adultère en devenant à un autre ».

²⁹¹ Par exemple Rolland, *À l'écoute de l'épître aux Romains*, p. 79 ; J.L. Segundo, *Le christianisme de Paul. L'histoire retrouvée*, (CF 151), Paris, Cerf, 1988, p. 205 ; Ziesler, *Romans*, p. 172 ; M. Quesnel, *Les chrétiens et la loi juive : une lecture de l'épître aux Romains*, Paris, Cerf, 1998, p. 55. Cette proposition se fonde sur l'ambiguïté de la tournure grecque, qui rend incertain le sujet du verbe ζῆν.

C'est bien cette ambivalence qui est la plus gênante, car il apparaît difficile de trouver une autre personne dans le texte ou en dehors du texte, capable de compléter l'analogie de façon harmonieuse²⁹². La seule solution qui reste est d'aborder la personne humaine de telle façon qu'elle corresponde alternativement, mais simultanément (!) à la femme et à l'homme. Plusieurs chercheurs explorèrent cette voie anthropologique, mais sans résultat concluant, car ils appliquèrent au texte des concepts souvent anachroniques, tels que « corps » et « âme »²⁹³. Le parallèle le plus séduisant sur ce plan est certainement l'image du « vieil homme » que nous est apporté par Rm 6,6. *Pratiquement tous les auteurs font référence à ce passage* dans leur étude de Rm 7,1-6, mais il n'est utilisé comme solution possible que par un petit nombre, dont Sanday et Headlam, ou encore Gale²⁹⁴. Pour cause, puisque l'application d'un « ancien soi » et d'un « nouveau soi » à l'analogie n'est pas totalement satisfaisante. Passons maintenant à l'interprétation de la structure qui, nous l'espérons, nous offrira un meilleur éclairage sur la question – notamment en révélant et en exploitant certaines symétries ou articulations négligées par les travaux antérieurs²⁹⁵. Nous considérerons, à toutes fins utiles, que notre passage est construit sur le mode analogique,

²⁹² K.A. Burton, « The Argumentative Coherency of Romans 7,1-6 », *SBL Seminar Papers* 39 (2000), p. 464 relève l'ambivalence, mais ne résout pas le problème : « The analogy does not conform to reality. [...] in order for the analogy to work, it demands for the auditor to identify with both the husband and the wife simultaneously ». Aussi H.M. Gale, *The Use of Analogy in the Letters of Paul*, Philadelphia, Westminster, 1964, p. 193.

²⁹³ Voir notamment J.C. O'Neill, *Paul's Letter to the Romans*, Baltimore, Penguin Books, 1975, p. 121 : « My own suggestion is that the first husband and wife in the story stand for body and soul ».

²⁹⁴ Gale, *Analogy*, p. 194 ; W. Sanday et A.C. Headlam, *Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, (ICC), Edinburgh, Clark, 1962 (1895), p. 170-176. Notons ainsi la formule symptomatique et fort intéressante de Quesnel, *Les chrétiens et la loi juive*, p. 52 : « notre 'vieil homme', autrement dit ce qui en nous pourrait être porté au péché... ». Cette définition du « vieil homme » nous semble très bien correspondre avec celle de la chair. Selon Moo, *Romans*, p. 413 : « interpreters have resorted to a number of alternatives. The most likely takes the wife in the illustration as the 'true self', the first husband as the 'old man', and the second husband as Christ. But this explanation, and others of its kind that maintain an allegorical relationship between vv. 2-3 and v. 4, must import concepts into the text that are not here. » Cette objection tombe avec notre proposition de lecture, selon laquelle le premier mari représente la chair. La référence au « vieil homme » demeure secondaire. Burchard fait un lecture similaire, lorsqu'il propose de comprendre l'être ancien des croyants comme « Doppelmenschen », « Römer 7,2-3 im Kontext », p. 454.

²⁹⁵ A notre connaissance, il n'existe qu'une seule analyse structurale sur ce passage, celle de Little, « Paul's Use of Analogy », qui ne pousse pas assez loin sa démarche, se limitant à constater une progression dans la pensée de Paul, sous la forme d'une élaboration de son analogie par ajout d'éléments successifs (voir notamment le tableau p. 84). Certaines analyses rhétoriques, qui s'intéressent à la fonction argumentative de la péricope, ont permis de mettre en relief le rôle de pivot qu'occupe Rm 7,1-6 entre Rm 6 et Rm 7,7-25, mais n'ont pas su éclairer l'interprétation de l'analogie ; ainsi : A. Gieniusz, « Rm 7,1-6 : Lack of Imagination ? Function of the Passage in the Argumentation of Rm 6,1-7,6 », *Bib* 74 (1993), p. 389-400 ; D. Hellholm, « Die argumentative Funktion von Römer 7,1-6 », *NTS* 43 (1997), p. 385-411 ; Burton, « The Argumentative Coherency of Romans 7,1-6 », p. 452-464.

c'est-à-dire un simple rapport de ressemblance établi par l'imagination ; une conséquence de notre analyse sera de confirmer ou d'infirmer cette hypothèse.

2.3.3.1 *Exploitation de la structure*

La péricope s'ouvre sur une nouvelle question rhétorique qui, sans marquer le passage à une autre problématique, signale néanmoins le début d'une nouvelle étape argumentative. Nous trouvons le même genre de question en 6,3, alors que débutait la démonstration du v. 2. L'auteur avance à la réflexion de ses lecteurs un principe légal : « la Loi domine la personne humaine aussi longtemps qu'elle vit ». Une interrogation se présente à nous : la « loi », dont il est ici question, désigne-t-elle un principe général, la loi mosaïque, ou la loi romaine ? Un certain consensus semble s'établir pour reconnaître, de par le contexte, qu'il s'agit bien ici de la loi mosaïque et que le cas présenté aux v. 2-3 correspond mieux à celui d'une femme mariée sous le régime de la Torah, plutôt que sous la loi romaine²⁹⁶. Nous partageons cet avis, même s'il n'est pas entièrement impossible de voir sous la remarque de l'auteur (« car je parle à ceux connaissant la Loi ») un clin d'œil à la communauté destinataire de cette lettre, qui réside justement dans la capitale de l'Empire romain. Nous

²⁹⁶ Voir notamment Wilckens, *Römer*, 2, p. 63s ; Dunn, *Romans 1-8*, p. 359-360 ; Légasse, *Romains*, p. 435-436 ; Moo, *Romans*, p. 411 ; Jewett, *Romans*, p. 430. *Contra* Lagrange, *Romains*, p. 160-161 et Käsemann, *Romans*, p. 187. Nous devons signaler une étude récente qui se concentre sur cette question particulière : W. Deming, « Paul, Gaius, and the 'Law of Persons' : The Conceptualization of Roman Law in the Early Classical Period », *Classical Quarterly* 51 (2001), p. 218-230. Cette étude considère que le mot 'loi', en Rm 7,1-3 renvoie au système légal romain, ce dont témoigneraient les mentions de la « loi de la personne ». Cette interprétation repose majoritairement sur la traduction, au v. 1, de ὁ νόμος κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου, sous la forme : « la loi de la personne domine », choix qui n'est d'ailleurs pas justifié. Quoi qu'il en soit de la possibilité grammaticale de procéder à ce choix de traduction, nous avons en cette étude un exemple saisissant d'asservissement du texte aux précompréhensions de lecture. Ainsi, l'auteur, malgré sa revue de littérature dans le domaine exégétique, fait totalement abstraction de la suite du texte, rejetant l'importance de la loi mosaïque pour la compréhension du passage, mais surtout du *parallèle qui est dressé entre l'exemple légal et la situation du croyant*. Rejetant systématiquement tout élément de preuve qui s'opposerait à sa thèse (notamment la possibilité d'une analogie), il utilise par ailleurs de façon fallacieuse le cas de Dt 24,1-4, qui traite d'une femme divorcée, dont le second mari meurt, et qui ne peut se remarier au premier mari ; il conclut ainsi : « The assumption here is that a woman may lawfully marry a second time while her first husband is still alive [...] This, however, is the opposite of what Paul claims in Romans 7,2-3, namely that a wife is 'bound by law to the living husband' » (p. 225). L'auteur aurait pourtant dû remarquer que Paul ne parle nullement ici de *divorce*, mais simplement de la mort du mari. S'il s'était concentré sur les possibilités de contact entre le texte paulinien (aussi en 1Co 7,39) et certaines formulations légales, l'intérêt de sa recherche aurait été nettement supérieur, mais la justesse de ses remarques disparaît, hélas, au sein d'une démonstration entièrement dévouée à prouver que Rm 7,1 témoignerait de l'ancestralité d'une formule employée par Gaius (*ius personarum*, la loi des personnes), auteur du traité de lois *Institutes*, datant du II^e s.

pourrions dire, à la manière de Lagrange : « Ce n'est pas une ironie, mais une allusion polie, avec un sourire²⁹⁷ ».

Le thème de la péricope semble donc tourner, si l'on se fie à la thèse du v. 1, autour du contrôle qu'exerce la Loi sur la personne humaine pendant sa vie, ce que confirme l'inclusion κυριεύειν / δουλεύειν que nous avons relevée plus haut. La mention de la durée de l'existence humaine nous signale d'ores et déjà que cet aspect sera d'une importance particulière pour le développement qui va suivre, notamment dans la considération de son terme, la mort, puisque l'on se souvient que l'opposition vie/mort sert également d'inclusion à notre péricope. Pour illustrer le propos du v. 1, les v. 2-3 vont fournir un exemple, qui sera comparé en 4-5 à la situation des lecteurs. Le v. 6, reprenant les idées fortes de ce qui précède, conclut le tout, avant que ne s'ouvre un nouveau développement, avec la question « la Loi est-elle péché ? » (7,7). En ce qui concerne le rapport analogique développé dans les v. 2-5, nous avons vu que les vv. 2a et 3a trouvaient leur application au v. 5 et les vv. 2b et 3b au v. 4. Nous procéderons donc à l'interprétation de l'analogie en traitant ensemble les vv. 2a.3a.5 et 2b.3b.4, tout en faisant des liens entre ces divers éléments, lorsque cela sera utile pour suivre l'argumentation.

La situation présentée au v. 2a est aisément compréhensible : « la femme sous l'autorité d'un mari est liée par la Loi à un homme vivant²⁹⁸ ». La conséquence en est simple, en ce qui concerne ses possibilités de relations extraconjugales : « elle sera appelée adultère si, du vivant de l'homme, elle devient à un autre homme » (3a). Le lien qui existe entre ces deux formulations et la « thèse » du v. 1 demeure encore obscur, au vu de ces seuls éléments, puisque deux personnes sont ici concernées, tandis que le principe général ne mentionnait qu'une seule personne, considérée du point de vue de sa soumission à la Loi. Allons plus loin : l'idée de vie est associée au mari, tandis que c'est la femme qui est présentée en

²⁹⁷ Lagrange, *Romains*, p. 160-161. Spitaler, « Analogical Reasoning in Romans 7,2-4 », p. 718 souligne l'ambiguïté de la formule : « Paul reveals neither the ethnicity of the law-knowers he is addressing (i.e., Jews or non-Jews) nor the specific law under discussion ». Il reconnaît néanmoins que le contexte suggère une référence principale à la loi mosaïque.

²⁹⁸ Selon les coutumes juives ancestrales, la femme était considérée comme une possession de l'homme, au même titre, ou presque, que son bétail ; voir à ce sujet Thimmes, « 'She Will be Called an Adulteress...' », dans S.E. Mc Ginn, dir., *Celebrating Romans : Template for Pauline Theology. Essays in Honor of Robert Jewett*, Grand Rapids, Eerdmans, 2004, p. 190-203 ; aussi J.R. Wegner, *Chattel or Person ? The Status of Women in the Mishnah*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1988.

position de soumission à la Loi, et peut-être même à son mari, si l'on suit une certaine interprétation du terme ὑπανδρος²⁹⁹. Notons que 2a et 3a présentent une progression, puisque 2a formule un principe, tandis que 3a se recentre autour du problème spécifique de l'adultère. Cette progression, bien qu'utile pour la compréhension du v. 4 et reprise en ce dernier, est abandonnée au v. 5, qui ne mentionne nullement l'adultère.

Le v. 5 fait ainsi référence à la situation antérieure des croyants, lorsqu'ils étaient « dans la chair » ; on apprend alors que « les passions des péchés, celles qui sont à travers la Loi, oeuvraient en nos membres, en vue de porter du fruit pour la mort ». Nous retrouvons ici l'idée que nous avons rencontrée en 6,13.19 : il s'agit des membres qui sont au service du péché – ici, les passions des péchés³⁰⁰. Notons bien qu'une variante est introduite, puisque c'est le péché, représenté par les passions particulières, qui œuvre dans les membres. Les résultats de ces passions pécheresses sont désignés comme des fruits pour la mort, faisant ainsi écho à 6,20-22, qui distinguait déjà les fruits pour la sanctification et la vie éternelle, de ceux qui mènent à la mort. Mais la principale avancée, au-delà de ces quelques nuances, réside sans nul doute dans la mention du rôle de la Loi, désignée littéralement comme le moyen par lequel les passions des péchés peuvent influencer, voire contrôler l'agir humain³⁰¹. Voici qui nous aidera à expliciter des formulations telles que celle de 6,14, où la domination du péché sur le croyant était déjà associée au « règne » de la Loi.

Mais lisons maintenant le v. 5 avec 2a et 3a : y a-t-il vraiment application analogique entre ces trois versets ? Comme nous le disions, il n'est pas question d'adultère au v. 5, c'est pourquoi nous devons prioritairement lire le v. 5 en regard du v. 2a. Si ces deux phrases sont bien liées l'une à l'autre – et nous n'avons pas de raison d'en douter, puisque le texte présente cet exemple légal comme illustration légitime de l'expérience chrétienne –, nous pouvons tenter de faire certains rapprochements entre les acteurs impliqués en 2a et 5. Rappelons les deux phrases :

²⁹⁹ Revoir, à ce sujet, la discussion menée autour de la traduction de ὑπανδρος, p. 132-133.

³⁰⁰ Il est possible d'y lire un génitif épexégétique : « les passions que sont les péchés » ; le sens n'en serait pas fondamentalement modifié, mais les péchés désignent peut-être plus les résultats des actes, tandis que les « passions » pourraient évoquer les désirs néfastes qui poussent l'être humain à commettre des péchés.

³⁰¹ Notons l'usage de ενεργεῖτο, de la racine duquel proviennent des mots tels que énergie, énergisé, etc.

v. 2a : « Car la femme sous l'autorité d'un mari est liée par la Loi à un homme vivant »

v. 5 : « Car quand nous étions dans la chair, les passions des péchés, celles qui sont à travers la Loi, oeuvraient en nos membres, en vue de porter du fruit pour la mort. »

Mis à part la conjonction introductrice commune aux deux phrases, nous voyons que celles-ci font chacune référence à la Loi. Ici, elle impose sa domination légale sur la femme mariée, là, elle permet aux passions des péchés de contrôler l'agir humain. De plus, si le texte autorise un rapprochement entre le « nous » et la femme, alors il suggère aussi de comparer « sous l'autorité d'un mari » avec « quand nous étions dans la chair ». Ceci nous porte à comprendre que, *si la femme représente bien le croyant, le mari désigne alors « la chair »*. Résumons les rapprochements analogiques suggérés par le texte :

	v. 2a	v. 5
Garant de l'autorité :	la Loi	la Loi
Position d'autorité ou de pouvoir :	l'homme (vivant)	la chair
Position de soumission :	la femme	les croyants

Gardant cette hypothèse en mémoire, nous pouvons maintenant passer à la lecture des vv. 2b.3b.4, avant de faire le lien entre ces deux phases de lecture. Revenant au principe légal énoncé en 2a, nous voyons que 2b présente une alternative, motivée par la mort du mari : « si l'homme meurt, elle est dégagée de la loi de l'homme ». Une fois le mari décédé, la femme n'est donc plus soumise au même régime légal. Faut-il voir, dans la formulation particulière « loi du mari », une autorité personnelle qu'exercerait le mari sur son épouse ? Les auteurs estiment généralement que cela n'est pas nécessaire, et que ce mot désigne tout simplement la loi maritale³⁰². Signalons tout de suite que si l'hypothèse que nous avons formulée se révélait juste, il serait possible de comprendre la « loi du mari » comme distincte de la Loi ; mais ceci ne sera visible qu'en exploitant l'analogie plus en profondeur, ce que nous ferons bientôt. Le principe légal est donc clair et un lien se dessine avec le v. 1 : la Loi exerce une autorité pendant la vie de la personne et celle-ci est brisée lorsque la

³⁰² Nous croyons qu'il serait dangereux d'uniformiser tous les termes semblables : à quoi bon, dans ce cas, leur adjoindre des compléments déterminatifs ?! On lira à ce sujet M. Winger, « Meaning and Law », *JBL* 117 (1998), p. 105-110. Le même auteur signale très judicieusement, contre ceux qui voient là une référence à la loi du mariage : « it would be odd to say that the husband's death releases the woman from the law of marriage ; it is actually that very law which provides that she is now free to be with another man », *By what Law ? The Meaning of Νόμος in the Letters of Paul*, (SBLDS 128), Atlanta, Scholars, 1992, n. 178 p. 195.

personne meurt. La difficulté n'est pourtant pas pleinement résolue, puisque pour réconcilier l'exemple (v. 2-3) avec le principe (v. 1), il faudrait que la femme meure et non son mari. Mais poursuivons...

De la même façon que 3a particularisait le principe de 2a, en considérant le cas de l'adultère, 3b poursuit sur cette même idée, en développant le principe du v. 2b : « si l'homme meurt, elle est libre à l'égard de la Loi³⁰³, afin qu'elle ne soit pas adultère en devenant à un autre homme ». Peu de choses à dire sur ce verset, qui marque bien la fin de l'autorité de la Loi en ce qui concerne le lien qu'avait la femme avec son premier mari. Aucune condamnation ne pèserait alors sur elle, dans le cas où elle choisirait d'appartenir à un autre homme. Et ceci est directement mis en parallèle avec la situation des chrétiens, qui auraient été « mis à mort en ce qui concerne la Loi ». Poursuivant sur cet exemple, le v. 4 explique la raison de la mort : « en vue que vous deveniez à un autre, le réveillé des morts, afin que nous³⁰⁴ portions du fruit pour Dieu ». Il présente enfin le moyen par lequel le croyant fut « mis à mort » : « à travers le corps du Christ », ce qui rappelle manifestement l'idée de participation au destin de Christ que nous avons en 6,2-14. Par sa conversion, le croyant pourrait donc se considérer comme mort au péché (6,2) et à la Loi (7,4).

Si nous relisons maintenant les vv. 2b.3b.4 ensemble, nous sommes obligés de rapprocher le croyant de la figure du mari, puisque ce sont les deux « personnages » qui meurent, mais nous devons également maintenir le rapprochement que nous avons détecté plus haut, entre le croyant et la femme, puisque tous deux « deviennent à un autre ». De plus, un lien semble rompu entre le croyant et la Loi, ce qui est aussi le cas de la femme dans l'illustration ; le v. 6 confirmera ce point, sans l'ombre d'un doute. Nous nous retrouvons donc devant une situation paradoxale, puisque les personnages de l'illustration semblent l'un et l'autre désigner le croyant. En revanche, la thèse du v. 1 trouve enfin sa justification,

³⁰³ Plusieurs auteurs ont remis en question la référence à la loi mosaïque en 3b, notant qu'à la mort du mari, une femme juive n'en avait pas fini avec la Loi. Il s'agirait plutôt de la « loi de l'homme » signalée au v. 2 ; voir Winger, *By what Law*, p. 81. Mais d'un autre côté, l'expression « libre de la Loi » pourrait être un abus de langage paulinien, signifiant surtout : « être libre aux yeux de la Loi », ou il pourrait tout simplement s'agir des aspects légaux relatifs au mariage. Voir aussi Deming, « Paul, Gaius, and the 'Law of Persons' », p. 228, qui signale que la formule « être libre d'être mariée à qui elle veut », que l'on trouve en 1Co 7,39, est un élément standard du jargon légal que l'on trouve dans les documents de divorce.

³⁰⁴ Ce changement de pronom est surprenant, mais étant donné son maintien dans les versets suivants, nous estimons qu'il faut y voir là une anticipation, de la part de l'énonciateur, par rapport à l'assimilation qu'il s'apprête à accomplir, entre lui-même et ses énonciataires.

puisque'au v. 4, le cas du croyant s'accorde parfaitement à ce que celle-ci annonçait. En fait, des versets 2 à 5, c'est le v. 4 qui illustre le mieux le principe énoncé au v. 1.

Si nous joignons maintenant les deux étapes de notre lecture, nous voyons apparaître deux « pointes argumentatives » qui ressortent du développement des v. 2-5. Un intérêt éthique s'en dégage tout d'abord, qui rappelle la deuxième partie de la péricope précédente, puisque le verbe καρποφορέω fait très clairement écho aux « fruits » de 6,21-22. Fruit pour la mort ou fruit pour Dieu, deux perspectives antagonistes, comme en 6,20-23. Mais la pointe principale émerge dans la mention du « devenir à un autre », qui se trouve au point de jonction entre l'exemple (2-3) et l'application aux croyants (4-5). Ainsi que l'a bien noté Gieniusz, la répétition au v. 3 du principe du v. 2 – et même l'illustration au complet ! – n'a pas d'objet, en dehors de la précision apportée par ce « devenir à un autre » :

v. 3, where μοιχαλῖς (adulteress) is mentioned twice, does not consist of empty words which the Apostle, following Jewish casuistry, uses to gratuitously amplify the description of the case, but is the precise goal aimed at from the very beginning. For the presumed demonstration of freedom from the law, [...] this verse has no importance. Only if the consequences of submission to the law and freedom from it for the Christian moral acting are the intent of the passage, does this verse receive the attention it merits³⁰⁵.

L'importance que semble donc avoir la question éthique en cette péricope ne doit pas nous étonner, au vu de la question initiale dont découle le raisonnement : « Pécherions-nous parce que nous ne sommes pas sous la Loi... » (6,15). *Il appert ainsi que l'ensemble de 6,15-7,6 est tourné vers des considérations morales en l'absence de Loi.*

Revenons une dernière fois sur la question des correspondances analogiques entre l'illustration légale et l'application à l'expérience chrétienne. Nous avons vu que, d'un côté (2b.3b.4), le croyant est représenté à la fois par l'homme et par la femme : il est à la fois celui qui meurt et celui qui bénéficie de la libération par rapport à la Loi. De l'autre (2a.3a.5), il est représenté par la femme, tandis que le mari personnifie la « chair ». Ces deux lectures, loin d'être contradictoires, sont parfaitement réconciliables, et jettent même un éclairage très intéressant sur le reste de l'analogie. *La chair est cet aspect de la personne humaine que le croyant doit laisser derrière lui lorsqu'il reconnaît Christ comme*

³⁰⁵ Gieniusz, « Rm 7,1-6 : Lack of Imagination ? », p. 394.

*Seigneur*³⁰⁶. Il n'est d'ailleurs pas besoin de dichotomiser la personne humaine pour comprendre l'image : le côté charnel de l'être humain, en tant qu'inclination vers le péché, doit être mis à mort pour que le croyant puisse véritablement se tourner vers Christ et servir ce nouveau maître. Sans cette mort de la chair, l'humain demeure en proie aux assauts et aux tentations du péché, qui finit par gagner le contrôle de son agir.

Cette idée n'est d'ailleurs pas nouvelle, même si elle n'a pas été beaucoup exploitée jusqu'ici dans notre corpus. On se souvient en effet que 6,6 annonçait la crucifixion du « vieil humain », dont la finalité était « que soit aboli le corps de péché, pour que nous ne soyions plus jamais esclaves du péché ». N'est-ce pas la même idée que nous avons ici ? Lorsque nous étions dans la chair, les passions des péchés n'œuvraient-elles pas en nos membres ? Nous pourrions ajouter, au risque de devancer un peu notre analyse, que nous trouverons une autre formulation étrangement en rapport avec cette idée de la mort de la chair, en 8,13³⁰⁷ : « si par le souffle vous tuez les pratiques du corps, vous vivrez ». Tentons maintenant de relire les v. 2-5 à la lumière de cet éclairage : le croyant, soumis à l'autorité de la « chair » est « lié » par La loi à cette dernière (tant que la chair vit). Et la Loi empêche littéralement l'humain de s'en remettre à une autre autorité que sa propre chair ! Mais si la chair meurt, le croyant est libéré de la « loi de la chair » : il ne subit plus son autorité, ni son influence.

Ainsi, lorsque la chair « vit », le croyant se comporte « adultère » en devenant à Christ³⁰⁸ : tant que la chair domine l'être humain, la Loi est l'instance suprême régissant le

³⁰⁶ La chair peut représenter chez Paul la simple filiation « selon la chair », être un substitut pour le « péché », ou encore désigner la précarité de la condition humaine: « Paul sometimes uses *sarx* to denote a human being and to connote his or her natural frailty (6,19). Often it designates natural, material human existence in its weak and earthbound isolated condition », Fitzmyer, *Romans*, p. 127. C'est ce dernier sens, qui donne prise au péché, qu'il faut comprendre ici. On prendra, bien sûr, grand soin de ne pas la confondre avec le corps. Il s'agit de la personne humaine vue sous un certain aspect, mais il s'agit avant tout d'une image !

³⁰⁷ Ajoutons aussi ce que nous trouvons en Ga 5,24, qui fait incontestablement le pont entre 6,6 et 7,5 : « Ceux qui sont en Christ ont crucifié la chair avec ses passions et ses désirs ». On notera bien l'usage en ce verset des mots *παθήμασιν* (cf. 7,5) et *ἐπιθυμίαις* (cf. 6,12).

³⁰⁸ Certains auteurs prennent de façon très littérale l'application analogique, en développant largement l'idée d'union nuptiale qui est suggérée par l'image choisie (v. 2-3). En particulier J.D.M. Derrett, « Romans 7,1-4: The Relationship with the Risen Christ », dans *Law in the New Testament*, London, Darton, 1970, p. 461-471. Cet auteur avance ainsi que Rm 7,1-4 souhaite prévenir une certaine inquiétude légaliste juive, qui aurait pu considérer idolâtre l'union à Christ exposée en Rm 6,1-14 et en rupture avec le premier commandement de ne vénérer que Dieu seul (Dt 6,4-5). Le thème de la mort du chrétien serait ainsi un moyen de dédouaner ce dernier de l'accusation d'adultère envers Dieu. L'idée du mariage est reprise par

comportement moral et le salut³⁰⁹. L'humain sous la chair ne peut adhérer à Christ, ni adopter une conduite morale qui lui soit fidèle : il est contrôlé par la chair et sanctionné par la Loi ; mais si la chair meurt, le croyant, libéré de sa domination « légale », ne tombe plus sous le coup de la Loi et il n'est donc pas condamné en « devenant à Christ », pouvant ainsi placer sa vie morale sous le signe de cette autre instance. Paradoxalement, lorsque le croyant est dominé par la chair, la Loi, qui est censée prévenir le péché, fournit au contraire un moyen à ce dernier d'imposer ses passions à la personne humaine. Le texte fait déjà référence au rôle ambivalent de la Loi, qu'il développera dans la section suivante (7,7-25) : bien que bénéfique, elle demeure impuissante ; bien que révélant le péché, elle le suscite et l'encourage quasiment.

Terminons notre interprétation de 7,1-6 en nous tournant vers la conclusion (v. 6). Elle réaffirme tout d'abord la mort du croyant à une certaine condition, ainsi que sa libération de la Loi. Une incertitude demeure, en ce qui concerne le relatif ἐν ᾧ : renvoie-t-il à la Loi, comme le pensent la grande majorité des auteurs³¹⁰ ou à la chair, selon l'hypothèse que nous avons faite ? Il n'est certes pas impossible de lire ici la Loi, ce qui fait sens, mais étant donné que le sujet principal du passage concerne la mort de la chair, et que nous avons déjà en 7,6 un rapport de conséquence entre le fait de mourir et le fait d'être dégagé de la Loi, nous estimons qu'il est préférable de comprendre que ἐν ᾧ désigne la chair : « il ne semble pas que ἐν ᾧ soit la loi [...], qui vient de figurer sous un autre aspect : nous avons

Jewett, *Romans*, p. 434s, qui se recommande de Derrett. Il avance ainsi un mariage avec Christ en « aidant » son interprétation d'une traduction non équivoque de γίνομαι ἑτέρῳ : « so you can have relations with another » (7,4). Derrett, quant à lui, mettait plutôt en garde le lecteur : « The marriage with God subsists, and cannot be broken, but this union with Christ, [...] which is emphatically *not* a marriage (whence the vague word γενέσται which does not imply married state)... » (p. 468). Nous ne souhaitons pas pousser trop loin cette imagerie nuptiale. Les principaux accents de Rm 7,1-6, comme nous le démontrons, concernent des préoccupations éthiques et ont largement recours, ainsi que dans le contexte de cette péripécie, au thème de l'esclavage, donc de la soumission (n'oublions pas que 7,1-6 est encadré par l'antithèse κυριεύειν / δουλεύειν). Dans ce contexte, il nous semble intéressant de prendre en compte la profondeur sémantique que possède γίνομαι qui peut, certes, se comprendre pour exprimer le point de vue de la femme mariée, mais qui est tout aussi recevable dans d'autres sphères sémantiques, telles que l'appartenance ou la soumission. Ces deux propositions conviennent parfaitement dans le cadre de la conversion à Christ, qui est exprimée non seulement en termes de soumission à un maître (6,16-23), mais encore en termes d'incorporation à sa personne et à la communauté (6,3.11).

³⁰⁹ Little, « Paul's Use of Analogy » souligne à juste titre la validité de la Loi au cours de cette période.

³¹⁰ Ainsi, presque tous les commentateurs. Par exemple Käsemann, *Romans*, p. 189s ; Cranfield, *Romans*, p. 339 ; Wilckens, *Römer*, 2, p. 69 ; Dunn, *Romans 1-8*, p. 365 ; Fitzmyer, *Romans*, p. 459 ; Moo, *Romans*, p. 421 ; Jewett, *Romans*, p. 437-438.

été débarrassés de la loi. Paul remonte plus haut, à la chair [...], au vieil homme ; c'est la mort à cet état qui nous a délivrés de la loi³¹¹. » La conclusion que forme le v. 6 omettrait sinon cet élément sur lequel repose pourtant toute la démonstration. La libération de la Loi a pour finalité « que nous servions dans une nouveauté de souffle, et non [dans] une vieillerie de lettre ». La « vieillerie de lettre » se comprend aisément comme la soumission à la Torah, code légal écrit, qui gérait le comportement individuel et collectif d'Israël. Appartenir à Christ n'a donc rien de commun avec l'observance de la Loi juive et cette nouvelle servitude – nous retrouvons l'imagerie de l'esclavage qui a été largement développée en 6,16-23 – est au contraire consacrée à une « nouveauté de souffle ». Il nous faut comprendre ici le souffle divin, par la puissance duquel Christ a été ressuscité (Rm 1,4). Selon l'opposition que dresse 7,6 avec la Torah, *le souffle serait donc la nouvelle « instance légale » chargée de gérer le comportement chrétien sous le règne de Christ.*

Remarquons également que la section 7,1-6 s'articule autour de l'antithèse vie/mort, ce qui semble, à première vue, en continuité avec les deux développements qui la précèdent, 6,2-14 et 6,16-23 qui, eux aussi, recouraient largement à ce contraste. Mais là où 7,1-6 nécessite une attention particulière, c'est dans le fait qu'elle regroupe deux usages différents de la thématique de la mort, qui étaient jusqu'ici demeurés distincts. Rm 6,2-14 exploite en effet l'idée de la participation à la mort de Christ, ce qui mène à la description d'un croyant mort et vivant : mort par rapport au péché, mais vivant pour Dieu, en Christ et en attente d'une réunion avec son Sauveur. Rm 6,16-23, de son côté, présente la mort comme une perspective eschatologique, un horizon vers lequel peut s'orienter la vie humaine, si elle ne fait pas le choix de la justice et de Dieu. *Et jamais le croyant n'est présenté comme mort, en 6,16-23, pas plus que la mort eschatologique n'est utilisée, en 6,2-14, comme une perspective devant dissuader le croyant de demeurer sous le péché.* Mais en 7,1-6, ces deux usages sont réunis : comme en 6,16-23, l'état antérieur des croyants produisait des fruits menant à la mort (7,5) et comme en 6,2-14, ils sont morts à certaines influences : morts en ce qui concerne la Loi (7,4), morts dans leur aspect charnel.

³¹¹ Lagrange, *Romains*, p. 164 ; aussi K. Barth, *L'épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1972 (1919), p. 232. Sanday et Headlam, *Romans*, font référence ici au « old man » ou à l'« old state ».

Principaux effets de Rm 7,1-6

Effectuons maintenant quelques remarques finales, dans un retour sur les principaux effets de Rm 7,1-6. La péricope s'ouvre sur une question traitant de l'impact de la vie et de la mort sur l'autorité que la Loi exerce sur l'être humain. La double opposition inclusive κυριεύειν / δουλεύειν et ζάω / ἀποθνήσκω qui a été repérée entre les versets 1 et 6 confirme l'idée selon laquelle le transfert d'autorité et la mort de l'humain constituaient les thématiques principales de 7,1-6. D'après l'exploitation de la structure, nous constatons que le principal effet de cette dernière est de mettre en scène un exemple tiré de la vie courante pour illustrer de façon analogique le bouleversement des coordonnées de la vie humaine qu'ont expérimenté les croyants à travers leur conversion à Christ.

L'image nuptiale choisie (v. 2-3) permet ainsi de représenter la personne humaine comme une union de deux éléments, dont l'un doit mourir, afin que l'autre puisse s'unir à un nouvel élément. L'interprétation de cette image dans le cadre de l'expérience croyante conduit le chrétien à reconnaître qu'avant sa rencontre avec Christ, il était uni et soumis à la chair, cette sphère grâce à laquelle les péchés prenaient le contrôle de ses actes. Il était également soumis à l'autorité de la Loi, qui apparaît littéralement comme le complice du péché dans la manipulation de l'agir humain, en vue de sa perte. Depuis sa participation à la mort de Christ, le croyant est, au contraire, libéré de ces influences passées : son côté charnel est mort au cours du processus d'incorporation au destin de Christ, sa nouvelle union est avec Christ lui-même et l'instance légale dans laquelle il doit servir est le souffle.

Le point focal qui émerge de l'architecture textuelle se trouve dans le « devenir à un autre », faisant ressortir l'importance du transfert d'autorité pour l'interprétation du discours et la préoccupation éthique qui lui est associée. Cette dernière se situe parfaitement dans la ligne de Rm 6, qui n'a cessé de multiplier images et démonstrations pour expliquer que, non seulement il n'y avait aucune raison pour le chrétien de pécher maintenant qu'il était sous la grâce, mais encore que celui-ci avait l'obligation morale de se mettre au service du maître sous le signe et l'autorité duquel il avait placé son existence, de par sa conversion. Cette synthèse étant accomplie, nous pouvons maintenant nous tourner vers les aspects identitaires et narratifs de la péricope.

2.3.3.2 *Les aspects identitaires et narratifs du discours*

Le retour en 7,1-6 de l'antithèse vie/mort, avec des perspectives, tant existentielles, que eschatologiques, signale que le texte conserve un potentiel persuasif important, qui s'exprime encore dans un large recours au *pathos*. Une distinction très nette s'installe donc entre l'état antérieur et l'état présent des lecteurs : alors qu'ils étaient « dans la chair », soumis « à travers la Loi » aux « passions des péchés » et qu'ils « oeuvraient pour la mort », ils appartiennent maintenant au « réveillé des morts », ils sont « dégagés de la Loi », morts dans leur aspect charnel et « portent du fruit pour Dieu ». Ce contraste est complété, au v. 6, par la qualification des instances légales qui caractérisent respectivement les deux états : d'une « vieillerie de lettre », ils sont passés sous la sanction d'une « nouveauté de souffle ». Notons que le « devenir à un autre », qui est d'une importance centrale dans l'interprétation de la péricope, évoque une nouvelle fois l'idée d'union, que nous trouvons en 6,2-14. Et bien que la nature de l'union puisse être différente, puisque nous avons ici une référence au mariage et à la domination légale, *l'intimité du rapport qui unit le croyant au Christ* est tout aussi forte ici qu'en 6,2-14, le « devenir à un autre » suggérant pratiquement une union physique – peut-être devrions-nous la qualifier de « mystique », à la suite de Schweitzer³¹² ?

Un autre point de contact apparaît avec 6,2-14, dans la référence au côté charnel de l'être humain. Mais alors que précédemment cet aspect n'avait été qu'évoqué, avec la mention du « vieil humain », du « corps de péché », etc., ici, la question de l'abandon (la mort) du côté charnel occupe la majeure partie de l'argumentation, se présentant comme une condition nécessaire pour être délivré de l'instance légale de la Loi et pouvoir servir sous la nouvelle instance qu'est le souffle. La chair semble ainsi concentrer sur elle-même toute la négativité de l'état antérieur, que le lecteur est censé avoir rejetée à travers son « union » à Christ. Or, une difficulté survient lorsque l'on met en vis-à-vis 7,5 et 6,19. Dans le premier cas, l'« être dans la chair » est affirmé comme une situation révolue, tandis que dans le deuxième, est clairement affirmée « la faiblesse de votre chair ». Cette contradiction factuelle peut être résolue de deux façons. Tout d'abord, il est possible de voir en 6,19 une sorte d'avertissement, qui rappellerait aux lecteurs la facilité avec laquelle il est possible de

³¹² *The Mysticism of Paul the Apostle.*

retomber sous l'influence de la chair et du péché ; ainsi, bien que les croyants aient théoriquement fait mourir leur côté charnel, ils seraient toujours en danger de revenir sous son influence. Mais la solution qui nous apparaît la plus satisfaisante consiste à rechercher la signification de cet écart dans une perspective identitaire, d'autant que si 6,19 était *uniquement* un avertissement, il serait plus naturel de le voir apparaître *après* ce qui est dit en 7,5. C'est justement cette réaffirmation tardive de la mort de la chair qui nous semble significative.

On sera surtout sensible au jeu des sujets : alors qu'en 6,19, les lecteurs (« vous ») sont décrits comme faibles dans leur chair, en 7,5, lorsqu'est évoquée la fin de leur condition charnelle, ils ne sont plus seuls, mais ont été rejoints par l'énonciateur (« nous »). On notera, de plus, que ce dernier s'adresse aux énonciataires en les qualifiant de « frères » (vv. 1.4), ce qui est seulement la deuxième fois dans toute l'épître (cf. 1,13). Au v. 4, nous avons même la formulation « *mes frères* », qui tend un peu plus au rapprochement avec l'énonciateur³¹³ :

the use of the sibling metaphor serves to direct our attention to *a markedly emotional element in Paul's ethics*. [...] he intends to engage his addressees on all levels of personality, not only on an intellectual, but also on an emotional, level, and maybe even on a subconscious level. His use of the sibling metaphor is thus important as a *pathos* argument³¹⁴.

Plusieurs commentateurs avaient déjà relevé cette interpellation des frères et l'avaient expliquée par le fait que « the subject about to be introduced is a sensitive one in which mutual trust will be all the more important³¹⁵ ». Mais pour Esler, il faut aller plus loin et reconnaître que « In order to advance his bid for leadership in Rome, namely, to influence the Christ-members there to put into effect group goals, Paul needs to persuade his audience that he is in the same social category as they are—that the 'me' and 'you' has become 'us'³¹⁶. » Nous pouvons peut-être, à notre tour, aller plus loin qu'Esler, en remarquant que ce brusque passage au « nous » – alors que le « vous » dominait depuis 6,10 et notamment au début de notre péricope – met singulièrement en valeur la personne qui vient de rejoindre le groupe du « vous ».

³¹³ Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 225.

³¹⁴ R. Aasgaard, « 'Role Ethics' in Paul : The Significance of the Sibling Role for Paul's Ethical Thinking », *NTS* 48 (2002), p. 529.

³¹⁵ Dunn, *Romans 1-8*, p. 359; aussi p. 361 ; Fitzmyer, *Romans*, p. 456.

³¹⁶ Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 226.

Ainsi, lorsque l'énonciateur déclare : « quant nous étions dans la chair », il faudrait plutôt lire : « quand moi et ceux qui s'identifient à moi étions dans la chair... », signalant à mots couverts la différence qui pourrait exister entre lui et les énonciataires. La personne exemplaire, celle *qui n'est plus dans la chair*, c'est l'énonciateur. Les énonciataires doivent donc répondre à la question implicite : « sommes-nous encore dans la chair ? ». Pour reprendre la thèse d'Esler, la formulation du v. 7,5 permet certes d'aligner l'expérience de l'auteur sur celle des lecteurs³¹⁷, et il est vraisemblable que celui-ci établisse « that he has (what I am calling) a social identity in common with them, which is closely associated with particular experiences in the past and the present³¹⁸ ». Mais nous devons aussi reconnaître que le texte *incite les énonciataires à reconnaître le caractère exemplaire³¹⁹ de l'énonciateur, jusqu'à s'identifier à lui*. Il est celui qui a fait mourir son côté charnel ; refuser l'identification avec lui serait avouer, non seulement la faiblesse de leur chair, mais aussi une différence de « qualité » dans leur identité chrétienne, par rapport à lui : eux n'ont pas su faire mourir leur comportement charnel. Or, dans la logique du discours, cet « échec » équivaut à être toujours sous le contrôle du péché et sous la coupe de la Loi, donc à *ne pas appartenir véritablement à Christ*.

Revenons d'ailleurs sur ce « devenir à Christ » : le changement n'est possible qu'en faisant mourir le côté charnel, ce qui dégage le croyant de la sanction de la Loi, cette émancipation étant qualifiée de liberté : « elle est *libre* à l'égard de la Loi » (7,3). Nous retrouvons ici le vocabulaire de la liberté, qui était précédemment en rapport avec le péché et la justice. Voilà que nous le trouvons associé à la Loi, mais d'une manière antithétique, puisque la liberté réside justement dans le fait de ne plus être sous la Loi, qui « lie » l'être humain à la chair, et le rend d'autant plus sujet au péché. Ainsi, de même qu'en 6,16-23 l'esclavage sous un nouveau *kurios* était une libération par rapport au régime du péché, l'esclavage sous la « nouveauté de souffle » signifie être libre par rapport à la Loi et à sa condamnation. Allons jusqu'au bout des images utilisées : « elle est libre à l'égard de la Loi », en relation

³¹⁷ Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 225. Nous adoptons ici la terminologie auteur-lecteur d'Esler.

³¹⁸ Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 226.

³¹⁹ Selon Esler, ce jeu d'identification, et notamment le caractère exemplaire que s'attribue l'auteur, pourrait bien témoigner d'une tentative pour se faire reconnaître comme un « meneur » (*leader*), aux yeux de la communauté des lecteurs. Il n'est pas nécessaire pour nous d'aller jusqu'à de telles conclusions, et de déterminer quelles étaient les intentions de l'auteur, mais une forme d'autorité doit manifestement lui être reconnue, étant donné la lettre qu'il leur adresse et les multiples formes d'enseignement qu'il leur transmet dans celle-ci.

avec « afin qu'elle ne soit pas adultère en devenant à un autre homme », signale que l'accent porte sur *la menace de sanction* que fait peser la Loi sur celle qui désirerait devenir à un autre homme. N'est-il pas possible d'y voir une nouvelle allusion à la décision qui appartient au croyant, de « franchir le pas », en répondant à l'appel de Dieu, ainsi que nous avons en 6,17-18 ? L'adultère, à l'inverse du mariage, impliquerait un consentement de la part de la femme, un désir de se donner à un autre. En se « donnant » à Christ, les croyants ont donc fait un choix qui leur était possible, de par l'état de liberté dont ils jouissaient vis-à-vis de la Loi. Comme précédemment, l'émancipation de l'état antérieur ne se traduit pas en termes de liberté absolue pour le croyant, mais crée des conditions favorables pour un choix de vie sous l'autorité de Christ et du souffle, plutôt que sous la domination des forces que représentent la chair, le péché et la Loi.

Tous ces éléments, dont l'importance est centrale pour la compréhension de l'identité chrétienne, sont évidemment en lien direct avec les aspects narratifs du discours. Ou peut-être devrions-nous dire l'aspect narratif, puisque la caractéristique principale de cette péricope réside manifestement dans son recours à un exemple, dont l'application analogique à l'expérience croyante permet de tirer un enseignement précieux en ce qui concerne la condition actuelle des convertis, ainsi que celle dont ils sont issus. On remarquera ainsi que l'exemple des v. 2-3 est exposé sous la forme d'un micro-récit, présentant une mini-intrigue. On peut en effet distinguer une situation initiale (le femme mariée ou sous l'autorité de son mari), le problème qui l'accompagne (sa dépendance envers la Loi), un point tournant (la mort de l'homme) qui dénoue le problème initial (libération de la Loi) et permet de déboucher vers une situation finale, même si celle-ci est annoncée, plutôt que relatée (devenir à un autre homme).

La composition structurelle de la péricope est donc une nouvelle fois en rapport direct avec les aspects narratifs du discours, puisque l'on a observé la façon dont ce dernier s'articulait en deux phases : les v. 2-3, d'une part et les v. 4-5, d'autre part. Or, ceci ne constitue pas l'ensemble des liens entre structure et narrativité, puisque nous avons également noté l'alternance temporelle qui marquait les v. 2-5. Cette construction, relevant du parallélisme, attire le regard du lecteur vers le contraste qui oppose des situations antérieures et postérieures qui, dans le cadre de l'expérience croyante, forment un contraste passé/présent.

Ce contraste a bien évidemment pour fonction de mettre en valeur la condition actuelle des croyants, par rapport à ce qu'ils étaient avant de rencontrer Christ. Celle-ci est donc éclairée par le rappel de leur condition passée et de leur expérience de conversion, ce qui est l'occasion de décrire la collusion qui semblait exister entre la chair et la Loi pour permettre aux passions des péchés de prendre le contrôle de leur agir. Le rappel de cette impuissance et du résultat qui était produit, la mort, rend d'autant plus précieuse la libération dont ils ont bénéficié et d'autant plus importante leur obligation de porter du fruit pour Dieu. Signalons enfin que dans cette péricope, les éléments identitaires ne dépendent pas de la description d'événements futurs, comme ce fut le cas précédemment, aucune référence claire n'étant faite à l'évolution de la condition chrétienne ou à ses conséquences eschatologiques.

Les aspects identitaires et narratifs de Rm 7,1-6 : essai de synthèse

Rm 7,1-6 interpelle donc directement les énonciataires, les désignant comme des personnes qui connaissent la Loi et les « frères » de l'énonciateur. Nous observons ainsi un subtil mélange de persuasion raisonnée, d'une part, portée par une illustration analogique et un appel à porter du fruit pour Dieu, qui poursuit sur la même trajectoire métaphorique de l'esclavage que précédemment ; d'autre part, le recours au *pathos*, encore très présent, prend une nouvelle forme, puisque les énonciataires sont maintenant reconnus comme des frères et voient leur identité assimilée à celle de l'énonciateur. Cette tentative de rapprochement apparaît d'autant plus importante, que le sujet traité devient sensible : la Loi, en effet, constitue le cœur de la problématique exposée en 6,14-15, dont on trouvait déjà l'annonce en 5,20-21 et même avant cela, en 3,20-21 et 4,13ss.

Nous assistons donc ici à la construction d'un sentiment d'appartenance et de complicité, tout entier sous le signe de Christ. Cette identité commune se précise d'ailleurs de plus d'une façon, la mort avec Christ étant notamment décrite comme une mort du côté charnel de l'être humain. Elle a comme conséquence supplémentaire de libérer le croyant de l'autorité légale de la loi mosaïque, qui n'a plus alors aucun recours pour juger et condamner son comportement. Cette émancipation était nécessaire pour appartenir à Christ, le nouveau maître du croyant, et à l'instance légale qui caractérise son règne : le souffle divin. On voit alors que la Loi, malgré son autorité, ne pouvait empêcher le règne du péché

sur l'être humain ; bien pire ! elle s'en faisait le complice. peut-être malgré elle et c'est justement par son intermédiaire que le péché influençait les actions humaines. Notons enfin que l'énonciateur, rappelant l'expérience qu'il a en commun avec les énonciataires, se place en retour dans une position d'exemplarité qui les incite à se reconnaître en lui et à accepter ses interprétations du rôle de la Loi et du processus de conversion chrétienne. dans leur ensemble. Nous constatons ainsi, à travers le discours, à une *assimilation de l'identité des énonciataires à celle de l'énonciateur*, qui semble conduire vers une *redéfinition de leur identité commune*, c'est-à-dire de *la compréhension qu'ils ont d'eux-mêmes en tant qu'individus et communauté ayant reconnu Christ comme Seigneur*.

2.3.3.3 Conclusion

Notre analyse structurelle a permis de clarifier le caractère analogique des vv. 2-3, qui servent à illustrer le changement de situation qui s'est produit pour les croyants, de par leur conversion à Christ. Ceci nous a notamment permis de repérer les principaux thèmes de la péricope, la pointe de la démonstration, ainsi que les aspects identitaires et narratifs du discours. Tout d'abord, le triple jeu d'inclusion, que constituent aux vv. 1 et 6 le mot « loi » et les oppositions vie/mort et domination/esclavage, résume particulièrement bien la thématique générale de la péricope, qui concerne précisément le *changement de servitude* dont a fait l'objet le croyant – le faisant passer de la Loi au souffle –, en même temps qu'il passait de la « vie » à la « mort », à travers sa participation au destin de Christ (6.3-6 ; 7,4-5). Poursuivant sur la même imagerie de l'esclavage qu'en 6.16-23, *notre péricope s'articule donc elle aussi autour d'un changement de maître et non uniquement autour d'une libération par rapport à un pouvoir*. La pointe de l'argumentation, ensuite, apparaît dans l'évocation du « devenir à un autre », c'est-à-dire le changement de maître et ses conséquences sur la vie de foi, notamment en ce qui concerne le *comportement éthique des croyants*. C'est dans ce contexte que la mort de la chair est rendue nécessaire et que l'imagerie nuptiale prend tout son sens, afin de mettre en évidence la nouvelle union, avec Christ, qui remplace l'ancienne, avec la chair. Cette mort de la chair invalide le pouvoir législatif de la Loi, permettant son remplacement par celui du souffle, signe et garant de l'union à Christ.

Ces clarifications nous ont ensuite permis d'éclairer les rapports qu'entretient 7,1-6 avec les étapes précédentes de l'argumentation. Souvenons-nous, en effet, que 7,1-6 constitue le deuxième volet de la réponse à la question de 6,15 : « Pécherions-nous parce que nous ne sommes pas sous la Loi mais sous la Grâce ? » Si l'on remonte plus haut, on trouve également la question initiale, dont dépend tout 6,2-7,25 : « Demeurerons-nous dans le péché, afin que la grâce abonde ? » (6,1). La péricope 7,1-6 apporte ainsi sa propre contribution au règlement de ces questions épineuses, en se fondant sur trois arguments : 1) la mort symbolique du croyant est une mort de son côté charnel, qui constituait justement « l'environnement » idéal pour une emprise du péché sur ses actions ; 2) la Loi, au lieu d'aider le croyant à vaincre le péché, était plutôt son complice et c'est à travers elle que le péché étendait son emprise sur l'être humain. Le converti n'a donc aucune raison de rechercher encore sa « protection » ; 3) le chrétien, même en l'absence de Loi, n'est pas dépourvu d'instance légale, puisqu'il est maintenant sous la « juridiction » nouvelle du souffle. Ces trois arguments expliquent ainsi pourquoi le chrétien n'est pas plus incité au péché aujourd'hui, qu'il l'était alors ; bien plus ! toutes les conditions semblent maintenant réunies pour lui permettre d'échapper totalement à l'influence du péché : l'absence de Loi, loin d'être un obstacle à sa rectitude morale, pose au contraire les fondations d'une vie exempte de péché.

Signalons enfin que les aspects identitaires et narratifs du discours sont intimement liés, notamment par le recours à une illustration aux v. 2-3, qui permet de tirer un enseignement en ce qui concerne la participation du croyant à la mort de Christ en termes de rapports à la chair et à la Loi. Comme précédemment, nous constatons que l'identité actuelle repose largement sur l'évocation d'événements significatifs dans l'expérience croyante et la rencontre avec Christ, mais nous remarquons aussi deux particularités. Premièrement, il s'agit de l'absence de référence à des événements futurs, tandis qu'en 6,2-14 et 6,16-23, l'horizon eschatologique jouait un rôle important dans la compréhension de l'identité chrétienne, surtout en termes de comportement. Deuxièmement, une dialectique apparaît ici plus clairement, qui vise non seulement à faire reconnaître la similarité des expériences que partagent l'énonciateur et les énonciataires, mais également à assimiler l'identité chrétienne de ces derniers à l'identité qui émerge du discours de l'énonciateur.

Chapitre III

ROMAINS 7,7-25

3.1 TRADUCTION DE RM 7,7-25

(7,7) Que dirons-nous donc ? La Loi [est-elle] péché ? Que cela n'advienne ! Mais je ne connus pas le péché, sinon par la Loi ; car aussi je n'aurais pas su la convoitise si la Loi n'avait dit : « Tu ne convoiteras pas ». (8) Et le péché, prenant comme base le précepte, oeuvra en moi toute convoitise ; car sans Loi, péché [est] mort. (9) Or, moi, je vivais jadis sans Loi, mais lorsque le précepte vint, péché reprit vie ; (10) et moi, je mourus, et le précepte, lui [qui est] en vue de la vie, fut trouvé pour moi celui en vue de la mort. (11) Car le péché, prenant comme base le précepte, me trompa et, par son intermédiaire, [me] tua. (12) De sorte que la Loi [est] sainte et le précepte, saint et juste et bon. (13) Donc, le bon pour moi devint-il mort ? Que cela n'advienne ! Mais [c'est plutôt] le péché, afin qu'il soit manifesté péché, oeuvrant pour moi la mort à travers le bon, afin que péché devienne extrêmement pécheur à travers le précepte. (14) Car nous savons que la Loi est spirituelle, mais moi, je suis charnel, vendu au péché. (15) Car ce que j'oeuvre, je ne [le re]connais pas, car ce que je veux, je ne le pratique pas, mais ce que je déteste, cela je le fais. (16) Or, si ce que je ne veux pas cela je le fais, je suis d'accord avec la Loi [à savoir] que [elle est] belle. (17) Or à présent, moi, je n'oeuvre plus cela, mais péché habitant en moi. (18) Car je sais qu'il n'habite pas en moi, c'est-à-dire dans ma chair, le bon; car vouloir [le beau] est à ma portée, mais oeuvrer le beau, non³²⁰. (19) Car le bon que je veux, je ne le fais pas, mais le mal que je ne veux pas, cela je le pratique. (20) Or, si ce que je ne veux pas³²¹, moi je le fais, moi, je n'oeuvre plus cela, mais le péché habitant en moi. (21) Je trouve donc cette loi, pour moi voulant faire le beau, [à savoir] que le mal est à portée de moi. (22) Car je prends plaisir à la loi de Dieu selon l'humain intérieur, (23) mais je constate une autre loi en mes membres, guerroyant contre la loi de mon intelligence et me retenant captif dans la loi du péché, celle qui est dans mes membres. (24) Malheureux moi humain ! Qui me délivrera de ce corps de mort ? (25) Or, grâce à Dieu par Jésus Christ notre Seigneur³²² ! Ainsi donc moi-même je suis esclave, d'une part, par l'intelligence, de la loi de Dieu, d'autre part, par la chair, de la loi de péché.

³²⁰ Une leçon soutenue par plusieurs manuscrits (D, F, G, Ψ, 33, Maj. latt., etc.) propose de terminer le verset 18 par οὐχ εὐρίσκω, plutôt que par un simple οὐ (N, A, B, C, 1739, 1881, etc.). Il faut pourtant lui préférer cette dernière leçon choisie par N-A⁽²⁷⁾, qui bénéficie de l'appui de manuscrits d'une plus grande diversité et de meilleure qualité.

³²¹ Au v. 20, N-A⁽²⁷⁾ conserve ἐγὼ, dans la formule ἐγὼ τοῦτο ποιοῶ, variante soutenue par plusieurs manuscrits d'origines diverses, dont certains de très bonne qualité (N, A, Ψ, 33, 1739, 1881, Maj., etc.). Nous lui préférons une autre version, également très bien soutenue (B, C, D, F, G, etc.), qui répond au principe de la *leçon courte* et qui met en valeur un parallélisme parfait entre 20a et 16a. Ce parallélisme vient néanmoins à l'encontre du principe de la *leçon difficile*, ce qui nous place devant un choix délicat. Par respect pour le principe de la leçon difficile, nous acceptons ici le texte de N-A⁽²⁷⁾, ce qui nous évitera, de surcroît, de projeter sur le texte un présupposé d'ordre méthodologique.

³²² Les variantes ἡ χάρις τοῦ θεοῦ (D) et ἡ χάρις κυρίου (F,G), bien que correspondant au style paulinien, apparaissent comme des améliorations de style. La troisième leçon, εὐχαρίστω τῷ θεῷ est bien attestée (N, A, 1739, 1881, Maj., etc.), mais est nettement moins fréquente dans la littérature paulinienne. On la retrouve surtout dans les formules d'introduction ou de conclusion des épîtres, ainsi que dans le contexte du repas communautaire et seulement une seule fois de façon exclamative (1Co 14,18).

3.2 ANALYSE ET STRUCTURE

La péricope 7,7-25 étant une des plus discutées – disons même des plus disputées – de la recherche sur *Romains*, de nombreuses études se sont penchées sur son découpage, multipliant les propositions. Nous devons reconnaître que mis à part certains blocs aisément identifiables, ce texte présente assez peu de répétitions verbales multiples au niveau de la macrostructure. Nous devons donc nous tourner vers d'autres marqueurs, qui nous permettront tout de même de proposer une structure d'une fiabilité satisfaisante, sur laquelle fonder notre interprétation.

3.2.1 Identification des principales répétitions verbales

Cette péricope se singularise par l'importante répétition du pronom personnel ἐγώ, qui y est utilisé 25 fois. Deux autres mots connaissent une forte récurrence dans cette péricope : νόμος³²³ (quinze fois) et ἁμαρτία³²⁴ (quatorze fois), auxquels il convient d'ajouter ἐντολή³²⁵ (6x) et ἁμαρτωλός (v. 13). On remarque d'emblée la concentration de ces termes dans les vv. 7-13 et 22-25, alors que leurs occurrences se raréfient considérablement en 14-21. Quelques autres mots sont également bien attestés en Rm 7,7-25, comme θέλω (sept fois) et ποιῶ³²⁶ (cinq fois), qui demeurent limités aux v. 15-21, mais aussi κατεργάζομαι³²⁷ (six fois), ἄγαθος³²⁸ (cinq fois) et θάνατος/ ἀποθνήσκω³²⁹ (cinq fois). Les autres répétitions verbales restent inférieures à quatre occurrences. Nous voyons, d'ores et déjà, que certaines récurrences se concentrent à des endroits précis, tandis que d'autres semblent mieux réparties au fil du texte. Ces éléments pourront nous aider à structurer la péricope, en plus des parallélismes et inclusions que nous y détecterons.

Entre les deux dernières versions, χάρις τῷ θεῷ (B, Or., Meth.) et χάρις δὲ τῷ θεῷ (N¹, Ψ, plusieurs minuscules), il nous faut préférer la dernière, choisie par N-A⁽²⁷⁾, qui rappelle la même exclamation en 6,17.

³²³ 7,7 (3x).8.9.12.14.16.21.22.23 (3x).25 (2x).

³²⁴ 7,7 (2x).8 (2x).9.11.13 (3x).14.17.20.23.25.

³²⁵ 7,8.9.10.11.12.13.

³²⁶ Θέλω : 7,15.16.18.19 (2x).20.21. Ποιῶ : 7,15.16.19.20.21.

³²⁷ 7,8.13.15.17.18.20.

³²⁸ 7,12.13 (2x).18.19. Notons aussi l'adjectif sous forme substantivée καλός : 7,16.19.21.

³²⁹ Nom : 7,10.13 (2x).24 ; verbe : 7,9.

3.2.2 Structuration de Rm 7,7-25

Le v. 7 débute par une question rhétorique, qui marque une coupure nette avec ce qui précède. On notera la présence d'une deuxième question au v. 13, qui pourrait suggérer le passage à une nouvelle phase argumentative, mais cette question n'est que transitoire, comme le prouve la conjonction οὖν. La finale de la péricope est à chercher au v. 25, où un ἄρα οὖν (*ainsi donc*) marque une conclusion générale, tandis que le verset suivant rebondit avec un ἄρα νῦν (*ainsi maintenant*). Ce choix est justifié par l'inclusion que forment aux bornes de 7,7-25 les mots νόμος et ἁμαρτία qui sont contigus et liés syntaxiquement. Au v. 7, en effet, ἁμαρτία est l'attribut de νόμος, tandis qu'au v. 25, il est son complément du nom³³⁰. Il ne s'agit donc pas, à nos yeux, de deux répétitions verbales simples – qui plus est deux termes particulièrement récurrents ! –, mais bien d'une répétition verbale multiple, d'une fiabilité maximale. En plus de cette inclusion majeure, notons que le pronom ἐγώ est utilisé vingt-cinq fois en 7,7-25, alors qu'il est pratiquement absent du contexte immédiat de la péricope, ce qui confirme la cohérence de cette dernière³³¹. Le v. 13 n'a donc pas pour fonction d'ouvrir une nouvelle péricope, mais de faire progresser la démonstration, en introduisant un nouvel élément de réflexion.

Si le v. 13 marque une coupure nette dans le déploiement de l'argumentation³³², le cas du v. 21 est plus problématique. On remarque en effet une soudaine concentration du mot νόμος, qui s'était considérablement raréfié en 13-20 (seulement deux occurrences : vv. 14.16), allant jusqu'à disparaître totalement en 17-20. Non seulement cela, mais l'usage de ce mot diffère radicalement, puisque au lieu de désigner la loi mosaïque, il se voit adjoindre des compléments déterminatifs : lois de Dieu, de mon intelligence, du péché. Et au v. 21, il faut même lui accorder un sens général de « règle » ou de « principe », lorsqu'il est dit : « Je trouve donc cette loi, pour moi voulant faire le beau... » Un vocabulaire spécifique marque aussi ce passage, où l'on trouve différents termes anthropologiques :

³³⁰ On notera la présence de l'expression « loi de péché » au v. 23, mais sa place et sa formulation ne peuvent contester le rôle inclusif que cette même expression possède au v. 25.

³³¹ Le pronom ἐγώ au nominatif apparaît ici pour la première fois en *Romains*. Remarquons aussi le brusque changement de sujet, en 8,1 de « je » à « ceux », mais aussi en 8,2, où le « tu » semble répondre au « je » de la péricope précédente.

³³² Ainsi Wilckens, *Römer*, p. 74-75 ; Moo, *Romans*, p. 423.

ἔσω ἄνθρωπος, ἐγὼ ἄνθρωπος, μέλη, νοός et σῶμα. D'un autre côté, il nous faut reconnaître la proximité du v. 21 avec ce qui précède. Tandis que les liens verbaux avec les v. 22-25a se limitent à νόμος, nous observons plusieurs correspondances avec 14-20 : νόμος, θέλω, ποιῶ, καλός, κακός et παράκειται. Enfin, les indices syntaxiques n'étant pas suffisants pour postuler que nous aurions ici le début d'une troisième section, nous devons former l'hypothèse que le v. 21 constituerait la conclusion de ce qui précède. Ceci n'interdit pas d'y voir également une annonce de ce qui suit, une sorte de transition. Nous étendons donc la deuxième section jusqu'en 25a, réservant 25b comme conclusion générale de la péricope, selon ce que nous suggère la présence de la conjonction déductive ἄρα οὖν. La présence du mot θάνατος (24) nous porte également à croire que nous aurions là un indice d'inclusion avec le v. 13.

Résumons notre structure générale :	introduction ³³³ :	v. 7
	première section :	v. 8-12
	deuxième section :	v. 13-25a
	conclusion :	v. 25b

Celle-ci étant précisée, nous pouvons maintenant nous tourner vers l'identification des parallélismes, en commençant par la section 8-12, avec laquelle nous traiterons le v. 7, afin de préciser sa fonction introductive.

Introduction et première section (vv. 7 et 8-12)

Plusieurs questions doivent nous préoccuper dans cette première section. Il nous faut ainsi distinguer l'introduction générale des v. 7-25, de l'introduction de la première section proprement dite. Puis il nous faut structurer cette section et repérer une conclusion, s'il en existe une. Nous commencerons par signaler la plus forte répétition verbale des v. 7-12, qui se trouve soulignée par l'expression ἀφορμὴν [...] λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς, aux vv. 8 et 11. Celle-ci encadre donc pratiquement toute la section, comme s'il s'agissait de bornes intérieures. Et de fait, si l'on se tourne maintenant vers les v. 8b-10, on

³³³ Le fait que le v. 7 constitue l'introduction de 7-25 est à ce stade-ci une « supposition raisonnable ». Elle sera bientôt prouvée plus en détail, et le rôle de ses éléments internes sera également précisé.

remarque une construction concentrique fondée sur l'antithèse vie-mort, opposant les sujets « moi » et « péché ». Nous avons ainsi³³⁴ :

A	χωρίς γὰρ νόμου ἁμαρτία	<i>νεκρά.</i>
B	⁹ ἐγὼ δὲ ἔζων	χωρίς νόμου ποτέ,
C	ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς	
B'	ἡ ἁμαρτία	<i>ἀνέζησεν,</i>
A'	¹⁰ ἐγὼ δὲ	<i>ἀπέθανον</i>

Les deux premiers éléments de ce concentrisme correspondent à une période sans Loi (χωρίς νόμου) et la venue du *précepte* constitue la pointe, le point tournant de ce « micro-récit », qui renverse totalement la situation : le « moi », qui était vivant, meurt subitement, tandis que le péché, qui était mort, revient à la vie. Ce concentrisme est fondé sur une correspondance verbale entre B et B' et une correspondance thématique entre A et A'. Ceci peut apparaître faible, mais nous estimons qu'une telle présentation est intéressante, pour bien mettre en valeur le retournement de situation qui se joue dans ces quelques mots. Par facilité, nous aurions pu regrouper les éléments A-B et B'-A', ce qui aurait constitué un parallélisme plus fort, mais cela n'aurait eu guère d'incidence sur l'interprétation³³⁵.

Au sein de cette construction s'ajoute une proposition qui n'entretient pas de véritable lien structurel avec le reste de la section : καὶ εὐρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζῶην, αὕτη εἰς θάνατον (v. 10b). Liée syntaxiquement à la micro-unité A', la proposition fait écho à ce qui précède, mais pourrait aussi annoncer le v. 13, étant donné la mention de la mort et le rapport au « moi » qui y sont présentés. Toutefois, le parallélisme des vv. 8 et 11 étant trop solide pour être mis de côté, nous ne la rapprocherons pas d'une autre proposition. Nous la traiterons comme un élément en exergue, venant interrompre la progression

³³⁴ Les caractères italiques soulignent les correspondances : thématique en A-A' ; verbales en B-B'. Jewett, *Romans*, p. 440 est sur la même voie lorsqu'il parle de « ring composition » pour les v. 8-11 ; il rapproche alors les vv. 8 et 11 et les vv. 9-10.

³³⁵ C'est un peu ce que choisit de faire J.-B. Édart, « De la nécessité d'un sauveur rhétorique et théologique », *RB* 105 (1998), p. 365, qui perçoit ici une antimétabole, c'est-à-dire un chiasme au sein des éléments A-B et compare cette unité à la suivante, B'-A'. Il ne peut pourtant s'empêcher de mettre immédiatement la première unité en relation avec la deuxième, insistant sur le contraste montée en puissance / déchéance. Si nous avons bien là le cœur de l'argumentation, il nous semble normal qu'il soit d'autant plus souligné par la structure, mais les deux présentations nous apparaissent valables. Notons que l'arrangement des v. 8b-10a est comparable à celui que nous trouvons en 6,17-18. À ce moment, nous avons opté pour un parallélisme, tandis qu'ici, nous préférons le concentrisme. Cette différence de choix est motivée par la correspondance qui existe ici entre 8a et 11, encadrant 8b-10a et confirmant l'arrangement concentrique.

concentrique. Le v. 12 fait manifestement office de conclusion : seuls les mots νόμος et ἐντολή rappellent ce qui précède, tandis que plusieurs adjectifs apparaissent pour la première fois : ἅγιος, δικαία et ἀγαθή. La façon dont la Loi est ici qualifiée renvoie de façon contrastée au v. 7, où celle-ci était audacieusement rapprochée du péché. À la question « La Loi est-elle péché ? », la conclusion de cette première section répond donc : « la Loi est sainte³³⁶ ».

Revenons sur le rôle introductif du v. 7. Nous pouvons le découper en trois parties : 1) une question initiale et sa réponse indignée (7a) ; 2) une précision qui est apportée sous forme concessive (7b) ; 3) une explication introduite par γάρ (7c). La question initiale, de par l'inclusion qu'elle forme avec le v. 25, introduit clairement l'ensemble du développement 7-25. La précision de 7b, quant à elle, pourrait être rapprochée de plusieurs autres versets, puisque les mots qu'elle contient sont particulièrement fréquents en 7-25, mais nous pouvons tout de même la distinguer de l'explication de 7c, en ce qu'elle a trait spécifiquement à la Loi et au péché, tandis que 7c se recentre autour de la convoitise et du précepte. Or, nous avons noté que ἐντολή apparaissait presque uniquement en 7-12, ayant une seule autre occurrence au v. 13. De plus, ἐπιθυμία n'est présent qu'en 7c et en 8a, ce qui fait de lui un mot-crochet idéal pour relier 7c au développement qui suit. Nous pouvons donc émettre l'hypothèse selon laquelle 7c introduirait plus particulièrement 8-12, ce qui suggère par conséquent que 7b introduirait 13-25a. Remarquons que 7b et 7c s'intéressent tous deux à un savoir qu'apporte la Loi : au sujet du péché (7b) et au sujet de la convoitise (7c). Nous devons être attentifs à cette idée de double savoir, afin de comprendre de quelle façon elle est liée aux deux développements de la péricope.

Deuxième section (v. 13-20)

Notons tout d'abord quelques points de contact qui existent entre le v. 13 et la section qui précède. Les mots κατεργάζομαι, ἁμαρτία, θάνατος, ἀγαθὸν et l'expression διὰ

³³⁶ Ainsi Légasse, *Romains*, p. 445 : « le verset 12 se présente comme une première conclusion, laquelle contredit directement l'objection formulée au verset 7a ». Aussi Jewett, *Romans*, p. 440 : « the question in v. 1 (*sic*) whether the law is sin is answered by the reprise in v. 12 concerning the law being holy ».

τῆς ἐντολῆς rappellent éminemment l'exposé des v. 8-12. Il n'est donc pas étonnant que de nombreux auteurs aient choisi de rattacher ce verset à la première section, plutôt que de l'associer à 14-20³³⁷. D'autant qu'entre 13 et 14, s'effectue un changement de temps qui pourrait suggérer une rupture. La signification et l'importance de ce changement temporel soulèvent d'ailleurs d'importants débats, dans lesquels nous n'entrerons pas directement, puisque notre choix de découpage se fonde sur des éléments rhétoriques clairs, de type *diatribè*. Mais nous devons néanmoins reconnaître, à travers ce débat, ainsi qu'au travers des éléments que partage le v. 13 avec 8-12, que ce verset, même s'il introduit le développement de 14-20, a un important rôle de transition, qui rappelle ce qui précède, afin de mieux envisager ce qui suit³³⁸. Ce genre de transition ne doit d'ailleurs pas nous étonner : on se souvient notamment de la reprise presque explicite de 6,14 en 6,15, ce qui ne voulait pas dire que 6,15 appartenait à 6,2-14. Il en va de même ici.

La structuration d'une partie de la deuxième section est relativement aisée et largement reconnue dans la recherche. Depuis longtemps, en effet, il a été remarqué que les vv. 14-17 et 18-20 s'articulaient en un parallélisme particulièrement bien appuyé. Nous confirmerons donc ici ce qui a déjà été observé³³⁹. Le lien le plus fort se trouve au niveau des vv. 17 et 20b, qui voient la reprise intégrale de la phrase οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἔμοι ἁμαρτία. Un deuxième parallélisme très fort se révèle au niveau des vv. 16 et 20a, dans la répétition de la proposition εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω τοῦτο ποιῶ. La seule différence, mineure, est que le v. 20a ajoute un ἐγώ. Ensuite, les vv. 15b et

³³⁷ Voir notamment Käsemann, *Romans*, p. 192 ; Cranfield, *Romans*, p. 342 ; Wilckens, *Römer*, 2, p. 74s ; Dunn, *Romans 1-8*, p. 376 ; Fitzmyer, *Romans*, p. 463 ; Byrne, *Romans*, p. 217. Pour une césure après le v. 12 : Lagrange, *Romains*, p. 171 ; F.J.M. Leenhardt, *L'épître de saint Paul aux Romains*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1957, p. 104 ; J.A. Ziesler, « The Role of the Tenth Commandment in Rm 7 », *JSNT* 33 (1988), p. 41-56 ; J. Lambrecht, *The Wretched 'I' and Its Liberation. Paul in Romans 7 and 8*, (LouvTh 14), Grand Rapids, Eerdmans, 1992, p. 35 ; Légasse, *Romains*, p. 445 ; Moo, *Romans*, p. 423 ; Jewett, *Romans*, p. 440. Notons tout de même que, parmi le vocabulaire cité, κατεργάζομαι, ἁμαρτία et ἀγαθὸν se retrouvent également en 14-20. Κατεργάζομαι y joue d'ailleurs un rôle plus important qu'en 8-12, et θάνατος revient au v. 24. Les liens du v. 13 ne se limitent donc pas à ce qui précède, mais aussi à ce qui suit.

³³⁸ Le rôle de transition du v. 13 est soutenu par Édart, « De la nécessité d'un sauveur rhétorique », p. 371 ; aussi J.-N. Aletti, *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains* (LD 173), Paris, Cerf, 1998, p. 137.

³³⁹ Voir par exemple J.-N. Aletti, « Romans 7,7-25. Rhetorical Criticism and its Usefulness », *SEA* 61 (1996), p. 79 ; Dunn, *Romans 1-8*, p. 376s ; Édart, « De la nécessité d'un sauveur rhétorique », p. 373. Wilckens, *Römer*, 2, p. 74s, faisant confiance à la force du οὐκ ἐγὼ, voit au v. 17 le début de l'explication des v. 13-16. M.A. Seifrid, « The Subject of Rom 7,14-25 », *NovT* 34 (1992), p. 326s met également en parallèle les v. 21-25. Cette proposition, bien qu'intéressante, est surtout soutenue par des indices thématiques et laisse en exergue de larges sections de texte. Nous traiterons 21-25 indépendamment, sans postuler de parallélisme.

19, construits sur le même modèle syntaxique, partagent les expressions οὐ γὰρ ὁ θέλω et τοῦτο πράσσω, ainsi que le verbe ποιῶ. Les vv.14 et 18a, quant à eux, débutent par une formule relative au savoir de l'énonciateur et des énonciataires : οἶδαμεν / οἶδα ; ils font également référence à l'aspect charnel du sujet : σάρκινός εἰμι / ἐν τῇ σαρκί μου. Enfin, les vv. 15a et 18b se font écho, grâce à la présence du verbe κατεργάζομαι. Illustrons ci-dessous le parallélisme détecté, en plaçant les micro-unités en vis-à-vis :

A	14 οἶδαμεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστίν, ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν.	18 οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἐστίν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν·	A'
B	15 ὁ γὰρ κατεργάζομαι οὐ γινώσκω·	τὸ γὰρ θέλειν παράκειται μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐ·	B'
C	οὐ γὰρ ὁ θέλω τοῦτο πράσσω ἀλλ' ὁ μισῶ τοῦτο ποιῶ.	19 οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω.	C'
D	16 εἰ δὲ ὁ οὐ θέλω τοῦτο ποιῶ, σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός.	20 εἰ δὲ ὁ οὐ θέλω ἐγὼ τοῦτο ποιῶ,	D'
E	17 νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία.	οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία.	E'

Ajoutons que le verbe κατεργάζομαι joue très certainement le rôle de mot-crochet entre l'introduction du v. 13 et les deux développements de 14-17 et de 18-20. L'expression οἰκεῖν ἐν ἐμοὶ semble jouer un rôle similaire aux v. 17-18, entre les deux blocs parallèles. Au v. 21, plusieurs termes rappellent intimement le développement précédent : νόμος, θέλω, ποιῶ, καλός, κακός et παράκειται. Nous estimons même que ce verset entretient des rapports plus étroits avec 14-20, que le v. 13 n'en avait avec 8-12, ce qui nous pousse à considérer ce verset comme une conclusion pour les versets 14-20³⁴⁰. Mais en même temps, cette conclusion est une ouverture sur un développement supplémentaire, qui est directement lié au raisonnement précédent.

Remarquons que les v. 22-24 sont en rupture avec 7,7-20, en ce qui concerne l'usage de νόμος, puisqu'ils lui appliquent plusieurs compléments déterminatifs. 7,22-25a peut donc

³⁴⁰ Wilckens, *Römer*, 2, p. 74-75 considère que le v. 21 ouvre la deuxième partie de l'explication des v. 13-16.

être considéré comme un troisième bloc, qui clôt la section 13-25a. Il se termine par une double exclamation : d'abord celle d'un état de détresse, puis celle d'un espoir offert par l'action gracieuse de Dieu en Jésus Christ. Ces derniers versets de la deuxième section se distinguent également par un vocabulaire anthropologique particulier, ainsi que nous l'avons signalé précédemment. Il n'y a guère de liens structurels à exploiter, car les quelques récurrences verbales qui y sont présentes ne sauraient à elles seules justifier une microstructure solide. Le v. 25b vient conclure l'ensemble du développement, en reprenant les expressions « loi de Dieu » et « loi de péché », ainsi qu'en présentant l'opposition chair-intelligence, que l'on pouvait déduire de l'argumentation des v. 14-20. La chair est en elle-même un élément important des v. 14-20, puisqu'elle est présente en 14 et 18, qui débute chacun un des deux blocs parallèles. On observe enfin l'inclusion que forment avec le v. 7 les mots νόμος et ἁμαρτία, ainsi que nous l'avons signalé. Ces précisions étant données, nous pouvons nous tourner vers la présentation de la macrostructure.

3.2.3 Présentation de la macrostructure

La structuration de 7,7-25 est un peu délicate, comme nous l'avons vu, puisque si certains groupes de versets peuvent être lus très clairement selon une disposition évidente, certains autres ne fournissent pas ou peu de prise à notre analyse structurelle, ce qui nous a obligé à recourir à des indices secondaires. Certaines transitions, en particulier, semblent jouer un double rôle, synthétique et introductif, ce qui laisse planer quelque incertitude quant à la place qu'il faut leur accorder dans la macrostructure. En ce sens, nous estimons qu'il n'y a peut-être pas de choix idéal et que nous devons reconnaître, au-delà de ce choix, l'ambivalence à laquelle nous faisons face. Nous proposerons donc ici la macrostructure de Rm 7,7-25 telle que nous l'entrevoyons, au meilleur des outils que nous offrent nos moyens analytiques. Notons qu'il s'agit malgré tout d'une structure d'une assez grande fiabilité, que nous classons au deuxième rang et qui devrait nous fournir de solides bases interprétatives. Nous avons représenté en caractères gras les éléments de parallélismes en 14-20 et en caractères italiques les correspondances verbales ou thématiques en 7-12. Nous avons par ailleurs souligné certains mots-crochets et grisé les inclusions 7-25 et 13-24. Enfin, le verset 7 a été scindé pour signaler son triple rôle introductif (7a pour 7-25 ; 7b pour 13-25a ; 7c pour 8-12).

Tableau IV : MACROSTRUCTURE DE RM 7,7-25

7 Τι οὖν ἐροῦμεν; ὁ νόμος ἁμαρτία; μὴ γένοιτο

ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνω ἐγὼ εἰ μὴ διὰ νόμου

τὴν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν οὐκ ἐπιθυμήσεις.

8 ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κατηργάσατο ἐν ἐμοὶ πάσαν ἐπιθυμίαν
χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά.

9 ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ,
ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς

ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν,

10 ἐγὼ δὲ ἀπέθανον

καὶ εὐρέθη μοι ἡ ἐντολή ἡ εἰς ζωὴν, αὕτη εἰς θάνατον

11 ἡ γὰρ ἁμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντολῆς ἐξηπάτησέν με καὶ δι' αὐτῆς
ἀπέκτεινεν.

12 ὥστε ὁ μὲν νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολή ἀγία καὶ δίκαια καὶ ἀγαθή.

13 Τὸ οὖν ἀγαθὸν ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος; μὴ γένοιτο·
ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία, ἵνα φανῇ ἁμαρτία, διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον,
ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς.

14 οἶδαμεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικὸς ἐστίν, ἐγὼ δὲ σὰρκινός εἰμι πεπραμένος ὑπὸ τὴν
ἁμαρτίαν.

15 ὁ γὰρ κατεργάζομαι οὐ γινώσκω·

οὐ γὰρ ὁ θέλω τοῦτο πράσσω ἀλλ' ὁ μισῶ τοῦτο ποιῶ.

16 εἰ δὲ ὁ οὐ θέλω τοῦτο ποιῶ, σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός.

17 νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία.

18 οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἐστίν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν·
τὸ γὰρ θέλειν παράκειται μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐ·

19 οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω.

20 εἰ δὲ ὁ οὐ θέλω ἐγὼ τοῦτο ποιῶ,

οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία.

21 εὐρίσκω ἄρα τὸν νόμον, τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλόν, ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν
παράκειται·

22 συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον,

23 βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσιν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοῦ μου
καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσιν μου.

24 Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;

25 χάρις δὲ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

Ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοὶ δουλεύω νόμῳ θεοῦ τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας.

3.3 INTERPRÉTATION DE RM 7,7-25

Une nouvelle fois, nous devons signaler la virulence des débats qui entourent notre péricope. Parmi les nombreuses questions qui obsèdent la recherche sur *Romains*, celle de l'identité de l'*egô* en Rm 7,7-25 est indéniablement une des plus disputées et même une des plus « déchirantes », comme nous allons l'expliquer. Que le narrateur s'exprime à travers un « moi » n'est pas en soi quelque chose de si remarquable ni étrange qu'il faille nécessairement s'y arrêter pour en débattre³⁴¹. D'autres passages pauliniens, tels que 1Co 10,29-30 ; 13,1-3 ; Ga 2,18-21, etc.³⁴², sont ainsi construits sur le même usage du pronom personnel, mais Rm 7,7-25 interpelle le lecteur, non seulement par l'ampleur du phénomène, mais également par les implications existentielles que véhicule ce sujet. Car c'est bien la situation désespérée du « moi » sous le péché, que décrit notre passage, qui excite les passions d'un lecteur questionné à partir de son lieu chrétien. C'est ainsi toute la vision sotériologique du croyant qui se trouve ici en jeu, à travers l'interprétation de cette péricope. La question centrale derrière les débats se résume en quelques mots : *est-il théologiquement et même dogmatiquement concevable que le chrétien demeure sous l'influence du péché ?* Or, cette préoccupation, qui demeure parfaitement valide, mériterait de recevoir un ancrage plus solide au sein du texte, souci que ne portent pas nécessairement les réponses qui lui sont traditionnellement apportées, Rm 7,7-25 devenant alors prétexte au déploiement de présupposés confessionnels ou personnels.

Mais ce n'est pas là le seul problème débattu : d'autres questions s'ajoutent à celle-ci, qui sont d'ordre stylistique, structurel, sémantique et intertextuel, de telle sorte que l'éventail

³⁴¹ L'hypothèse qui semble la plus simple est sans conteste que ce « je » renverrait à l'auteur lui-même, donc Paul, en l'occurrence. Elle constituait l'interprétation dominante avant les travaux de W.G. Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig, Hinrichs, 1929. Ceux-ci ont largement orienté la recherche vers la lecture d'un « je » rhétorique, stylistique, qui n'avait pas besoin d'être identifié avec l'auteur lui-même. On a ressenti le besoin, par la suite, de tempérer la rigidité de Kümmel, qui considérait lui-même que ce « je » pouvait désigner tout homme... excepté Paul ! Malgré le coup violent porté à l'interprétation autobiographique, cette dernière réapparaît régulièrement dans certains travaux : voir, par exemple J.D.G. Dunn, « Rom 7,14-25 in the Theology of Paul », *TZ* 31 (1975), p. 257-273 ; Viard, *Romains*, p. 162ss ; R.H. Gundry, « The Moral Frustration of Paul Before His Conversion : Lust in Romans 7,7-25 », dans D.A. Hagner et M.J. Harris, dir., *Pauline Studies (FS. F.F. Bruce)*, Exeter, Paternoster, 1980 ; G. Theissen, *Psychological Aspects of Pauline Theology*, Philadelphia, Fortress, 1987 ; M.P. Middendorf, *The 'I' in the Storm. A Study of Romans 7*, St Louis, Concordia Academic Press, 1997. Afin de rendre possible cette voie d'interprétation, il est nécessaire de comprendre le v. 9 en termes moraux ou psychologiques, par exemple en y reconnaissant l'expérience du jeune juif ou de tout enfant qui découvre le commandement.

³⁴² Gundry, « The Moral Frustration of Paul Before His Conversion », p. 229.

des propositions avancées pour l'interprétation de 7,7-25 et de son fameux *egô* est considérable. Rapidement, nous pouvons résumer les principaux axes qui permettent de classer ces propositions :

- 1) l'*egô* est-il chrétien, préchrétien, ou peut-il être les deux ?
- 2) l'*egô* est-il autobiographique ou stylistique ?

Ce sont là les axes majeurs, autour desquels des questions particulières sont discutées³⁴³ :

- 3) 7,7-12 fait-il référence au récit de Genèse, au don de la Torah à Israël, à une prise de conscience morale, ou à une combinaison de ces éléments ?
- 4) comment comprendre le changement de temps entre les vv. 13 et 14 ?
- 5) l'*egô* demeure-t-il identique tout au long de la péricope ?
- 6) le mot *nomos* renvoie-t-il toujours à la Torah ?

N'ayant pas le loisir de traiter toutes ces questions en détail, nous les aborderons ponctuellement au fil de notre étude, notamment à l'occasion de notes explicatives³⁴⁴. Nous préférons d'ailleurs ne pas charger le lecteur d'une somme d'informations, dont une bonne part n'est pas indispensable à notre approche : nous avons dit, en effet, que bien des présupposés s'exprimaient dans la recherche sur 7,7-25 ; il faudrait ajouter qu'à l'instar de 7,1-6, une précompréhension généralisée de lecture focalise l'attention des auteurs sur la question de la Loi, plus particulièrement le fait d'être *sous la Loi*. Or, si la Loi est effectivement un thème central à cette péricope, notamment dans son rapport au péché (voir 7,7 et son lien avec 7,5), le fait d'être sous la Loi est secondaire par rapport au fait d'être *sous la chair*, comme nous aimerions le montrer dans ce qui suit. Un déplacement de perspective pourrait ainsi s'accompagner d'un désamorçage du « piège » herméneutique dans lequel s'est globalement enfermée la recherche. Pour nous lancer dans la lecture de 7,7-25, nous choisirons de conserver l'indétermination autour de l'identité de l'*egô*, préférant le désigner comme le « sujet » qui s'exprime en ces lignes.

³⁴³ La réconciliation entre certaines thèses est d'autant plus ardue, que la plupart des travaux restreignent leur champ de recherche à une seule moitié de la péricope. La question fondamentale, qui consiste à savoir si l'*egô* demeure identique dans toute la péricope devient alors presque inextricable, puisque ces écrits, limités à un aspect du drame de l'*egô*, ne nous permettent pas de dresser un tableau global du problème. Au lieu de produire un état de la question pour 7,7-25, certains ouvrages sont donc obligés d'en faire deux !

³⁴⁴ Pour un état de la question fourni et bien structuré, voir Middendorf, *The 'I' in the Storm*, p. 15-51. On déplorera néanmoins son impasse sur la littérature francophone. Pour un état plus concis, voir Seifrid, « The Subject of Rom 7,14-25 », p. 313-320, ou encore J.-N. Aletti, « Rm 7,7-25 encore une fois », *NTS* 48 (2002), p. 358-364.

3.3.1 Exploitation de la structure

La péricope que nous étudions comprend, selon notre analyse, deux sections encadrées par une introduction et une conclusion. Aucun rapport particulier n'apparaissant au niveau de la macrostructure, nous lirons les deux sections dans leur ordre d'apparition ; les seules « traversées » que nous effectuerons nous ramèneront à l'introduction générale, qui appelle individuellement ces deux sections.

a. Introduction (v. 7)

On se souvient que la péricope 7,1-6 se terminait sur le rejet de la Torah, désignée comme « une vieillerie de lettre », tout en annonçant un nouvel ordre légal, celui du souffle divin. Or, ce rejet catégorique se fondait sur le jugement très dur que la Loi agissait tel un complice du péché, lui fournissant un « biais » d'autant plus efficace pour influencer l'agir humain (7,5). Tout ceci se passait *dans la chair* et c'est pourquoi 7,1-6 utilisait une illustration analogique pour expliquer que les chrétiens, ayant fait « mourir » leur côté charnel, n'étaient maintenant plus sous la domination de la Loi, ce qui leur permettait de porter du fruit pour Dieu sans encourir de condamnation. Le lien implicite qu'entretient 7,7-25 avec 7,5 est largement reconnu à travers la recherche paulinienne et l'on lit souvent que 7,5 annonce 7,7ss, tandis que 7,6 annonce 8,1ss³⁴⁵. Ce jugement sévère porté sur la Loi avait, certes, été préparé depuis longtemps, et nous en voulons pour preuve des passages tels que 5,20-21 ou 6,14. Mais cette accusation de complicité avec le péché demande bien évidemment une explication un peu plus longue qu'une sentence prononcée à la hâte, au détour d'une exhortation à caractère éthique. On ne s'étonne donc guère, lorsque 7,7 réagit vivement en posant une question brûlante : « Que dirons-nous donc ? La Loi est-elle péché ? » L'identification de la Loi avec le péché, voilà en effet ce qui peut inquiéter le lecteur à ce stade de l'argumentation.

Le sujet (« je ») s'empresse de rejeter un tel raccourci, mais il avance tout de même que la « connaissance » du péché lui vient de la Loi et prend, à titre de preuve, le commandement

³⁴⁵ Par exemple : Leenhardt, *Romains*, p. 104 : « Le v. 6 annonce donc le ch. 8, comme le v. 5 vient d'annoncer la suite du ch. 7. » Aussi Wilckens, *Römer*, 2, p. 63 ; Moo, *Romans*, p. 423s.

« Tu ne convoiteras pas » (cf. Ex 20,17 ; Dt 5,21) dans son rôle de révélateur de la convoitise³⁴⁶. Notons que la traduction des verbes de connaissance γινώσκω et οἶδα est pour l'instant délicate, car leur espace sémantique se chevauche largement³⁴⁷. Faut-il ainsi les considérer comme interchangeables ou vaut-il mieux les distinguer en associant à l'un l'idée de *rencontre, d'expérience* et à l'autre celle de *reconnaissance*³⁴⁸ ? Nous devons être attentif à ce problème dans la suite de l'étude, en espérant qu'il pourra être clarifié. Nous voyons d'ores et déjà que, si le sujet refuse d'identifier la Loi avec le péché, il laisse tout de même planer un doute, plaçant la Loi dans un rôle ambigu. Tournons-nous maintenant vers la première section, en nous souvenant que 7c, relatif à la convoitise que révélerait ou provoquerait la Loi, introduit plus particulièrement cette section.

b. Première section (v. 8-12)

La majeure partie des v. 8-12 est articulée de façon concentrique, faisant ressortir l'événement de la venue du précepte comme l'élément clé autour duquel se joue tout le drame de l'homme mortel et de son asservissement au péché. Une phrase demeure néanmoins en exergue au v. 10, et une conclusion (v. 12) ferme la section. Le micro-récit

³⁴⁶ Rm 7,7 est manifestement une référence au dixième commandement, mais voir plus bas en ce qui concerne un rapprochement avec le récit adamique. Nous souhaitons signaler l'intéressante théorie de Ziesler, « The Role of the Tenth Commandment in Rm 7 », p. 41-56, qui comprend la rhétorique de 7,7-25 comme une assimilation fallacieuse de la Loi avec le dixième commandement, réduisant ainsi le problème de la Loi à une question de désir. Nous ne pourrions toutefois la retenir pour notre interprétation.

³⁴⁷ Ainsi, Dunn, *Romans 1-8*, p. 378 : « They overlap in meaning to a large extent and here may be used as synonymous variations ». Légasse, *Romains*, p. 457, n. 27 affirme même : « On doute qu'il y ait ici quelque différence entre *ginôskein* et *eidēnai* ». Voir également Moo, *Romans*, p. 433.

³⁴⁸ Remarquons que Dunn propose de lire ἥδειν (plus-que-parfait) avec un sens d'imparfait, ce qui constitue pour lui un argument en faveur d'une lecture « chrétienne » du passage : « [...] imperfect meaning, denoting the beginning of a continuous experience : 'I would not have come to that experience of covetousness which I still have' », *Romans 1-8*, p. 379 ; et avant cela : « Rom 7,14-25 in the Theology of Paul », p. 261. Nous trouvons d'ailleurs étrange de le voir expliciter le verbe οἶδα en termes de « connaissance rationnelle », puis de le voir choisir, lorsqu'il interprète le verset, le sens de « faire l'expérience », qu'il réservait justement à γινώσκω : *Romans 1-8*, p. 378-379. Notre approche nous commande de déterminer le sens de ces termes apparentés au moyen du contexte, plutôt que, comme le ferait la recherche historico-critique, de rechercher leur sens dans l'ensemble de la littérature paulinienne, voire dans tout le Nouveau Testament. Ce genre de technique est largement utilisé par Middendorf, *The 'I' in the Storm*, notamment pour dresser un tableau des autres usages du pronom personnel ἐγώ. Nous contestons ce type de méthodologie, car il nous semble qu'un silence ne constitue jamais une preuve et qu'un auteur n'a pas à uniformiser son usage du vocabulaire ; cette technique ne peut, au mieux, nous fournir que des indices, à manier avec précaution. Selon D.W. Burdick, « Οἶδα and Γινώσκω in the Pauline Epistles », dans R.N. Longenecker et M.C. Tenney, dir., *New Dimensions in New Testament Studies*, Grand Rapids, Zondervan, 1974, p. 344, en grec classique, οἶδα représente un savoir « grasped directly or intuitively by the mind » et γινώσκω un savoir « gained by some intermediate means such as experience, instruction, or observation ».

de cette « rencontre » du sujet avec le précepte et le péché est présenté de façon très elliptique, très condensée. À première vue, l'arrivée du précepte, contenu dans la Loi, est présentée comme un catalyseur, qui permet au péché de revivre et de provoquer immédiatement la mort du sujet. Mais revenons à la proposition qui encadre le concentrisme, puisqu'elle l'initie et le conclut : nous y lisons que le péché a pris comme « base » le précepte. L'imagerie est militaire³⁴⁹ : le précepte sert de base d'opérations pour le péché ; c'est à partir de lui que ce dernier mène ses assauts répétés sur le sujet. Le parallélisme entre les vv. 8 et 11 est évident, mais il nous faut nous attarder sur les quelques différences que présentent ces deux propositions.

Au v. 8, il est dit que le péché « oeuvra en moi toute convoitise », tandis qu'au v. 11, le péché « me trompa et, par son intermédiaire, me tua ». La formulation du v. 8 rappelle nettement ce que nous trouvons au v. 5, puisque la convoitise, dont il est ici question, peut aisément être rapprochée des *passions* des péchés du v. 5. La même idée subsiste donc, d'une influence qu'exercerait le péché sur l'être humain : ici l'on considère ses désirs, là les conséquences sur son agir. Au v. 11, l'action du péché prend une nouvelle forme : le sujet parle de tromperie, mais le résultat est le même qu'au v. 5, puisqu'une sentence de mort tombe sur celui-ci. Nous constatons alors que la stimulation du désir que provoque le péché, en se servant du précepte, constitue une forme de tromperie qui conduit à la mort du sujet. Nous comprenons, avec Doutre, que « Le péché est un destinataire qui doit tromper le destinataire sur sa propre valeur négative en se couvrant d'un 'paraître bon'. Ce n'est qu'en masquant son être et paraître mauvais derrière l'être et le paraître bon de la Loi et du précepte qu'il peut tromper le 'moi'³⁵⁰ ». Nous aurions donc affaire ici, non pas à une *reconnaissance* du péché ou de la convoitise qu'il provoque, selon la distinction sémantique que nous tentions de mettre en valeur au v. 7, mais bien à une simple *rencontre*. La « tromperie » dont est victime le sujet signale en effet que celui-ci n'était pas *conscient* du drame qu'il était en train de vivre. Et lorsque le texte avance comme première explication que « le péché [prend] comme base le précepte », il ne faut pas y voir un sursaut de lucidité, mais bien plutôt la preuve que le sujet porte son regard vers un passé qu'il peut maintenant décrire de façon critique : c'est ce qu'en narratologie nous appellerions une

³⁴⁹ BDG, « ἀφορμή ».

³⁵⁰ Doutre, « Le 'moi' dominé par le péché et le 'nous' libéré dans le Christ », p. 161.

« intrusion du narrateur ». Le témoignage qui est rapporté est celui d'un « ancien » *moi*, « mis en scène » dans le cadre de son drame existentiel, mais dans lequel sont insérées certaines interventions du *moi* actuel, qui se fait le rapporteur de cette expérience³⁵¹.

Le *moi* qui s'exprime en ces lignes en est donc à l'étape d'un constat, constat qu'il tire de son expérience tragique de rencontre avec le péché. Il confesse : « moi, je vivais jadis sans Loi, mais lorsque le précepte vint, péché reprit vie ; et moi, je mourus³⁵² » (v. 9-10). Le retournement de situation auquel nous assistons, entre les états du *moi* et du péché, est saisissant : l'arrivée du précepte scelle littéralement le destin du *moi*, qui se trouve doublement victime d'un drame qui se joue à son insu. Il est tout d'abord *impuissant* à empêcher l'avènement de son destin tragique, mais il est également *trompé*, en ce qui concerne le précepte : « le précepte, lui [qui est] en vue de la vie, fut trouvé pour moi celui en vue de la mort » (v. 10). Le sujet constate alors que ce qu'il croyait être source de vie s'avère en fait source de mort. C'est là toute la fourberie dont fait preuve le péché pour priver le sujet de la vie, puisqu'il se sert du précepte (« au moyen du précepte ») pour l'atteindre, précepte en qui le sujet avait précisément placé sa confiance.

Or, malgré le regard lucide que porte le sujet *a posteriori* sur son expérience tragique, celui-ci refuse pourtant de faire porter la responsabilité sur la Loi ou de mettre en doute sa raison d'être, puisqu'il conclut : « la Loi [est] sainte et le précepte, saint et juste et bon » (v. 12). Le rapprochement audacieux opéré entre la Loi et le péché au v. 7 (« La Loi est-elle

³⁵¹ Il est regrettable que, malgré l'immense quantité de littérature sur Rm 7 et la reconnaissance, depuis les travaux de Kümmel, du caractère stylistique de l'usage du « je » en ces lignes, pratiquement aucun auteur ne prête attention à la dualité du sujet en 7,8-12. Un aspect important de l'interprétation de Rm 7 nous semble résider dans le traitement que l'on réserve aux écarts de discours qui caractérisent le texte, sans se limiter à des indices grammaticaux, notamment le passage du passé au présent entre les deux sections de la péripécie. De ce point de vue, rappelons la belle intuition de R. Bultmann, « Romans 7 and the Anthropology of Paul (1932) », *Existence and Faith*, Londres, Hodder & Stoughton, 1960, p. 147-157, qui voyait déjà en Rm 7 « the eye of one who has been freed from the law by Christ » (p. 147). Celle-ci aurait toutefois mérité d'être libérée d'une certaine vision péjorative vis-à-vis du judaïsme antique. L'hypothèse d'un « regard chrétien » sur l'expérience du sujet s'est largement répandue, par exemple : G. Bornkamm, « Sin, Law and Death. An Exegetical Study of Romans 7 », *Early Christian Experience*, London, SCM, 1969, p. 87-104 ; Dunn, « Rom 7,14-25 in the Theology of Paul » ; Fitzmyer, *Romans*, p. 465 ; Byrne, *Romans*, p. 226 ; Aletti, « Rm 7,7-25 encore une fois », p. 373.

³⁵² La description du péché comme νεκρῶν (v. 8) doit être prise au sens figuré : inactif, inefficace. Ainsi : Dunn, *Romans 1-8*, p. 381 ; Byrne, *Romans*, p. 222 ; Légasse, *Romains*, p. 458, n. 44 ; Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 230. Selon les auteurs, une période sans Loi où le péché est inactif évoque soit le récit de la chute d'Adam, soit le temps qui précède le don de la Loi. Ceci serait cohérent avec Rm 5, *contra* Middendorf, *The 'I' in the Storm*, p. 137 : « He hardly depicts it as [a time] in which sin was in any way dormant. Just the opposite, sin reigned ! ». Il confond manifestement le péché avec la mort (5,14).

péché ? ») n'était donc qu'une interrogation sans fondement, et lorsque le sujet porte un regard critique sur le drame qu'il vécut, il comprend que la Loi n'était nullement responsable, en elle-même, de sa déchéance : celle-ci fut pour lui un instrument de mort en apparence seulement. Le véritable coupable est le péché, qui lui apparaît aujourd'hui dans toute sa fourberie, comme instigateur de ce drame et cause de sa mort, par l'usage néfaste qu'il a pu faire de la Loi à son insu.

Une référence au récit adamique ?

La situation décrite en Rm 7,8-11 a conduit beaucoup d'auteurs à y voir une allusion très nette au récit de Gn 2-3, où Adam et Ève sont eux aussi trompés par le serpent, de sorte qu'ils outrepassent un commandement donné pour leur protection, ce qui provoque leur condamnation et leur expulsion du jardin d'Eden. Édart note ainsi :

On peut relever des similitudes importantes sur le plan sémantique : la reprise de ἀποθνήσκω (Rm 7,10 ; Gn 2,17), de ἀπάτω (sic) (Rm 7,11 ; Gn 3,13) et l'emploi de ἐντολή en Rm 7,9.10.11, qui n'est pas sans rappeler ἐντέλλομαι en Gn 2,16 et 3,11.17. On note aussi une ressemblance nette dans la séquence narrative. En Gn 2 comme en Rm 7, le commandement avait pour fonction de protéger l'homme de la mort, mais sa transgression fit de ce précepte la cause instrumentale de la sanction mortelle. De même en Rm 7,9, la période évoquée « sans Loi » se comprend parfaitement en référence à la situation d'Adam³⁵³.

La question d'un tel rapprochement pouvant modifier l'interprétation de notre péricope, nous devons nous attarder un moment pour la considérer avec rigueur. Il s'agit là d'une des questions largement débattues en Rm 7 et qui permet à certains de proposer une identité « adamique » pour l'egô. Le plus célèbre défenseur de cette thèse, du moins au 20^e siècle, est sans nul doute Lyonnet³⁵⁴, qui mit en valeur certaines conceptions de la Loi, dans le *Targum Néophiti*, qui seraient susceptibles de confirmer le rapprochement entre Gn 2-3 et Rm 7, notamment le fait qu'Adam aurait observé la Loi au paradis et que la convoitise était

³⁵³ Édart, « De la nécessité d'un sauveur rhétorique », p. 366.

³⁵⁴ S. Lyonnet, « Tu ne convoiteras pas (Rm 7,7) » dans Coll., *Neotestamentica et Patristica. Eine Freundesgabe, Herrn Professor Dr. O. Cullmann zu seinem 60 Geburtstag Überreicht*, (NovT suppl. 6), Leiden, Brill, 1962, p. 157-165. D'autres partisans de l'interprétation adamique sont Lagrange, *Romains*, p. 168 ; Leenhardt, *Romains*, p. 106 ; Bornkamm, « Sin, Law and Death », p. 93 ; Käsemann, *Romans*, p. 96 (« There is nothing in the passage which does not fit Adam, and everything fits Adam alone » !) ; Dunn, *Romans 1-8*, p. 378 ; J.M. Espy, « Paul's 'Robust Conscience' Re-examined », *NTS* 31 (1985), p. 169 ; Aletti, « Rm 7,7-25 encore une fois », p. 363 ; C. Grappe, « Qui me délivrera de ce corps de mort ? L'Esprit de vie ! *Romains* 7,24 et 8,2 comme éléments de typologie adamique », *Bib* 83 (2002) 472-492.

considérée comme « le péché par excellence »³⁵⁵. Or, cette solution soulève évidemment le problème de l'antériorité d'une telle source, dont il est difficile de retracer les traditions particulières, jusqu'à l'époque de Paul. Mais en plus de cela, d'autres objections peuvent être avancées, qui rendent difficile la défense d'une identification entre Adam et l'*egô*³⁵⁶. On les trouve en particulier chez Moo, qui s'oppose à une vision adamique, au profit d'une référence au don de la Torah. Il explique ainsi³⁵⁷ :

the idea of the law as an entity [...] with clear temporal limits is [...] clearly found in Romans. Rom 5.13-14 characterizes the period from Adam to Moses as being 'without law', while 5.20 portrays the law as an 'intruder' in salvation-history, 'coming in' between Adam and Christ. The discussion of the law in Romans 7 is organically linked to these references [...].

Il répond également à Lyonnet, en ce qui concerne les traditions dont il fait usage :

Proponents of the Adamic view customarily answer this question by suggesting that Paul assumes the view, attested in a number of Jewish sources, to the effect that Adam was given and made responsible for the *torah* in the garden. But not only is there no evidence for this view in Paul, it is most unlikely that he would have made any such assumption. The temporal limitation of the *torah* is a key element in Paul's theology, a linchpin in his conception of redemptive history and a critical point in his polemic with Judaism. It is far too basic and significant a belief for Paul to have contradicted it without explanation in one of his most important discussions of the law³⁵⁸.

Nous reconnaissons la justesse des remarques de Moo et abondons en son sens, notamment en ce qui concerne la faible pertinence que représente une référence à Adam dans un cadre

³⁵⁵ Lyonnet, « Tu ne convoiteras pas (Rm 7,7) », p. 159. Notons que l'idée selon laquelle la « convoitise » serait archétypique de tout péché était déjà présente chez Philon, par exemple *Dec.* 142-146. Ceci peut nous aider à comprendre le choix de ce commandement, mais ne prouve pas *a priori* qu'il faille y voir un rapport avec le récit adamique. Prendre ἐπιθυμία au sens de convoitise sexuelle, comme le fait Gundry, « The Moral Frustration of Paul Before His Conversion », est beaucoup trop réducteur et représente une proposition très largement rejetée par la recherche.

³⁵⁶ De même, une identification avec Ève demeure très hypothétique. Pour une telle solution, voir A. Busch, « The Figure of Eve in Rm 7,5-25 » *BI* 12 (2004), p. 1-36 ; aussi Grieb, *The Story of Romans*, p. 72. Bien que, du point de vue du récit de Genèse, cette solution soit préférable, elle cadre assez mal avec le reste de *Romains*, notamment le chapitre 5, et soulève certaines interrogations en ce qui concerne sa performativité, dans un contexte androcentrique, tel que pouvait l'être le judaïsme antique.

³⁵⁷ D.J. Moo, « Israël and Paul in Romans 7,7-12 », *NTS* 32 (1986), p. 124. De même, Seifrid, « The Subject of Rom 7,14-25 », p. 325. Moo propose de comprendre l'*egô* comme une personnification d'Israël. On peut regretter qu'il n'ait pas poursuivi son étude en 14-25, afin d'éprouver la solidité de cette thèse au regard de la fin du chapitre. Aussi Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 237.

³⁵⁸ Moo, « Israël and Paul in Romans 7,7-12 », p. 124. Middendorf, *The 'I' in the Storm*, p. 138, est inconsistant dans sa critique de Moo : « Once the Law had been revealed, Paul refuses to allow any limitations to be placed upon its scope or its duration. » Or, Moo se prononce uniquement en ce qui concerne l'apparition de la Loi, et nullement sur sa durée. Contre l'interprétation adamique, voir aussi Fitzmyer, *Romans*, p. 464ss ; Légasse, *Romains*, p. 446ss ; Theissen, *Psychological Aspects of Pauline Theology*, p. 251 : « Is Adam speaking? But who in the Roman community would have understood that? » ; Middendorf, *The 'I' in the Storm*, p. 139ss.

aussi polémique que peut l'être une réflexion sur la Loi (souvenons-nous de 7,7³⁵⁹ !). D'autant plus que cette référence demeure au stade de l'*allusion, sans identification précise*, ce qui est contre-productif selon un point de vue communicationnel³⁶⁰. Le recours à la figure adamique ne peut donc, dans ces conditions, être un *élément central* de l'interprétation du passage, même s'il peut en constituer un *élément périphérique*. Or, d'un point de vue synchronique, nous devons plutôt nous interroger quant aux possibilités de lecture que nous offre ce passage relativement à la figure adamique. Il est ainsi vrai qu'un parallèle avec le récit adamique se présente assez facilement à l'esprit du lecteur témoin du drame de l'*egô*. Mais il est également manifeste que ce parallèle n'est pas mis en exergue par le texte, étant uniquement *suggéré*. Ainsi, une tentative d'identification complète entre l'*egô* et Adam est vouée à l'échec, car 1) la situation de l'*egô*, quoiqu'elle rappelle le récit adamique, ne se limite pas aux coordonnées de ce dernier ; 2) le propos de Rm 7 est fondamentalement centré sur les rapports de la loi mosaïque avec le péché³⁶¹. En somme, la référence au récit adamique est possible, tant que l'on reconnaît qu'elle demeure au niveau de l'*allusion* et non de l'*exploitation*³⁶². Au plan herméneutique, celle-ci peut donc constituer une source d'inspiration, mais nullement un référent principal³⁶³, puisque aucune

³⁵⁹ Middendorf, *The 'I' in the Storm*, p. 140 va dans le même sens.

³⁶⁰ Voir aussi Moo, *Romans*, p. 429 : « while there may be allusions to Adam's situation in vv. 7-11 [...] I cannot think that Paul is *describing* events in the Garden of Eden ». Nous estimons d'ailleurs que c'est mal connaître le style paulinien, que de voir derrière cette allusion au récit adamique un *élément essentiel de l'interprétation de Rm 7*. En nous limitant simplement aux passages que nous venons d'étudier, il est déjà manifeste que cet auteur n'a pas pour habitude de fonder ses raisonnements sur des non-dits ou des allusions. Il ressort de son style des effets d'accumulation, de répétition et de circularité, qui se concilient mal avec une hypothèse adamique pour Rm 7,8-11. La suite de notre péricope (7,14-20) suggère elle aussi qu'il préfère répéter un raisonnement ou une affirmation fondamentale, lorsque le sujet traité est particulièrement délicat, plutôt que de laisser planer un doute. Et que dire de 6,15-23, dont la seule fonction pourrait bien être de préciser la logique des v. 6,9-10, afin que la vie chrétienne ne soit pas interprétée en termes résurrectionnels ?

³⁶¹ Assimiler le péché en Rm 7 avec un « zèle » pour la Loi et la justification personnelle, ainsi que le font Bultmann, « Romans 7 and the Anthropology of Paul », p. 149, puis Bornkamm, « Sin, Law and Death. An Exegetical Study of Romans 7 », p. 90, ou encore Käsemann, *Romans*, p. 194, nous apparaît hors de propos.

³⁶² Toute la question nous semble finalement tourner autour des problèmes de citation et d'intertextualité, auxquels il faut reconnaître différents niveaux. Or, différents niveaux d'intertextualité doivent correspondre à différents niveaux d'interprétation, de la même façon que nous l'avons fait en ce qui concerne les niveaux structurels. La recherche a ainsi tendance à accorder une place nettement plus grande aux éléments intertextuels que ce que justifie le degré de contact réel entre le texte et sa source présumée. C'est en particulier le défaut de Grieb, *The Story of Romans*.

³⁶³ « It seems Paul wants his audience to hear the 'I' speaking in tones evocative both of Adam and Israel. The primary emphasis is upon Israel », Byrne, *Romans*, p. 218. Nous pourrions en revanche lui reconnaître un rôle typique : « Paul's obvious reference to Adam and Eve, which emerges only in 7,9-11, is based upon his regarding Adam's transgression as typical for disobedience to the Law (5,14). He employs it here [...] because it provides the argument that transgression brings death », Seifrid, « The Subject of Rom 7,14-25 », p. 325, n. 38 ; aussi : « Paul sees what the serpent did to Adam by means of the commandment as the type of

argumentation n'est construite autour de la figure d'Adam. Nous comprendrons ainsi que *la possibilité d'identification qui existe ici avec le récit de Genèse met en valeur une « constante opératoire » dans le mode d'action du péché, fondée sur la tromperie*. Les effets sont donc les mêmes pour Adam, Israël ou le « je » de Rm 7 : le précepte est utilisé et détourné, le « sujet » est trompé, de sorte qu'une condamnation de mort tombe finalement sur lui³⁶⁴.

Première section : une synthèse

Résumons nos acquis pour l'étude de cette première section. Le texte nous propose un sujet qui observe un retour sur son passé, décrivant le drame qui fut le sien dans sa *rencontre* avec le péché, rencontre qui se déroula dans le cadre de son contact avec le précepte et la Loi. Il peut ainsi confesser *a posteriori* la tromperie dont il a été victime, comprenant qu'il fut atteint et qu'il trouva la mort dans le lieu même qui se présentait à lui comme le lieu de la vie. Il comprend, avec le recul, que la Loi a, elle aussi, été manipulée : le péché s'est, d'une certaine façon, servi de la Loi pour accomplir son œuvre de mort sur l'*egô*. Il ressort de ce constat critique que l'*egô*, comme la Loi, furent totalement impuissants à prévenir l'action du péché et à lui échapper. La Loi n'est alors pas responsable en elle-même de la mort de l'*egô*, quelles qu'aient été les apparences au moment du drame. Rm 7,8-12 nous permet donc, selon nos observations, de montrer 1) *l'impuissance du sujet* et de la Loi devant le péché ; 2) *l'ignorance et l'incompréhension du sujet* devant le drame qui se joue pour lui dans sa rencontre du péché ; 3) *l'innocence* de la Loi dans la tragédie que vit l'*egô* ; 4) *la responsabilité totale du péché* dans cette même tragédie. Examinons maintenant la deuxième section.

c. Deuxième section (v. 13-24)

Notre deuxième section s'ouvre sur une nouvelle question rhétorique qui, comme en 7,7, résume de façon abrupte le problème qui surgit du raisonnement précédent : « Donc, le bon

what (personified) sin did to the Jews and himself by means of the law », Lambrecht, *The Wretched 'I' and Its Liberation*, p. 83.

³⁶⁴ « Israel's experience of the law is told in terms of the effect God's commandment had upon him », Byrne, *Romans*, p. 218.

pour moi devint-il mort ? » Si le texte voulait expliquer en quoi la Loi n'a rien à voir avec le péché, il a déplacé le problème, plus qu'il ne l'a jusqu'ici résolu. Le lecteur qui a suivi la démonstration des v. 8-12 peut se sentir rassuré de voir que la Loi n'est pas associée au péché, comme 7,7 et 7,5 semblaient le suggérer, mais il peut craindre, en revanche, que celle-ci soit un instrument de mort, ce qu'elle n'est pas censée être. Ici encore, le texte rejette l'idée même selon laquelle la Loi serait instrument de mort pour le sujet et désigne de nouveau le péché comme véritable coupable. La phrase, de construction complexe et elliptique, peut se lire ainsi : « Mais [c'est plutôt] le péché, afin qu'il soit manifesté péché, oeuvrant pour moi la mort à travers le bon, afin que péché devienne extrêmement pécheur à travers le précepte » (v. 13).

Cette phrase, nous l'avons vu, introduit la deuxième section, qui se décompose en trois blocs : 14-17, 18-21 et 22-25a. Le v. 21 se présente comme la conclusion des deux premiers blocs, tout en fournissant déjà une ouverture vers la dernière partie de la section. Nous remarquons immédiatement un changement de dynamique au v. 13, qui apparaît surtout dans les propositions finales : alors que 7,8-12 dépeignait une situation bloquée et sclérosante, le v. 13 explore plus en profondeur les conditions d'apparition du péché, faisant notamment ressortir une finalité à cette arrivée et au drame qui s'en est suivi. Tout ceci aurait ainsi pour objectif de rendre le péché *manifeste* et même de le déclarer *pécheur*, c'est-à-dire de le condamner en tant que coupable de la mort du sujet. Notons l'emphase : que le péché soit reconnu ne suffit pas, il doit être manifesté comme *extrêmement* pécheur. Or, ceci est rendu possible *grâce au rôle du précepte*. Le retournement est quelque peu ironique, puisque le péché, qui croyait profiter du précepte comme base d'opérations, tombe plutôt dans le « piège » que ce dernier lui tendait. L'on ne sait donc plus, des deux, lequel est le véritable « cheval de Troie » : par le moyen du précepte et de la Loi, le péché accède aisément à un contrôle sur le sujet, mais en faisant cela, il se découvre lui-même et révèle sa nature néfaste.

Ce changement de dynamique est accompagné par un changement sémantique, puisque, de toute évidence, il n'est maintenant plus question d'une *rencontre* du péché, mais bien de sa *reconnaissance*, en tant que péché. Les deux sens que l'on pouvait associer à $\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\omega$

et οἶδα en 7,7 se révèlent donc chacun présent au sein de la péricope³⁶⁵. Ce changement de perspective, dès l'introduction de la deuxième section, suggère *a priori* que l'idée de reconnaissance devrait dominer les v. 13-25a, mais la suite de notre analyse nous permettra de préciser la place occupée par ces deux sèmes sur l'ensemble de 7,7-25. Notons que le v. 13 reprend explicitement ce qui avait été dit en 5,20-21, dont dépendent directement les chapitres 6-8. Rm 7,7-25 a donc manifestement un rôle essentiel pour l'ensemble du raisonnement développé en Rm 6-8.

Alors que débute un premier bloc explicatif (14-17), l'irréprochabilité de la Loi est réaffirmée, en faisant valoir son caractère spirituel. Cette affirmation se présente comme un élément de savoir (οἶδαμεν) partagé par le texte et ses lecteurs, ainsi que le suggère l'usage de la première personne du pluriel : « Car nous savons que la Loi est spirituelle ». Plusieurs auteurs identifient d'ailleurs cette allusion à une concession ou, selon le terme consacré, une *concessio*³⁶⁶. Or, si la responsabilité de la Loi n'est pas plus engagée ici qu'en 7,8-12, la source du « problème », quant à elle, n'est plus exactement la même. Ainsi lisons-nous : « mais moi, je suis charnel, vendu au péché³⁶⁷ ». Ceci semble signifier que la cause de la mort du sujet proviendrait également de sa nature « charnelle » et non uniquement du rôle du péché. Le rapport du péché au sujet prend donc ici une dimension nouvelle pour 7,7-25, mais qui n'est pas sans rappeler ce que nous avons rencontré en 7,5 : « Car quand nous étions dans la chair, les passions des péchés, celles qui sont à travers la Loi, œuvraient en nos membres, en vue de porter du fruit pour la mort. » La chair apparaît ici comme un élément essentiel dans l'« administration » de la mort au sujet, par le péché³⁶⁸.

³⁶⁵ Il est remarquable de voir la profondeur de la réflexion dont a fait preuve Moo, *Romans*, p. 433s sur la question de ces verbes de connaissance et de le voir pourtant se refuser à opérer une distinction entre les deux termes, quand bien même on sent que sa lecture l'attire vers la même interprétation que nous, car son désir de relier οἶδα à 7,7-12 et γινώσκω à 7,13-25 est manifeste.

³⁶⁶ Édart, « De la nécessité d'un sauveur rhétorique », p. 375 ; aussi S. Romanello, « Rom 7,7-25 and the Impotence of the Law. A Fresh Look at a Much-Debated Topic Using Literary-Rhetorical analysis », *Bib 84* (2003), p. 510-530, qui étend le phénomène de *concessio* à l'ensemble de Rm 7,7-25.

³⁶⁷ L'expression « vendu au péché » rappelle sans doute le contexte de l'esclavage. M. Philonenko, « Sur l'expression 'vendu au péché' dans l'épître aux Romains », *RHR* 203 (1986), p. 41-52 y voit une référence lointaine à Is 50,1.

³⁶⁸ Il est singulier que Middendorf, *The 'I' in the Storm*, p. 163 reconnaisse le rôle de 7,5 comme annonciateur de ce qui suit, mais en limite la portée aux v. 7-11 : « Romans 7,5 provides the basic outline for verses 7-11. [...] his life lived 'in the flesh' was one in which 'the passions of sin which were through the Law were operating in [his] members' (7,5 with vv. 7-8) ». Cette limite est d'autant plus contestable que la chair

Mais la chair est également un point essentiel pour la compréhension de Rm 7, en particulier de cette fameuse identité de l'*egô*. Nous avons déjà vu, en effet, quel était l'intérêt d'une identification entre la chair et le « mari », dans l'analogie proposée en 7,1-6. Or, ici aussi, la place de la chair nous semble absolument centrale pour l'interprétation de 7,7-25, puisque nous avons là pratiquement *le seul élément explicite de caractérisation du sujet par lui-même, au plan identitaire*³⁶⁹. Ceci met en évidence un des grands paradoxes de la recherche, puisque, d'une part, nous pouvons sans grand danger affirmer que tous les auteurs reconnaissent le côté charnel du sujet et généralement aussi le lien entre 7,7-25 et 7,5. Mais, d'autre part, ils n'accordent pas à cet indice la place qu'il mérite, laissant leurs présupposés théologiques guider leur herméneutique, ce qui compromet du même coup leur capacité à faire une proposition réussie d'identification du sujet³⁷⁰. Ceci explique pourquoi les interprétations proposées cadrent toujours très bien avec une partie du texte, mais pas avec l'ensemble. En ce qui nous concerne, nous partirons de l'affirmation du v. 14 pour fonder nos propositions interprétatives : *quelles que soient les possibilités d'identification du sujet, ce dernier se présente d'abord et avant tout comme charnel*.

Les v. 15-16 viennent ensuite illustrer la double affirmation du v. 14, au moyen d'une confession du sujet qui ressemble beaucoup à un conflit interne. Il serait en fait maladroit de parler ici d'un *conflit*, dans la limite où aucun vocable, aucune phrase, ne suggère une telle idée. Il en sera, certes, autrement au v. 23, mais pour l'instant, il nous semble

n'apparaît qu'à partir de 7,14 : Rm 7,5 doit donc logiquement annoncer, soit 14-25, soit 7-25, mais pas uniquement 7-11. Nous estimons que ceci permet à Middendorf d'avancer son interprétation « chrétienne », sans avoir à lire le présent de 14-25 sous le passé du v. 5.

³⁶⁹ Les autres éléments susceptibles d'entrer dans cette catégorie pourraient se trouver aux v. 24-25, mais ceux-ci sont moins flagrants : il s'agit du « corps de mort » et de l'esclavage sous deux lois différentes. Même si Doutre, « Le 'moi' dominé par le péché et le 'nous' libéré dans le Christ », p. 163-167, tient compte de l'état charnel du « moi », nous regrettons qu'il n'ait pas été plus insistant sur ce point dans son parcours figuratif et ses « principes d'identification du 'moi' », préférant mettre l'accent sur la domination du péché. Il s'agit pourtant d'un élément de confession du « moi », qui aurait mérité une attention accrue, et qui aurait pu orienter les conclusions de Doutre vers une interprétation moins centrée sur le péché (p. 175ss).

³⁷⁰ Par proposition réussie, nous entendons une proposition qui, sans nécessairement être exacte, a le souci de maintenir en tension l'ensemble des indices fournis par le texte. Les revues de littérature et les méthodes de démonstration de nombreuses études (qui sont de plus en plus redondantes, vu la « pomme de discorde » que représente Rm 7,7-25) illustrent parfaitement cette tendance à *aller vers le texte*. Observons comment les diverses propositions interprétatives (autobiographique, adamique, stylistique, chrétienne, préchrétienne, etc.) sont d'abord classées, puis *justifiées*, plutôt que de les laisser elles-mêmes émaner du texte. Les publications, qui continuent à sortir nombreuses sur Rm 7, ne semblent ainsi, hélas, que répéter des arguments et des indices parfaitement connus, tout en prétendant avoir une approche novatrice, alors qu'elles se contentent bien souvent de déplacer légèrement l'angle d'approche ou de pondérer différemment la valeur des preuves retenues.

préférable de ramener sur le devant de l'interprétation l'idée de *connaissance*, que nous avons déjà rencontrée plusieurs fois. Doute fait ainsi valoir, avec raison :

Les parcours figuratifs du péché et du 'moi' en 7,14-25 décrivent le 'moi' comme un sujet dominé par le péché. Trompé par le péché par le moyen du précepte (7,11), le 'moi' entreprend alors une démarche d'acquisition du savoir qui part du non-savoir sur soi et aboutit à une prise de conscience de ce qui se passe : « je ne comprends pas » (7,15), « je sais » (7,18), « je trouve donc » (7,20), « je vois » (7,23.25) ; cette connaissance se termine par un cri, un souhait de délivrance et une action de grâce adressée à Dieu (7,24-25a)³⁷¹.

Le sujet constate ainsi : « ce que j'oeuvre, je ne [le re]connais pas » (v. 15). On retrouve d'ailleurs le verbe γινώσκω, qui ouvrait la péricope au v. 7. L'idée de connaissance et, plus précisément, de *reconnaissance*, est donc bien présente ici, mais elle concerne cette fois l'agir du sujet et non le rôle ou l'identité du péché. Tout est présenté comme si les actions du sujet étaient, d'une certaine façon, indépendantes de leur auteur. Notons pourtant que l'origine de l'acte n'est pas ici remise en question : l'écart se situe au niveau identitaire, où l'agent ne peut en aucun cas s'identifier avec son acte. Nous voyons donc qu'il ne s'agit pas ici d'un conflit, mais bien d'un *décalage* entre le sujet et son agir. La suite du v. 15 confirme le décalage, le situant entre le *vouloir* et le *faire* : « car ce que je veux, je ne le pratique pas, mais ce que je déteste, cela je le fais ». Le sujet est donc bien conscient de ce qu'il souhaite accomplir, mais ses réalisations lui apparaissent en rupture totale avec ses projets³⁷². Le v. 16 réitère ce constat d'échec, tout en nous rappelant un des éléments

³⁷¹ Doute, « Le 'moi' dominé par le péché et le 'nous' libéré dans le Christ », p. 163. Aussi J.I. Packer, « The 'Wretched Man' Revisited : Another Look at Romans 7,14-25 », dans S.K. Soderlund et N.T. Wright, dir., *Romans and the People of God. Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 1999, p. 77 : « Paul is not describing a struggle, as is sometimes supposed, but a discernment. »

³⁷² Deux parallèles ont été dressés avec cette opposition entre le vouloir et le faire. Le premier concerne un *topos* répandu chez les stoïciens (par exemple Épictète, *Entr.* 2.26.4) et dans la littérature grecque, notamment chez Eurypide, *Médée* (Les Belles Lettres), trad. L. Méridier, Paris, 1925, 1077-1080. Voir à ce sujet Theissen, *Psychological Aspects of Pauline Theology*, p. 211-219 ; S.K., Stowers, « Romans 7,7-25 as a Speech-in-Character (προσωποποιία) », dans T. Engberg-Pedersen, dir., *Paul in His Hellenistic Context*, Minneapolis, Fortress, 1995, p. 198-199 ; Édart, « De la nécessité d'un sauveur rhétorique », p. 381-383 ; Aletti, « Rm 7,7-25 encore une fois », p. 367-370. En revanche, Seifrid, « The Subject of Rom 7,14-25 », p. 329, n. 47 : « [this *topos*] has to do with a tragic succumbing to passions in the face of better judgment. In contrast, the will of the ἐγώ in Rom 7,14-25 remains committed to the Law of God. » Voir également les remarques de G.S. Holland, « The Self against the Self in Romans 7,7-25 », dans S.E. Porter et D.L. Stamps, dir., *The Rhetorical Interpretation of Scripture: Essays from the 1996 Malibu Conference* (JSNTSS 180), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, p. 266s, qui rendent difficile toute interprétation au moyen du contexte philosophique grec : « Paul here runs against the common opinion of first-century Hellenistic moral philosophy, which taught that true knowledge of the good inevitably led to correct moral behaviour » (267). Le deuxième parallèle pointe au contraire vers la littérature juive et la doctrine de « deux inclinations » ou des « deux esprits », bon et mauvais ; par exemple : Ps 51 ; 119 ; Is 63,5-12 ; Jr 3,22-25 ; IQH 1,21-27 ; 3,19-29 ; 11,9-10. On pourra voir W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Elements in Pauline Theology*,

importants de la réflexion présente : le rôle de la Loi. Nous lisons ainsi : « Or, si ce que je ne veux pas cela je le fais, je suis d'accord avec la Loi, [à savoir] que [elle est] belle. » Le sujet, dans son vouloir, est donc en accord avec la Loi, ce qui signifie probablement qu'il en reconnaît la nature positive et le bien-fondé, mais cette lucidité ne lui est d'aucun secours pour concrétiser son intention d'être en accord avec la Loi – et donc de l'appliquer. Notons que pour la troisième fois dans notre péricope, la Loi est qualifiée de façon positive.

Le v. 17 ferme ce premier bloc en concluant : « Or à présent, moi, je n'oeuvre plus cela, mais péché habitant en moi. » Le verbe *œuvrer* (κατεργάζομαι) en est ici à sa quatrième occurrence : apparaissant dès le v. 8, il est repris au v. 13, puis au v. 15. Or, sur ces quatre occurrences, trois d'entre elles sont intimement liées au péché. Aux vv. 8 et 13, en effet, ce dernier est le sujet du verbe, *œuvrant* « toute convoitise », puis « la mort ». Aux vv. 15 et 17, c'est le « moi » qui est sujet : en 7,15, il ne reconnaît pas ce qu'il oeuvre. En 7,17, il « transfère » littéralement au péché son rôle de sujet, ainsi que la responsabilité de l'*œuvre* qui y est associée. Au regard des rapports qui unissent κατεργάζομαι avec ἐγώ et ἁμαρτία, notamment en ce qui concerne le « transfert » de responsabilité que nous observons ici, il nous apparaît que ce verbe pourrait bien être une clé de lecture de toute première importance pour Rm 7,7-25. C'est en effet dans la compréhension de certains mécanismes de décision et d'action, qui se jouent à l'intérieur du sujet et dont témoignent ses « réalisations » concrètes, que semble ainsi se décider la responsabilité finale des différents acteurs de ce drame dans la chair. Nous constatons ainsi qu'au fur et à mesure que le texte progresse, *la culpabilité réelle glisse progressivement de la Loi vers le « moi », puis vers le péché*, en laissant les deux personnages précédents lavés de tout soupçon.

Le péché atteint alors un tel contrôle sur l'agir du sujet, que celui-ci en vient à se dissocier complètement de ses actes (« je n'oeuvre *plus* cela »), après qu'il ait pu constater leur « étrangeté », par rapport à sa propre identité (v. 15). Nous assistons donc bien, comme le signalait Doutre, à un *parcours de connaissance*, au cours duquel le sujet découvre et « décortique » les mécanismes du péché, notamment la façon dont ce dernier a prise sur son agir et sa destinée. La finale du v. 17 résume parfaitement le constat auquel doit se résoudre

le sujet et qui est encore plus saisissant que ce qui était formulé au v. 14 : le péché n'exerce plus seulement sa domination sur lui, il *habite* littéralement en lui ! Au terme de ce premier bloc, la Loi est donc une nouvelle fois lavée de toute culpabilité dans la mort du sujet et même de toute « malice », puisqu'elle est « belle » et « spirituelle ». Mais, de plus, *le sujet lui-même* refuse d'endosser la responsabilité d'actes qu'il ne *reconnait pas* et dont il conteste la paternité. Là encore, le seul coupable est le péché qui, *caché au cœur du sujet charnel*, agit en son nom et pour sa perte.

Les v. 18-20 viennent reformuler le premier bloc, parfois mot pour mot, mais avec tout de même certaines nuances qui méritent notre attention³⁷³. Souvenons-nous qu'il s'agit de deux blocs parallèles, selon les conclusions de notre analyse structurelle. Le v. 18a réitère ainsi ce qui était énoncé au v. 14, en ce qui concerne l'aspect charnel du sujet, tout en incorporant l'imagerie récente de l'habitation du sujet par un élément externe : « Car je sais qu'il n'habite pas en moi, c'est-à-dire dans ma chair, le bon ». Les deux blocs 14-17 et 18-20 s'ouvrent donc chacun sur l'affirmation de la nature charnelle du sujet, qui se trouve en opposition avec un élément positif. Le « bon », qui est ici absent de la chair est, selon notre parallélisme, à rapprocher de la Loi. Ceci est confirmé par les vv. 12 et 13, qui mentionnent chacun le « bon » comme faisant référence au précepte : d'abord de façon adjectivale (v. 12), puis de façon substantivée (v. 13). Cette qualification du précepte rejaillit donc automatiquement sur la Loi, qui peut difficilement être dissociée de ses préceptes. Un choix s'offre pourtant à nous, qui est de savoir si les qualificatifs « bon » et « belle » désignent directement le Loi, ou bien son « intention » bonne et belle³⁷⁴. L'interprétation nous semble ouverte sur ce point, d'autant que l'un et l'autre choix peuvent tout aussi bien s'intégrer à l'affirmation du v. 18a, qui confesse l'absence d'une telle qualité au sein du sujet³⁷⁵.

Le v. 18b reprend l'idée de l'agir que nous avons en 15a, mais anticipe sur la question du vouloir : « car vouloir [le beau] est à ma portée, mais oeuvrer le beau, non ». Nous

³⁷³ Ainsi Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 241 : « the second passage does differ in certain respects from the first, and it is presumably the existence of these differences that explains why Paul has included the material in vv. 18-20. » Il ajoute, comme nous le constaterons bientôt de notre côté : « the major change is the elimination of the Law from the second passage. »

³⁷⁴ En d'autres termes, ceci pourrait désigner ce qui est conforme à la volonté de Dieu. Ainsi Leenhardt, *Romains*, p. 110 ; Käsemann, *Romans*, p. 204 ; Fitzmyer, *Romans*, p. 475 ; Légasse, *Romains*, p. 467.

³⁷⁵ La suite de notre analyse nous conduira à lire l'intention de la Loi sous le beau et le bon.

retrouvons également l'adjectif καλὸς, sous forme substantivée (cf. v. 16). Le décalage entre le vouloir et le faire est donc toujours bien présent, mais l'on voit que la perception du sujet a évolué entre 15a et 18b. Au v. 15a, il demeurerait en effet au stade du constat et de l'incompréhension, tandis qu'au v. 18b, qui est parallèle à 15a, le sujet possède un certain recul sur sa propre situation : il reconnaît maintenant le décalage qui existe entre son vouloir et son faire, concluant que « œuvrer le beau » n'est définitivement pas « à sa portée³⁷⁶ ». Le v. 19 reformule quant à lui le v. 15b, en reprenant les vocabulaires du *vouloir* et du *faire* : « Car le bon que je veux, je ne le fais pas, mais le mal que je ne veux pas, cela je le pratique. » On notera que les verbes ποιῶ et πράσσω sont utilisés de façon interchangeable, par rapport à 15b, et que nous retrouvons l'adjectif substantivé ἀγαθος, que nous avons en 7,12-13.18a. Or, pour la première fois, apparaît son antithèse : κακὸς.

Le vouloir du sujet est donc qualifié à la fois de beau et de bon, ce qui, pour les mêmes raisons que tantôt, nous suggère une référence à la Loi, mais ce que le sujet fait ou pratique est maintenant clairement qualifié de « mal » et se trouve toujours en rupture avec le vouloir. Bien que le sujet refuse le mal et ne veuille pas l'accomplir, c'est pourtant le seul type de réalisation dont il semble capable et ce de par la présence du péché en lui, dans sa chair, ainsi que le confirme le verset suivant. Le v. 20 vient couronner la réflexion de l'*egô* en réaffirmant que la fracture qu'il constate en lui-même ne peut être que le signe de l'habitation du péché : « Or, si ce que je ne veux pas, moi je le fais, moi, je n'oeuvre plus cela, mais le péché habitant en moi. » Les deux parties du v. 20 sont parallèles aux v. 16-17 et même si la bienveillance du sujet envers la Loi n'est pas reprise ici, la conclusion demeure la même : l'*egô* n'est pas coupable de ce qu'il commet, car c'est le péché qui est maître du sujet et donc le véritable responsable pour toutes ses actions néfastes.

Ces deux premiers blocs voient arriver une conclusion partielle, qui est en même temps une ouverture vers le troisième et dernier bloc (22-25a) de la deuxième section (13-25a). Cette phrase de transition se présente sous forme déductive, reprenant plusieurs mots-clés des

³⁷⁶ Attention à la déformation du texte opérée par Middendorf, *The 'I' in the Storm*, p. 99 : « the sense of the verb παράκειμαι in verse 18 is not only that something is near, but that it is possible. The 'I' acknowledges that *to do* the good is 'within reach for me' or 'within my grasp' » (nous soulignons). *Faire* le bien n'est pas à sa portée, ni de près ni de loin ; *vouloir* le bien, en revanche, est à sa portée. Cette déformation est manifestement en conformité avec les présupposés de l'auteur : voir aussi note 393, p. 204.

v. 14-20 : νόμος, θέλω, ποιῶ, καλός, κακός, et même παράκειται. Le lien entre cette phrase et ce qui précède est donc verbalement très fort, mais on observe également une particularité intéressante, en ce qui concerne le sens du mot νόμος. Alors que peu de doute subsistait jusqu'ici sur le sens de ce mot, qui désignait de façon uniforme la loi mosaïque, il prend subitement le sens d'une règle, d'un principe³⁷⁷. Et ce principe fait justement l'objet d'une prise de conscience du sujet : « *Je trouve donc cette loi, pour moi voulant faire le beau, [à savoir] que le mal est à portée de moi* ». La Loi n'est donc plus désignée ici par le mot νόμος, mais doit plutôt se deviner sous le terme καλός, si l'on suit la logique des v. 14-20. Ce changement d'usage est surprenant et peut même dérouter un lecteur habitué à comprendre νόμος comme désignant la Torah, mais nous allons voir que ce déplacement sémantique se comprend aisément en relation avec ce qui suit. Avant cela, signalons que la conclusion temporaire à laquelle en arrive le sujet résume parfaitement le dilemme dans lequel nous l'avons vu en 7,14-20 : bien que son vouloir soit tourné vers le beau, de son faire il ne ressort que le mal. Voici l'enseignement auquel en est arrivé le sujet sur lui-même, celui qu'il constate dans sa chair. Notons qu'il n'est plus question de la Loi et de son rôle ambigu par rapport au péché : cette question semble avoir été dépassée, sentiment qui est d'ailleurs soutenu par la disparition de ce terme depuis le v. 17 et son remplacement par deux termes imagés : le beau et le bon.

Le troisième bloc verrait le retour de la Loi, si c'est bien le sens qu'il faut accorder à l'expression « loi de Dieu » : « Car je prends plaisir à la loi de Dieu selon l'humain intérieur » (7,22). Ce qui nous incite à penser que « loi de Dieu » est un équivalent pour la

³⁷⁷ Ainsi Cranfield, *Romans*, p. 361-362 : « Many interpreters, both ancient and modern, have insisted that the reference must be to the OT law, but the various explanations of the verse which have been offered on this assumption are so forced as to be incredible » ; également Käsemann, *Romans*, p. 205 ; Fitzmyer, *Romans*, p. 475-476 ; Légasse, *Romains*, p. 468 ; Moo, *Romans*, p. 460. *Contra* Middendorf, *The 'I' in the Storm*, p. 103 : notons la faiblesse du raisonnement suivant : « In verse 10 εὐρίσκω is used with ἐντολή ; in verse 21 with νόμος. The parallel between these two concluding statements about the Law's effect upon the 'I' indicates that νόμος continues to be employed synonymously with ἐντολή in order to designate the commands of the Law. » Il suit en cela Dunn, *Romans 1-8*, p. 392-393, duquel ses travaux demeurent très dépendants. Byrne, *Romans*, p. 228 maintient l'ambiguïté au moyen d'une périphrase : « This is what I find to be the case with respect to 'law' ». Syntaxiquement, toute tentative pour repérer la Torah sous l'usage de νόμος au v. 21 nous semble vouée à l'échec. La proposition ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται ayant pour fonction d'être complément d'objet direct du verbe εὐρίσκω, elle se trouve donc apposée à τὸν νόμον, constituant ainsi son explication. Dans ces conditions, traduire τὸν νόμον par « Torah » ou « loi mosaïque » n'aurait aucun sens.

Loi, c'est le caractère explicatif de la phrase, qui doit se lire en rapport avec le v. 21. Le terme « loi de Dieu » apparaît lié au « beau », qui renvoie lui-même à la Loi, ainsi que nous l'avons vu précédemment³⁷⁸. Une autre possibilité s'offre pourtant à nous, au regard du déplacement de sens qui a justement été effectué en 7,14-21 autour de la Loi. Se pourrait-il que le mot νόμος ait disparu et que la loi mosaïque ait été assimilée à l'idée de beau ou de bon, précisément dans le but de « dépouiller » νόμος de son sens premier, c'est-à-dire celui que le lecteur lui accordait naturellement jusqu'ici ? La réapparition de νόμος, accompagné d'un complément déterminatif, serait ainsi le signe que ce mot doit être compris de façon renouvelée, à la lumière de son déterminant. Une telle distinction entre Torah et loi de Dieu peut apparaître, à première vue, comme injustifiée : la Torah ne vient-elle pas de Dieu ? N'est-elle pas spirituelle et son précepte saint ? Ceci est juste, mais confirme, en réalité, plus que n'infirme la nécessité pour le texte d'opérer un déplacement sémantique, tel que nous l'avons observé. De plus, il est manifeste que la question de la Loi est quelque chose de problématique au sein de l'argumentation, puisque le long développement de Rm 7 prouve un désir manifeste de sauvegarder la réputation de la Loi, dans le même temps où il la qualifie de « vieilleries de lettre » et avance son inutilité pour le croyant, tout en laissant planer quelques doutes (7,5, mais avant cela 6,14 ; 5,20 ; etc.) quant à sa relation avec le péché³⁷⁹ !

³⁷⁸ Les tenants d'une interprétation chrétienne soutiennent parfois que ce verset constitue une preuve majeure pour comprendre le « je » comme chrétien. Ils signalent en effet que dans le cas contraire, 7,22 serait en contradiction formelle avec 8,7 : « la pensée de la chair est hostile envers Dieu, car elle n'est pas soumise à la loi de Dieu, car elle ne le peut ». Ainsi, Packer, « The 'Wretched Man' Revisited », p. 80 : « unless we are to suppose that Paul has reversed his anthropology within less than ten verses we must conclude that in 7,14-25 Paul is describing, not a man in Adam, writhing under the condemnation of a law that he resents even as he acknowledges its authority, but a man in Christ, whose heart is now tuned to love the law and to bewail only his inability to keep it perfectly. » De même, Cranfield, *Romans*, p. 346 ; Middendorf, *The 'I' in the Storm*, p. 104. Un tel raccourci n'est possible que si l'on omet le fait qu'en Rm 8,7 il est fait mention de la pensée de la chair, et non de celle de l'ego, du sujet, de l'humain ou du chrétien. La chair n'est pas plus soumise à Dieu en Rm 8 qu'elle ne l'est en Rm 7 ; c'est bien pourquoi le sujet est déchiré en Rm 7 et que les chrétiens sont avertis, en Rm 8, de ne pas retomber sous la domination de la chair.

³⁷⁹ *Contra* Middendorf, *The 'I' in the Storm*, p. 215. On s'explique mal cette autre lecture problématique de sa part : « in 7,6 Paul speaks of believers as those who serve the Law 'in [the] newness of the Spirit' ». Pour certains partisans de la lecture chrétienne, et malgré les affirmations non ambiguës de 7,1-6 ou 6,14, il semble donc que la Loi ait encore pouvoir sur le chrétien : « the law still has power over the Christian », L. Thurén, « Romans 7 Derhetorized », dans S.E. Porter et D.L. Stamps, dir., *Rhetorical Criticism and the Bible. Essays from the 1998 Malibu Conference* (JSNTSS 195), Sheffield, SAP, 2002, p. 435. D'où quelques formulations pour le moins paradoxales : « [the believer] has been freed, even from that under which he continues to exist », Middendorf, *The 'I' in the Storm*, p. 247. Cette interprétation vient peut-être d'un présupposé théologique, remontant à la lecture que Calvin faisait de Rm 7,1-6 et des deux fonctions de la Loi : voir à ce sujet l'intéressante explication de Moo, *Romans*, p. 414s, n. 32 ; de ces deux fonctions, seule subsisterait en effet la Loi en tant que « règle de vie ». Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 240, relève

Il est donc tout à fait possible, dans ces conditions, que « loi de Dieu » ne soit pas un strict équivalent de « Loi » ou de « Torah », mais désigne autre chose, comme la volonté de Dieu ou l'intention bonne de la Loi. Ceci rejoindrait ce que nous avons proposé au niveau des v. 16-18, à savoir que les termes « bon » et « belle » qualifiaient peut-être *l'intention* de la Loi. Cette interprétation nous semble donc possible, mais non certaine, et il n'est peut-être pas nécessaire d'y recourir pour comprendre le développement de Rm 7,7-25. Nous laissons cette proposition au jugement du lecteur et la conservons en mémoire pour la suite de notre étude. Terminons la lecture du v. 22, en signalant l'usage du terme ἔσω ἄνθρωπος, qui est unique dans la littérature paulinienne authentique³⁸⁰. Cette référence *interne* est d'autant plus surprenante, que le reste du texte ne fait pas de distinction interne-externe. Tout le dilemme qui se joue pour le sujet est en effet interne, puisqu'il se passe entre le vouloir et un faire qui résulte de l'habitation du péché « *en moi* ». Mais peut-être que ce faire, en tant qu'il est *produit* par le sujet, n'est déjà plus considéré comme *provenant* de ce dernier, tellement il lui est méconnaissable ?

La suite du texte ne nous permet pas, en tout état de cause, d'expliquer quelle extériorité pourrait être opposée à cette soudaine référence au ἔσω ἄνθρωπος, puisqu'il poursuit sur la description d'un conflit interne : « mais je constate une autre loi en mes membres, guerroyant contre la loi de mon intelligence et me retenant captif dans la loi du péché, celle qui est dans mes membres³⁸¹ » (v. 23). On notera bien entendu la circularité du raisonnement, qui débute et aboutit « dans mes membres ». La multiplication des « lois » rend ici la compréhension du texte un peu délicate. Nous avons en effet pas moins de quatre

avec justesse le paradoxe que représente Rm 7 en ce qui concerne la Loi, car si d'un côté il y a exonération envers la Loi de toute complicité avec le péché et affirmation de son caractère spirituel, de l'autre, son impuissance est manifeste, ce qui peut sérieusement remettre en question la « compétence » divine en matière de lutte contre le péché : « remarks about the law, purportedly offered in the course of defending it against the claim that it is sin, have the effect of bringing out all the more forcefully the utter uselessness of the law in the face of human sinfulness. »

³⁸⁰ Seule autre occurrence de ἔσω ἄνθρωπος dans le Nouveau Testament : Ep 3,16. Les auteurs s'accordent généralement pour identifier l'intelligence avec l'humain intérieur et le vouloir : par exemple Dunn, « Rom 7,14-25 in the Theology of Paul », p. 263 ; Middendorf, *The 'I' in the Storm*, p. 112 ; Byrne, *Romans*, p. 232 ; Légasse, *Romains*, p. 469. Pour une analyse de ce concept chez Paul, voir H.D. Betz, « The Concept of 'Inner Human Being' (ἔσω ἄνθρωπος) in the Anthropology of Paul », *NTS* 46 (2000), 315-341.

³⁸¹ Nous prendrons bien soin de ne pas interpréter le conflit de ces versets à la lumière de Ga 5,17, scrupule que de nombreux auteurs ne partagent pas, hélas. Voir en particulier les partisans d'une lecture chrétienne, comme Cranfield, *Romans*, p. 346 ; Dunn, « Rom 7,14-25 in the Theology of Paul », p. 267-268 ; Middendorf, *The 'I' in the Storm*, p. 219ss. Les adversaires de cette position utilisent eux aussi largement Ga 5,17, mais pour contester le rapprochement avec Rm 7.

lois différentes : 1) la loi de Dieu, en lien avec l'humain intérieur ; 2) une loi « belliqueuse » dans les membres du sujet ; 3) la loi de l'intelligence, opposée à la précédente ; 4) la loi du péché, qui est aussi dans les membres³⁸². La double mention des membres aurait tendance à nous conduire vers un rapprochement entre la deuxième loi et la loi du péché, mais devançons un peu notre lecture, pour signaler que la conclusion nous permettra de classer ces quatre lois avec un peu plus de précision, notamment en proposant de comprendre la deuxième loi comme la loi de la chair³⁸³.

Quoi qu'il en soit, la description du conflit demeure très proche de ce que nous avons en 14-20 et cette soudaine abondance de « lois » nous permet de poursuivre dans la ligne interprétative que nous avons initiée autour de l'usage de νόμος. Ce mot, ayant perdu sa spécificité mosaïque, est maintenant « ouvert » à la réception de nouvelles significations, telles que « loi de Dieu », « loi du péché » ou « loi de mon intelligence » :

the idea that νόμος works as a name has broken down, and we retreat to the idea (which has the advantage of its obvious truth) that there are many νόμοι [...] why should we struggle to find a reference to Jewish law in the expression ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας (Rom 7,23) ? [...] If νόμος by itself identifies Jewish law, then what are appended genitival phrases like [...] τῆς ἁμαρτίας doing³⁸⁴ ?

Tous ces usages naissent logiquement à la suite du v. 21, où νόμος désignait pour la première fois une règle générale. Si la question initiale du discours tournait autour de la Loi et de son rapport au péché (7,7), l'on comprend maintenant que celle-ci était mal formulée, puisqu'en définitive, le problème ne se situe pas uniquement autour de la Loi, mais bien de quatre lois distinctes et conflictuelles, qui se partagent le contrôle d'un humain transformé en véritable champ de bataille. Le cri qui s'en suit prouve le déchirement ressenti par le sujet, alors que toutes ces forces oeuvrent en lui de façon conflictuelle (v. 24) : « Malheureux moi humain ! Qui me délivrera de ce corps de mort ? »

³⁸² *Contra Dunn, Romans 1-8*, p. 392ss. Se fondant sur le principe d'un « chevauchement des éons », il postule que nous aurions ici deux aspects de la Loi : lorsqu'elle est utilisée négativement par le péché et lorsqu'elle remplit sa fonction divine : « The point is, on the one hand, that the two-sidedness of the law reinforces and interacts with the 'I' in its own two-dimensional character : as the law of God, reinforcing my desire for good ; as the the law used by sin, precipitating my actions for evil » (392).

³⁸³ *Contra Dunn, Romans 1-8*, p. 394-395, qui identifie la loi des membres avec la loi du péché.

³⁸⁴ Winger, « Meaning and Law », p. 108.

Nous avons vu que les v. 22-24 sont caractérisés par un vocabulaire anthropologique que l'on ne retrouve pas dans le reste de la péricope, hormis la conclusion : ἄνθρωπος, μέλος, νοός et σῶμα. Le conflit du sujet nous est donc présenté sous un jour un peu différent, puisque jusqu'ici, sa localisation demeurait vague : « en moi ». La seule autre référence que nous avons concernait la chair, dont le sens précis est parfois délicat à cerner. Dans les passages que nous avons étudiés, il semble que σάρξ désigne plus particulièrement une sphère d'influence, qui exerce un pouvoir sur la nature humaine, tout en étant indissociable de celle-ci. Or, maintenant, le conflit ne se limite plus à la σάρξ, mais est clairement situé au niveau du σῶμα. Ceci nous confirme que σάρξ représente une certaine *vision* ou un des *aspects* de la nature humaine, et non une simple portion de cette dernière, le texte associant indistinctement le conflit du sujet avec le σῶμα, la σάρξ, l'ἄνθρωπος ou l'ἐγώ. La nature charnelle de l'humain nous apparaît donc intimement liée à son *corps*, qui est maintenant associé à la mort. Souvenons-nous que θάνατος est demeuré absent des v. 14-23 ; il joue donc très certainement un rôle inclusif avec le v. 13, qui introduisait la deuxième section de la péricope. À la lumière de cette inclusion, nous voyons que la thématique de la mort constitue un des principaux questionnements de 13-24, sinon *le principal*. Partant de la fausse hypothèse selon laquelle le bon serait cause de la mort du sujet (v. 13), le texte réoriente le lecteur vers un coupable mieux désigné : le péché (vv. 13.14-21). Or, ceci est accompli en reconnaissant la nature *charnelle* du sujet (vv. 14.18), qui est intimement liée à sa corporalité (v. 22-24).

Le cri de désespoir du v. 24 traduit bien l'impasse dans laquelle est enfermé le sujet, puisque, de par sa corporalité même, il se trouve sous l'influence de la chair et donc sous celle du péché. Saisissant maintenant parfaitement les conséquences de l'influence de ces puissances sur son être et son agir, il en reconnaît le dénouement fatal : son corps est un « corps de mort ». Aucune issue ne se présente donc à lui, car pour échapper à son sort, ne doit-on pas comprendre qu'il devrait quitter ce corps ? Or, au paroxysme de son tourment, une voie de salut se présente à lui, en réponse à son cri : « grâce à Dieu par Jésus Christ notre Seigneur ! » (v. 25a). Cet autre cri d'espoir, peut-être de délivrance, présente donc le Christ Jésus comme la solution au tourment de l'*egô*, grâce à Dieu. Notons bien que ce cri ne provient peut-être pas du même énonciateur, étant donné l'apparition du « nous ».

Certes, le « nous » n'est pas exclusif du « je », bien au contraire, mais, ainsi que nous l'observons dans la première section, *l'identification même de cette délivrance place l'énonciateur à un niveau de connaissance différent de celui auquel se trouve l'égô, qui ne semble pas encore délivré de son tourment*. Le retour du « je » en 25b prouve d'ailleurs qu'il faut opérer une telle distinction entre les sujets, puisque le texte revient de nouveau – et de façon synthétique – sur la situation de l'égô.

Deuxième section : une synthèse

Avant de passer à la conclusion, une rapide synthèse de nos observations s'impose, en ce qui concerne la deuxième section. Les v. 13-25a nous sont apparus centrés sur la question de la mort du sujet, notamment les rôles respectifs de la Loi et du péché dans la réalisation de ce destin tragique. Le premier constat qu'opère le sujet est celui de sa propre nature charnelle (vv. 14.18), dont l'impact est déterminant pour la compréhension des mécanismes qui sont en jeu. À cause de sa nature charnelle, en effet, le sujet se trouve sous la domination du péché, qui semble littéralement *habiter en lui*. Le sujet est alors divisé entre son *vouloir*, qui reconnaît la valeur de la Loi et son *faire*, qui ne correspond pas à sa volonté. Rejetant complètement la responsabilité de son agir sur le péché, le sujet, non seulement, se lave de toute culpabilité³⁸⁵, mais il innocent également la Loi de toute influence néfaste. Au terme de son mouvement « introspectif », n'en déplaise à Stendahl³⁸⁶, le sujet conclut que le problème ne vient pas de *la Loi*, mais bien d'un affrontement entre quatre lois antagonistes, qui se disputent le contrôle de son être. Prisonnier d'une situation qui semble totalement désespérée, il perçoit finalement une voie de salut, en Christ Jésus, seul moyen d'échapper à sa nature charnelle, qui le voue à la mort. L'ensemble de 13-25a consiste donc en une vaste prise de conscience, grâce au rôle de la Loi (v. 13), des

³⁸⁵ Contra Middendorf, *The 'I' in the Storm*, p. 96 : « What the 'I' does confess is that the flesh is wholly sinful, that 'I' am still fleshy, and that sin 'dwells in me' (vv. 14.17). On the basis of the goodness exemplified in the Law, the only possible conclusions for the 'I' to draw is that, in contrast to the Law, 'I am sinful'. » L'égô ne se prononce pas quand à sa culpabilité, même si la Loi pourrait être de l'avis de cet auteur. Il est important de respecter le contexte discursif du texte, avant de tenter une projection au plan historique, théorique, moral ou simplement réaliste. Une caractéristique générale du travail de Middendorf nous apparaît être son absence de distance critique vis-à-vis du texte et de ses stratégies rhétoriques.

³⁸⁶ Voir K. Stendahl, « The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West », *HTR* 56 (1963), p. 199-215, qui critique une certaine interprétation consistant à utiliser le texte paulinien pour répondre aux problèmes introspectifs de l'homme occidental moderne : « the Pauline awareness of sin has been interpreted in the light of Luther's struggle with his conscience » (p. 200). Voir aussi la critique que fait Espy, « Paul's 'Robust Conscience' Re-examined », quant à la méthodologie de Stendahl.

mécanismes qui sont en jeu au sein du sujet et qui « oeuvrent pour lui » la mort. Le parcours du sujet se traduit donc par *l'acquisition d'un savoir lucide*, au terme duquel la réalité le frappe de plein fouet : comment pourrait-il être sauvé d'une situation aussi désespérée ?

d. Conclusion (v. 25b)

Le v. 25b couronne le long parcours de 7,7-25 en reprenant la division du sujet qui vient d'être établie en 22-25a : « Ainsi donc moi-même je suis esclave, d'une part, par l'intelligence, de la loi de Dieu, d'autre part, par la chair, de la loi de péché ». Une légère précision arrive pourtant ici, concernant la relation entre la loi du péché et la chair. En 22-23, nous avons plutôt une relation entre la loi du péché et les membres, tandis qu'ici, c'est la chair qui permet au péché d'exercer sa loi sur le sujet, ce qui correspond bien à ce que nous avons, par exemple, au v. 14. Quatre éléments se font alors face une nouvelle fois : tandis que la loi de Dieu s'oppose à la loi du péché, l'intelligence s'oppose à la chair. Le v. 23, on s'en souvient, plaçait en vis-à-vis la « loi de mon intelligence » avec une « loi en mes membres ». Nous pouvons donc avancer, à la lumière du v. 25, l'hypothèse selon laquelle cette « loi en mes membres » serait la loi de la chair. Dieu et le péché représenteraient ainsi deux puissances qui exercent leur autorité sur le sujet à travers deux aspects distincts, que sont l'intelligence et la chair. Parler de la chair ou de la loi de la chair, de l'intelligence ou de la loi de l'intelligence, etc., revient au même, ces différentes formulations visant manifestement à décrire et à expliquer une fracture dont est maintenant conscient le sujet, tantôt du point de vue de la chose, tantôt du point de vue de son effet sur le sujet. Notons que l'autorité de ces deux puissances est telle, que le sujet peut reconnaître, *en même temps*, son esclavage envers la loi de Dieu et envers la loi du péché.

Au stade de cette conclusion, nous devons noter que le parcours de connaissance du sujet est accompli, puisque celui-ci peut maintenant résumer avec une grande clarté la situation dans laquelle il se trouve vis-à-vis de la Loi et du péché. Mais en même temps, il s'est produit une *double mutation* entre le début et la fin de la péricope : tout d'abord en ce qui concerne le mot « loi », ensuite en ce qui concerne les rapports entre la Loi et le péché. Tout d'abord, l'on se souvient du déplacement sémantique qui fut observé autour du mot

νόμος : alors que ce dernier signifiait uniformément la loi mosaïque. le texte lui a progressivement substitué les idées de bon et de beau, pour qu'apparaissent finalement quatre lois différentes se disputant le contrôle du sujet. Ici, nous ne retrouvons donc plus simplement la Loi, mais la loi de Dieu, à laquelle s'oppose directement une loi de péché, dont l'existence était inconnue de *Romains* jusqu'en 7.23. Ensuite, le problème initial a lui aussi été déplacé, puisque l'inquiétant rapprochement entre la Loi et le péché que proposait le v. 7 a maintenant totalement disparu, au profit d'une confrontation entre la loi de Dieu et la loi de péché. Le premier terme doit sans doute être compris comme la nouvelle désignation de la loi mosaïque, qui n'est donc plus le complice présumé du péché, mais bien son adversaire. Remarquons à ce propos le jeu de mots qui apparaît au niveau de l'inclusion des vv. 7 et 25, entre les deux constructions ὁ νόμος ἁμαρτία et τῇ νόμῳ ἁμαρτίας. Alors que la péricope s'ouvre sur un rapprochement entre la Loi et le péché, elle se termine sur une construction qui vient corriger la précédente affirmation, en postulant l'existence d'une loi du péché, antagoniste avec cette autre et qui est la véritable responsable de l'asservissement au mal du sujet. *Cette inclusion représente donc parfaitement le mouvement de mutation qui s'est opéré à travers le texte, pour passer d'une accusation contre la Loi à une identification des mécanismes qui contrôlent l'agir du sujet.* La Loi n'est plus accusée au terme de l'argumentation, mais il apparaît que son pouvoir est contesté par une autre loi, qui a prise sur le sujet et empêche ce dernier de se conformer aux exigences de la loi de Dieu, dont il reconnaît pourtant la valeur selon son intelligence.

Principaux effets de Rm 7,7-25

La structuration de la péricope nous a été utile pour repérer les unités textuelles significatives, ainsi que des jeux d'inclusion, qui nous ont permis de révéler certains thèmes intégrateurs pour la lecture. Il ressort de toute cette étude que l'effet principal du texte, nous venons de le voir, réside dans la *mutation* qui est opérée autour de νόμος, permettant ainsi de soulager ce lexème d'une charge théologique qu'il ne manque pas d'avoir en contexte judéo-chrétien. Maintenant disponible au simple sens de règle, d'autorité ou de principe, il permet de distinguer différentes influences qui s'exercent, selon la démonstration du texte, sur le sujet croyant. Il est ainsi mis en évidence que, si la rencontre avec la Loi et son

précepte a pour le sujet un dénouement tragique, la Loi ne peut, en tout état de cause, être tenue responsable d'une telle calamité, qui est entièrement due à la présence et à la tromperie du péché, manipulant le sujet et se déguisant derrière la Loi, afin d'être encore plus efficace dans son œuvre de mort.

Or, ce drame du sujet possède également un aspect positif, de l'ordre de la connaissance. Il semble ainsi que la Loi, même impuissante à détourner le sujet de son asservissement au péché, ait tout de même réussi à *révéler* le péché dans sa nature pécheresse, aux yeux du sujet. Ce dernier, maintenant conscient du drame qui se joue en lui, nous présente alors un véritable *parcours de connaissance*, dans lequel il examine les mécanismes par lesquels le péché met en échec la Loi et prend finalement le contrôle de son agir. Il conclut de cette « introspection » que sa situation est désespérée : aucun moyen ne lui est disponible pour échapper à son état, ni par lui-même, ni par la Loi. C'est à ce moment qu'un cri brise la solitude de sa détresse, en annonçant le salut offert par Dieu en Christ Jésus.

Une question demeure néanmoins à ce stade de notre étude : comment faut-il comprendre l'*egô* ? Nous pourrions dire que se trouve là le deuxième effet majeur du texte : l'indétermination qui demeure autour de ce « mystérieux » sujet. Tâchant de rester fidèle à notre méthodologie, nous souhaitons justement conserver une certaine indétermination du « je », qui ouvre l'espace des possibilités interprétatives pour Rm 7.7-25. Mais ce n'est pas pour autant qu'il nous faut renoncer à poser certaines délimitations en vue de circonscrire les *possibilités d'identification* du « je ». Commençons par énumérer les éléments observés qui sont susceptibles de baliser l'identification³⁸⁷ :

³⁸⁷ Nous postulons ici une unité du sujet, sur l'ensemble de la péripécie. Voir notamment Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 238 : « the 'I' voice continues in vv. 14b-25, and there is no sign of any alteration in its referent » ; aussi Middendorf, *The 'I' in the Storm*, p. 172 ; Aletti, « Rm 7.7-25 encore une fois », p. 358. Le texte ne comporte en effet aucun indice qui signifierait un changement d'identité, comme par exemple entre 8-13 et 14-25, selon une distinction fort répandue dans la recherche. Ainsi, le changement de temps entre les vv. 13 et 14 ne peut en lui seul soutenir une telle hypothèse, d'autant que celle-ci se trouverait en rupture avec la structure que nous avons identifiée. Signalons également que, du point de vue rhétorique, lorsqu'un texte est construit autour de l'usage de la *prosopopée*, certains indices clairs doivent être fournis au lecteur pour lui signifier le changement de sujet et lui permettre d'identifier rapidement ce dernier : voir à ce sujet Stowers, « Romans 7.7-25 as a Speech-in-Character (προσωποποιία) », p. 180-202. Jewett, *Romans*, p. 444s reprend cette théorie, mais considère que Paul met en scène son passé zélateur, qui le met en conflit avec le messie. Le discours de Rm 7 aurait pour fonction d'éliminer un certain esprit de compétition qui régnait entre les différentes Églises romaines. Pour une critique de la méthodologie de Stowers, voir Holland, « The Self against the Self in Romans 7.7-25 » et Thurén, « Romans 7 Derhetorized », p. 428ss. Se posent notamment les questions du niveau d'éducation de Paul, ainsi que de son auditoire. Ces questions

1. Le sujet se qualifie de « charnel » ;
2. Le sujet observe un décalage entre son vouloir et son faire ;
3. Le sujet est marqué par la mort ;
4. La Loi est pour le sujet une source de connaissance, en ce qui concerne les mécanismes du péché, lui permettant de porter un regard lucide sur sa propre situation et sur le drame qui s'est joué à son insu, lors de sa rencontre avec la Loi ;
5. Le vouloir et l'intelligence du sujet sont tournés vers Dieu, le bien et la Loi, tandis que son faire et sa chair appartiennent au péché et accomplissent le mal ;
6. Le sujet comprend son impuissance à se sortir de sa situation, de même qu'il fut impuissant dans sa rencontre avec la Loi et le péché ;
7. Le Christ Jésus apparaît comme la seule possibilité de salut du sujet.

Ces sept points dressent, à notre sens, un cadre préalable aux possibilités d'interprétation de l'*egô* en Rm 7,7-25. Nous ne nous prononçons pas maintenant sur l'identité de cette figure, car nous devons d'abord compléter notre vision de plusieurs considérations qui dépendent directement des aspects identitaires et narratifs du texte. C'est pourquoi nous passons immédiatement à la section suivante, qui nous permettra de compléter notre démarche interprétative.

3.3.2 Les aspects identitaires et narratifs du discours

Cette section se singularisera par rapport à ce que nous avons fait dans l'étude des péripécies précédentes, car Rm 7,7-25 présente une particularité qui doit être prise en considération : le surprenant usage du « je », qui focalise l'attention du lecteur sur l'identification de cette figure. L'étude des aspects identitaires ne peut donc être déployée qu'après avoir fixé l'interprétation de cette figure : bien plus, étant donné qu'il s'agit d'un « je », toute considération identitaire en *dépend directement* de la compréhension de ce pronom. Nous poursuivons donc l'exploration de cette question et, après l'avoir éclairée, nous pourrions faire certaines remarques en ce qui concerne les aspects identitaires. La

fondamentales, que nous avons abordées au début de notre étude, sont trop rarement posées par les auteurs qui étudient les textes pauliniens à la lumière de la rhétorique antique. En ce qui concerne le système d'éducation dans l'Antiquité, la référence demeure Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*.

question de l'*egô* sera pour une fois traitée en lien direct avec les aspects narratifs du texte, qui sont d'une importance capitale pour parvenir à son élucidation.

Nous venons de proposer quelques balises permettant d'encadrer l'interprétation de Rm 7,7-25, notamment en ce qui concerne l'identité de l'*egô*. Mais pour formuler une hypothèse qui soit à l'écoute des stratégies discursives de cette péripécie, nous devons également nous souvenir que le sujet énonciateur personnifie ce qui ressemble à plusieurs niveaux de conscience, mais que nous pouvons préciser en termes d'étapes dans un cheminement cognitif, selon le parcours de connaissance établi à partir des travaux de Doutre. Si nous situons le « présent » de l'énonciateur au niveau des v. 24-25a, c'est-à-dire dans la position de celui qui a rencontré Christ et est aujourd'hui capable de contempler sa condition passée, nous faisons apparaître deux périodes distinctes, au cours de son cheminement cognitif. Afin de clarifier les rapports qu'entretiennent ces divers moments, témoignant des trois étapes de la progression de l'*egô*, nous ferons appel à une catégorie énonciative que nous présente Rivara :

dans la plupart des romans autobiographiques, une sorte de dissociation semble se produire [...] : le pronom *Je* semble dénoter une autre personne, qui porte le même nom, et qui est « identique » au personnage narré *au sens où un homme est identique à lui-même toute sa vie*. Mais cette nouvelle instance, le scripteur, s'exprime fréquemment au présent, exprime un point de vue nouveau sur le monde ou sur l'histoire racontée, porte des appréciations sur son passé, possède un savoir que n'avait pas le personnage qu'il était. En un mot, il apparaît différent du point de vue psychologique, ce qu'explique parfois la *distance temporelle* qui le sépare de son moi passé, mais il est la même personne, et se désigne par *Je* comme le faisait le héros de son histoire³⁸⁸.

Selon la terminologie de Rivara, nous pouvons donc expliciter le cas de Rm 7,7-25 de la façon suivante : les v. 24-25 révèlent la présence d'un *scripteur* qui s'exprime à partir de la position chronologique la plus avancée de l'énonciation, celle d'un croyant ayant rencontré Christ et connaissant l'existence et les bénéfices du salut. Ce scripteur décrit alors deux étapes dans son parcours cognitif, prenant tour à tour les traits de deux personnages qui incarnent chacun la situation et la pensée de ce scripteur dans une des époques narrées. Ainsi, en 7,13-25, nous observons sa situation lorsque, prisonnier de la chair et soumis à la tyrannie du péché, il était incapable de suivre l'inclination de son vouloir, quand bien même celui-ci reconnaissait le bien-fondé de la Loi. Mais c'est aussi à cette époque qu'il fut

³⁸⁸ R. Rivara, *La langue du récit. Introduction à la narratologie énonciative* (Sémantiques), Paris, L'Harmattan, 2000, p. 158-159.

capable de comprendre, grâce à la Loi, quels étaient les mécanismes par lesquels le péché se rendait maître de ses actes. De même, en 7,8-12, nous assistons au drame antérieur d'un deuxième personnage, qui incarne le « moi » du scripteur au moment de sa rencontre avec la Loi, alors qu'il subissait en toute ignorance et en toute impuissance les conséquences de la tromperie du péché.

En conséquence, *pour comprendre Rm 7,7-25, nous devons non seulement observer une distinction entre « scripteur » et « personnage », mais nous devons aussi conclure au dédoublement de ce personnage. Les instances énonciatives résultantes témoignent ainsi des deux étapes qui ont marqué le parcours de connaissance du sujet, face au drame de sa condition humaine et avant sa rencontre avec Christ. Signalons enfin que le passage d'une étape à une autre est assuré par un événement venant bouleverser les coordonnées existentielles du sujet, tout en lui fournissant la possibilité d'approfondir sa compréhension de lui-même. Ces deux sources de savoir sont, premièrement l'arrivée de la Loi et du précepte, deuxièmement, la Révélation de Dieu en Jésus Christ.*

L'ignorance ou le non-respect de ces différents niveaux d'énonciation nous apparaît constituer l'une des principales sources d'erreur en ce qui concerne la lecture Rm 7,7-25. Trop peu d'attention est ainsi portée à l'aspect narratif du texte, qui est pourtant essentiel pour expliquer certains effets, notamment le fait que le *même* sujet puisse, *alternativement et de façon répétée, avouer son aveuglement et faire preuve de clairvoyance en ce qui concerne sa situation sotériologique*. Ces effets deviennent très difficilement explicables, du moment où le discours est pris à un niveau unique, ainsi que nous le constatons très largement dans la recherche récente.

Bien que ceci ait été clarifié, une autre difficulté attend le lecteur, puisque toute identification avec un sujet « concret » ou historique semble vouée à l'échec : plusieurs rapprochements sont ainsi possibles, avec Adam, un juif fervent, le peuple d'Israël, un chrétien, ou encore Paul lui-même, mais aucun de ces choix ne correspond parfaitement au sujet qui s'exprime ici. La difficulté pour identifier le sujet de 7,7-25 avec une figure « pleine », peut-être même historique, a été très bien signalée par Doutre, dont l'étude nous apparaît singulièrement renouveler la recherche sur Rm 7. Nous emprunterons donc à son

travail plusieurs extraits, avec lesquels concordent parfaitement nos propres observations. Il note en particulier une double lacune dans la narration de 7,7-25 : la première est d'ordre temporel, l'autre d'ordre spatial.

Nous avons vu qu'il existait, dans chacune des péripécies que nous avons étudiées (6,1-14 ; 6,15-23 ; 7,1-6), une articulation temporelle qui entretenait des liens importants avec les aspects identitaires. Or, ce qui est frappant en 7,7-25, c'est au contraire

le manque presque total d'indices et de figures de temporalisation. Le passé du « moi » qui vivait jadis sans la loi a été mentionné en Rm 7,10 ; mais, après sa réduction en esclavage (7,14), il n'y a qu'un présent. Le temps est alors unidimensionnel ; il n'ouvre sur aucune perspective d'avenir et ne présente aucun défi ; il n'y a rien à faire, sinon faire le mal ! L'avenir et l'espérance se résument à un cri pour une libération (7,24). Le temps ne possède ni densité, ni intensité ; il n'est porteur de rien ; il est mort ! Il est vidé de direction et de sens ; le « moi » n'a rien à vivre au cours du temps et l'espérance se résume à un cri³⁸⁹.

Ainsi, les actions ou événements qui se succèdent en 7,8-12 sont sans rapport avec le temps, qui n'a ni repère, ni durée. Le constat est encore plus saisissant en 7,14-25 où l'*egô*, s'exprimant au présent, aligne une série de constatations sans repère temporel. La narration est statique et visiblement achronique. Le passage Rm 7,7-25 semble donc, en quelque sorte, « hors du temps ». *En cela, le « je » se situe au-delà des figures avec lesquelles nous souhaiterions instinctivement l'associer, ce qui rend toute tentative d'identification virtuellement impossible.* En ce qui concerne la spatialisation, Doutre ajoute :

Le péché habite en « moi ». C'est là la seule relation du « moi » et c'est une relation unilatérale. [...] Le « moi » est une figure au singulier, individuelle, sans relation avec d'autres figures humaines et donc coupé et isolé des autres, sauf pour le mal et la mort. S'il veut s'approcher du bien, c'est le mal qui s'approche de lui. Le contact avec le bien lui est lui-même refusé. La domination par le péché et la mort par le moyen de la loi fait donc violence au « moi » et le place dans une existence vide de sens et de toute relation de mutualité³⁹⁰.

Un sujet coupé du monde et hors du temps, voici ce que nous offre Rm 7,7-25. Ceci rend donc hasardeux tout rapprochement entre ce sujet et une figure concrète, qu'elle soit

³⁸⁹ Doutre, « Le 'moi' dominé par le péché et le 'nous' libéré dans le Christ », p. 166.

³⁹⁰ Doutre, « Le 'moi' dominé par le péché et le 'nous' libéré dans le Christ », p. 166. Bien que sa remarque s'inscrive plus particulièrement dans le cadre de l'étude de 7,14-25, la situation du « moi » est relativement comparable dans les versets précédents. Le « moi » y possède toutefois une relation de plus, avec la Loi, qui s'adresse à lui (v. 7). Mais cette relation est par ailleurs faussée, à cause de la tromperie causée par le péché, ce qui conduit le « moi » à constater sa mort, qu'il croit attribuable à l'arrivée du commandement. Nous considérons donc que les observations de Doutre peuvent être pratiquement étendues à l'ensemble de la péripécie.

mythique ou historique et nous pouvons conclure, avec Doutre : « *Paul n'applique donc cette description du 'moi' à personne en particulier et ne s'identifie pas au 'moi'* ³⁹¹ ». Or, comment expliquer ici le recours au « je », si son identification est impossible ? Cette « impasse » n'est que temporaire, car elle doit nous inviter à reconsidérer la manière dont nous tentons d'interpréter le texte. C'est là qu'un intérêt pour les aspects narratifs du texte prend tout son sens, puisqu'au lieu de porter notre attention sur les rapports que le texte entretiendrait avec tel ou tel référent – dont la nature et l'identité devraient être reconstitués au gré des indices et des silences du texte –, nous devrions plutôt nous interroger quant aux rapports *qui naissent entre le texte et le lecteur*.

Les rapports qui unissent un texte et son lecteur ne sont pas d'abord de l'ordre d'une étude méthodique et impartiale, comme le souhaiterait la raison scientifique et expérimentale moderne, mais bien de l'ordre d'une confrontation des réalités qui construisent le texte et le lecteur, ainsi que nous l'avons expliqué en introduction de notre étude, sur la base des travaux de Ricoeur. Rm 7,7-25 est ainsi un exemple particulièrement limpide du principe de « confrontation des mondes », surtout en ce qui concerne la projection de soi sur le texte, comme l'illustre parfaitement l'éventail des interprétations qui sont proposées pour ce texte, selon la personnalité et le milieu d'origine des chercheurs :

[Ces observations] semblent s'opposer à toute identification du « moi » avec des figures du monde et pourtant l'exégèse n'a pratiquement fait que chercher comment appliquer le « moi » à la situation de personnes ou de groupes précis et identifiables. Il semble donc que les interprètes doivent s'interroger avant tout sur leurs propres présupposés méthodologiques et théologiques quand ils tentent de voir à qui cette description du « moi » peut s'appliquer. Faute de figures qui peuvent servir de guide dans le texte, l'exégète utilise celles qui lui viennent de son propre monde, de sa propre vision théologique ou du monde du 1^{er} siècle qu'il reconstruit³⁹².

Nous l'avons dit, la lecture et l'interprétation traduisent d'abord une quête de soi, en dialogue avec la vision du monde offerte par le texte. Or, quelle proposition de monde nous offre Rm 7,7-25, en tant que lecteur ? Un monde dénué, pour ainsi dire, d'espace et de temps, où le sujet est renvoyé à l'isolement de son être, tiraillé entre des forces conflictuelles qui se partagent le contrôle de son vouloir et de son faire. Ce « monde » est un monde impossible, construit sur les bases d'un « langage absolu, [où la] description de l'esclavage du 'moi' est poussée à la limite : connaît-on quelqu'un qui soit totalement

³⁹¹ Doutre, « Le 'moi' dominé par le péché et le 'nous' libéré dans le Christ », p. 167. Il souligne lui-même.

³⁹² Doutre, « Le 'moi' dominé par le péché et le 'nous' libéré dans le Christ », p. 167.

coupé de toute relation sauf au péché³⁹³ ? » Ceci n'élimine pourtant pas le désir d'identification qui existe dans tout acte de lecture. C'est justement là que la question de l'usage du « je » prend tout son sens, si l'on s'interroge quant aux possibilités d'identification qu'elle offre au lecteur :

Why does an author choose the first person, when other options exist ? In the case of the plural the reason is obvious : the reference to 'us' creates a sense of solidarity and intimacy. Simultaneously the audience is led to think in the way 'we' think. Insofar as *identification* is a basic means of persuasion, the use of first person makes it easy to identify with the author³⁹⁴.

L'intérêt de ce pronom devient maintenant évident, en ce qui concerne l'interprétation de notre péricope. Nous avons en face de nous un « je », celui de l'expérience, du témoignage, qui rejoint le lecteur dans sa propre expérience et l'invite ainsi à reconnaître dans cette description le drame de sa propre existence : drame d'une rencontre avec un précepte et une loi qui favorisent l'émergence du péché, quand bien même ils sont censés l'inhiber. Le « je » témoigne d'un déchirement existentiel où il se voit incapable d'accomplir une loi dont il reconnaît pourtant l'autorité et le bien-fondé. Son impuissance est telle, que le péché lui apparaît littéralement comme le maître de ses actes ! *L'usage du « je » en Rm 7,7-25 correspond donc à une figure de style qui constitue une invitation pour le lecteur, non pas à*

³⁹³ Doutre, « Le 'moi' dominé par le péché et le 'nous' libéré dans le Christ », p. 167. Une remarque identique (« it is difficult to believe that Paul would conceive of any 'I' whose will was *always* thwarted by his actions », p. 95) conduit Middendorf, *The 'I' in the Storm*, à une conclusion très différente : ceci constitue pour lui une preuve suffisante pour affirmer que le texte ne présente pas un sujet dont toutes les actions seraient mauvaises, ce qui l'autorise à postuler que le sujet accomplit aussi de bonnes actions en accord avec son vouloir : « the 'I' does not attribute *all* of his actions to sin, as if he never did anything good but *only and always* evil » (94). Aussi Dunn, *Romans 1-8*, p. 391 (« *difficulty* of doing good »).

Deux remarques : 1) le texte n'a manifestement pas les mêmes préoccupations que Middendorf, c'est pourquoi il ne dit rien d'éventuelles « bonnes » actions. *La seule chose que l'on peut y lire* concerne l'échec du vouloir devant le faire. Chacun tirera les conclusions qui s'imposent à lui, en fonction de son approche et de sa rigueur méthodologique ; 2) cette hypothèse peut sembler anodine, perdue au milieu d'une argumentation exégétique fournie, mais il n'en est rien. Ce n'est pas un hasard si l'auteur procède à un tel choix herméneutique, sans lequel sa thèse s'écroulerait. Il doit en effet postuler la possibilité de bonnes actions, faute de quoi son interprétation « chrétienne », déjà difficile à concilier avec le contexte de Rm 6-8, deviendrait totalement intenable. Dans le même sens : Aletti, « Rm 7,7-25 encore une fois », p. 361 : « l'apôtre entendrait dire que le chrétien fait difficilement le bien, alors que le passage parle d'une impossibilité totale ; et l'on peut se demander ce que signifierait pour les chrétiens une libération du péché (Rm 6) qui les en laisserait radicalement esclaves. [...] une libération qui change le seul vouloir et ne peut se réaliser dans les faits, mérite-t-elle ce nom ? »

³⁹⁴ Thurén, « Romans 7 Derhetorized », p. 431. Thurén suppose ainsi que le « je » désigne l'auteur. Nous préférons parler de l'énonciateur ou du sujet construit par le texte. Pour éviter d'avoir à postuler « Paul's past or present wretchedness » (432), qu'il juge problématique au regard de Rm 6-8, Thurén propose de comprendre Rm 7 sous l'angle du langage hyperbolique, de l'exagération : « the Christian is presented as totally free from sin, and yet totally subject to it. [...] principles are expressed in a black-and-white manner in order to affect the addressees with maximum power » (437-438).

*identifier le sujet, mais bien à s'identifier lui-même au sujet*³⁹⁵. Et le génie de ce texte réside précisément dans le fait d'avoir su parler de l'effet du péché sur l'humain, à travers la Loi, sans recourir à un cas particulier, un exemple concret qui n'aurait pu qu'affaiblir l'argumentation.

Si l'on observe, d'ailleurs, les précautions qui semblent prises dans cette péricope pour dédouaner la Loi de toute responsabilité, cette dernière étant entièrement rejetée sur le péché, il nous apparaît évident – ou tout du moins très probable – que le texte anticipe une certaine résistance, pour ne pas dire une violente réaction de la part du lecteur, à l'idée selon laquelle la Loi pourrait être rapprochée du péché (7,5.7). Ainsi, tout argument logique qui serait utilisé pour justifier une telle association serait probablement rejeté s'il atteignait cet auditoire implicite. Seul le recours à une figure floue, achronique et utopique, telle ce « je » désincarné, est susceptible de désamorcer la situation délicate dans laquelle l'argumentation vient de conduire le lecteur³⁹⁶. Dans le même temps, cette figure permet un éventail d'identification particulièrement large, pouvant accommoder un lectorat d'une diversité maximale. C'est ainsi qu'aujourd'hui encore, ce texte nous interpelle dans notre vécu et permet l'établissement de ponts herméneutiques avec des disciplines récentes, telles que la psychologie ou la psychanalyse.

Notons que l'éventail d'identifications possibles est d'autant plus large, que le texte opère, comme nous l'avons vu, une mutation autour du mot νόμος, qui se fond progressivement dans l'idée de beau et de bon. Cette stratégie sémantique est également rendue nécessaire, à cause du contexte polémique de la péricope. Νόμος ayant une charge théologique et identitaire très forte en contexte judéo-chrétien, il serait difficile de lui adjoindre quelque complément déterminatif, tel que « du péché » ou « de mes membres » sans une opération préalable permettant d'« évacuer » son contenu sémantique antérieur, afin de l'investir d'un sens nouveau. Mais la mise en équation de la Loi ou de son intention – ce qui correspond finalement au contenu sémantique dont νόμος est dépossédé – avec le beau et le bon

³⁹⁵ *Contra* Middendorf, *The 'I' in the Storm*, p. 137 : « Nothing in the text indicates that the various forms in the first person singular are to be taken in anything other than their literal sense. »

³⁹⁶ Nous ne nous prononçons que sur la pertinence du choix de stratégie rhétorique. La question de savoir si, historiquement, cette stratégie se révéla payante est au-delà de notre propos.

permet aussi d'étendre les possibilités d'identification à un lecteur moins familier avec la loi mosaïque³⁹⁷.

³⁹⁷ Les notions de beau et de bon étant bien attestées dans la culture grecque antique, tout auditeur, à cette époque, pouvait, au-delà du problème spécifique de la loi mosaïque, se reconnaître dans le discours du « je », c'est-à-dire : 1) en comprenant l'effet pervers que produit le commandement sur l'humain ; 2) en constatant que son désir d'accomplir le « bien » ne pouvait se réaliser concrètement ; 3) en reconnaissant que sa situation désespérée nécessite le secours du Christ Jésus. Signalons que la façon dont Aletti utilise des références au contexte culturel pour circonscrire l'« auditoire cible » de Rm 7,7-25 doit faire l'objet d'une attention toute particulière, car elle nous semble soulever de sérieux problèmes méthodologiques et épistémologiques. Si ses travaux ne sont pas les seuls concernés par ce type de « raccourci » scientifique, il nous apparaît actuellement comme le meilleur témoin de cette tendance. Nous lisons ainsi, en « Rm 7,7-25 encore une fois », que le choix de *topoi* juifs et grecs permet de conclure que l'auteur de Rm 7 souhaitait rejoindre les Juifs comme les Grecs, par l'usage de traditions qui leur sont propres. Ainsi, pour 7,7-12 : « en faisant allusion à Gn 2-3, avec des motifs – convoitise, duperie – que ces chapitres ont en commun avec le *topos* hérité des Grecs, il rejoint ses lecteurs Juifs et non Juifs dans leur traditions respectives : l'*egô* qu'il décrit est représentatif de l'humanité entière » (366). Il annonce ensuite, en ce qui concerne 14-20 : « cet *egô* a ceci de particulier que ses déclarations renvoient à deux mondes différents : il se situe d'abord (vv. 14-17) par rapport à la Loi [...] ce qui fait de l'*egô* un Juif ; mais dans le second volet (vv. 18-20), le vocabulaire moral [...] est celui des Grecs, et l'*egô* doit donc aussi être tel » (366). Or, quelques pages plus loin, cette distinction éclate, après un argument supplémentaire censé appuyer la thèse d'un *egô* « universel » : « en Rm 7,14-17, la part juive de l'*egô* formule cette situation à l'aide du *topos* grec [...] : le texte veut-il donner à entendre que la part juive de l'*egô* n'a pu exprimer le drame de sa situation que grâce à l'autre part, non juive, en utilisant son vocabulaire, en reprenant à la lettre ses mots ? Très probablement » (372).

Concentrons-nous sur la logique du raisonnement. Aletti nous propose en ces lignes de reconnaître l'ambivalence du discours : là où l'on semble s'adresser à un Juif, le Grec est aussi interpellé ; là où le Grec est visé, le Juif s'y reconnaît. Ceci lui permet d'émettre l'hypothèse selon laquelle le texte s'adresse aux Juifs comme aux Grecs, car l'*egô* est à la fois Juif et Grec. Or, son raisonnement nous apparaît irrecevable, pour trois raisons. La première est d'ordre méthodologique, les deux autres mêlent des éléments d'ordre épistémologique et historique :

- 1) afin qu'une démonstration soit scientifiquement recevable, les éléments de preuve utilisés doivent être discriminants, selon les principes de la logique cartésienne. Ainsi, lorsque nous voulons affirmer « si A, donc B », nous ne pouvons en même temps avoir une proposition concurrente du type « si A, donc C ». Dans le cas de Rm 7, le problème est le suivant : si ce passage peut être lu *par un Juif comme par un Grec*, comment peut-on *affirmer* qu'il possède un arrière-fond juif ou grec, ou encore qu'il est destiné à un public juif ou grec ?! En voulant élargir au maximum les possibilités de lecture de Rm 7, Aletti sape donc les bases de sa propre démonstration. Ceci ne remet pas en cause la validité de ses remarques, en ce qui concerne la double possibilité de lecture, mais nous sensibilise à l'importance des points qui suivent ;
- 2) le type d'analyse que conduit Aletti, avec toutes les préoccupations dont elles témoignent, nous semble nécessiter une prise en compte préalable du double enracinement de l'auteur « Paul ». Dans quelle limite, en effet, peut-on faire un lien direct entre son discours et un public précis, lorsque l'on connaît son héritage juif et sa culture grecque ? Son discours n'est-il pas *constamment habité par cette identité ambivalente* ? Peut-il au contraire adapter son discours en dichotomisant son héritage, afin de se conformer strictement au public qu'il souhaite rejoindre ? Éviter de telles questions nous apparaît risqué dans le cadre d'une tentative pour resituer historiquement le discours d'un auteur ;
- 3) de même, que nous apprend la connaissance du contexte historique, en ce qui concerne les coordonnées communautaires et culturelles des destinataires de *Romains* ? Étaient-ils soit Juifs, soit Grecs, à strictement parler ? Devaient-ils recevoir un discours empruntant uniquement à des traditions juives ou grecques, afin de reconnaître l'interpellation du texte ? Les communautés chrétiennes primitives étaient-elles si cloisonnées, que Juifs et Grecs ne partageaient aucun héritage ? Sur tous ces points, nous sommes invités à la prudence, car il serait tout d'abord inconcevable de postuler une telle dichotomisation du christianisme des débuts, et il est aujourd'hui manifeste que les pagano-chrétiens avaient une connaissance minimale du judaïsme (et peut-être plus que minimale, si l'on en croit M.D. Nanos, « The Jewish Context of the Gentile Audience in Paul's Letter to the Romans », *CBQ* 61 (1999), p. 283-304). Ensuite, lorsque l'on connaît l'étendue de la culture hellénistique au premier siècle, il serait très problématique de postuler qu'un Juif en aurait été préservé, au

Pour en terminer avec la question de l'identité du sujet ou, comme nous le soutenons plutôt, de la rencontre entre le lecteur et le sujet, nous tenterons de placer les dernières balises permettant à ceux qui le souhaitent de faire des propositions d'identification réussies :

1. Il est tout d'abord clair que le sujet en question est charnel : son état est celui d'un être *dans la chair*³⁹⁸, avant même de savoir s'il se trouve sous le péché ou sous la Loi. Le simple fait d'être *dans la chair* (7,14.18.25) conditionne automatiquement un esclavage au péché, ainsi qu'une dépendance envers la sanction légale que représente la Loi (voir ainsi nos conclusions sur l'étude de la section 7,1-6), tout en sachant que celle-ci reste manipulée par le péché et donc incapable d'offrir une voie de salut au sujet.
2. Le sujet constitue une *instance énonciative* dépourvue de correspondance dans le monde réel. Il n'a nul besoin de représenter une personne particulière, ni un type d'homme et demeure ouvert aux possibilités d'identification émanant du lecteur.
3. L'attention au problème de la *Loi dans l'expérience du sujet* rend *plus facile* l'identification avec ce dernier d'un lecteur qui a lui-même une certaine expérience de la Loi. La mention de la Loi ne limite pourtant pas l'identification, puisque le texte se construit autour d'un dépassement de ce référent, s'ouvrant vers l'idée de beau et de bon.
4. Quelles que soient les possibilités d'identification que l'on prête au texte, il est essentiel de tenir compte des différentes voix énonciatives à travers lesquelles s'exprime le sujet. Ce dernier nous offre en effet un témoignage composite, provenant de diverses périodes de son existence. Certaines réflexions critiques, fruits des prises de consciences ultérieures dans son « cheminement cognitif », répondent ainsi au constat angoissé d'un sujet impuissant devant le drame de l'existence. Si plusieurs niveaux d'identification sont donc disponibles au lecteur, il faut ultimement reconnaître que le sujet énonciateur a fait la rencontre de Christ, ce qui lui permet de désigner ce dernier comme source de salut et de connaissance, puisque c'est lui-même qui, en dernier lieu, montre le drame humain dans toute sa

point de ne pouvoir s'identifier qu'à un discours empruntant à sa propre tradition. Peut-on d'ailleurs parler de tradition juive propre, dans le contexte de la diaspora antique ? Prétendre qu'un discours ponctué d'éléments traditionnels grecs doit nécessairement s'adresser à un Grec, c'est prétendre qu'un Juif Français au vingtième siècle ne pourrait comprendre certaines allusions tirées du théâtre de Molière.

³⁹⁸ Moo, *Romans*, p. 445 relève l'importance de la chair dans la description du sujet et son lien avec 7,5.

profondeur. Le drame de l'*egô* conserve donc toute sa puissance évocatrice pour le lecteur chrétien.

À côté de la question omniprésente du « je », il nous faut dire quelques mots en ce qui concerne certains autres procédés discursifs dont témoigne le texte. Nous remarquons en effet qu'en dehors du « je », le « nous » est également utilisé pour créer un lien entre énonciateur et énonciataires. Certes, aux vv. 7 et 14, le « nous » a principalement une fonction rhétorique, rappelant des usages similaires en 6,1.15 et en 7,25, la formule christologique est comparable à celle de 6,23. Mais n'oublions pas la finale du texte qui rappelle une coordonnée de foi commune à l'énonciateur et aux énonciataires, en la personne de Jésus Christ. Celui-ci, en plus d'avoir la fonction de Sauveur, est également leur *kurios*, ce qui fait écho à la condition d'esclave que le sujet se reconnaît en 25b et contraste avec la « vente au péché » du v. 14. L'interruption dans l'usage du « je », que provoque οἶδαμεν γὰρ au v. 14, est également intéressante à noter, puisque nous avons là une remarque relative à la Loi, faisant valoir son caractère spirituel. L'énonciataire est subitement projeté hors du discours du sujet pour se questionner sur un savoir qui le rapproche de l'énonciateur. Bien que discrète, la présence de la première personne du pluriel confirme donc que le texte demeure au plus près des lecteurs, souhaitant établir avec eux des bases de dialogue solides en vue d'obtenir leur approbation, là où la discussion possède un fort potentiel conflictuel.

Nous notons également que le motif de l'esclavage se poursuit (vv. 14.25), en association avec une idée de captivité (v. 23) et un appel à la délivrance (v. 24). Le sujet se présente tout d'abord comme un esclave du péché (v. 14), ce qu'il confirme au v. 23, avant de mentionner un double esclavage : à la « loi de Dieu par l'intelligence » et à la « loi de péché par la chair » (v. 25). Ceci contraste bien évidemment avec ce que nous avons observé jusqu'ici et doit nous rappeler que *le sujet de 7,7-25 ne désigne justement pas le chrétien*, puisque depuis 6,1, *le lecteur n'a jamais été présenté simultanément comme l'esclave de deux forces antagonistes*. Soit le texte rappelait son état antérieur sous le péché (6,6.12-14.17.19.20 ; voir aussi 7,5), soit il insistait sur son état actuel, au service de la justice et de Dieu (6,13.18.19.22 ; aussi 7,4.6). Et *toute la force rhétorique du texte reposait justement sur la distinction très nette de ces deux états*, de ces deux périodes, dont l'une était

désormais révolue. Tout au plus, pouvions-nous en déduire que subsistait un risque de retomber dans l'état antérieur, si les croyants ne vivaient pas pleinement les coordonnées de leur nouvelle existence en Christ, tandis qu'ici, la situation du « je » semble sans espoir.

De même, les formulations de 7,25 ne doivent pas être confondues avec ce qui précède. Celles-ci mentionnent en effet qu'un contrôle est exercé sur le sujet *par les lois* du péché et de Dieu, et non directement par Dieu ou par le péché. En tant que tel, ces formulations évoquent moins l'imagerie de l'esclavage, à laquelle correspond mieux la formulation du v. 7,14, que 7,6, qui se fonde précisément sur une opposition de « systèmes légaux » (le souffle et la lettre). Mais là encore, les situations de 7,6 et 7,25 ne sont pas totalement compatibles, puisque 7,25 décrit un sujet dans la chair et donc dominé par le péché, malgré ce qu'il voit par son intelligence, tandis que 7,6 confronte deux états distincts, accompagnés chacun de son propre système légal.

Un élément de rapprochement existe pourtant entre 7,7-25 et ce qui précède : le constat selon lequel l'humain ne peut échapper à la condition d'esclave. Soit il est dans la chair, soumis au péché et à sa loi, soit il accède au seul salut disponible, celui qui est offert par le *kurios* Jésus Christ (v. 24). On aurait envie d'objecter qu'il existait un lieu dépourvu d'esclavage, avant que le sujet ne rencontre la Loi (v. 9), mais deux arguments viennent s'interposer. Premièrement, il nous faut reconnaître le caractère rhétorique de cette référence à un passé bienheureux : nous avons affaire ici à une construction narrative, dont toute correspondance avec le monde réel est – pour le moins – difficile à prouver. Le peu d'intérêt dont témoigne le texte pour ce temps hypothétique et sans consistance est d'ailleurs la meilleure preuve que ce dernier n'est pas ancré dans le réel. Deuxièmement, la mention de ce temps au passé exprime son aspect révolu : il n'a donc plus aucun rapport avec le sujet. Le sujet, même s'il se souvient d'une telle époque, n'a plus aucune possibilité d'y retourner : la Loi est venue, le péché aussi ; *voici quelles sont les coordonnées actuelles de son existence*. Ne pouvant revenir en arrière, les seules possibilités qui s'offrent à lui sont de demeurer dans son état actuel ou d'accepter la délivrance (v. 24) que lui apporte le Christ. Ici encore, la rupture avec l'état antérieur pour passer sous le service de Christ est décrite en termes émancipatoires, ce que nous pouvons aisément rapprocher des mentions précédentes de l'*eleutheria* (6,18.22 ; 7,3).

Les aspects identitaires et narratifs de Rm 7,7-25 : essai de synthèse

Au terme de cette étude, nous percevons que Rm 7,7-25 a une portée identitaire et narrative considérable, puisque l'ensemble de la péricope se présente comme une vaste mise en discours d'un sujet imaginaire, dont la force évocatrice invite le lecteur à se reconnaître sous ses traits. Celle-ci se fait en deux parties, décrivant respectivement un drame passé et un drame présent. Commentant son drame passé, le sujet se dépeint dans toute son impuissance et son incompréhension devant les événements qui l'accablent subitement et il refuse alors de croire que la Loi fût pour quelque chose dans ce drame, rejetant ainsi la responsabilité vers une tromperie de la part du péché. Décrivant son drame présent, le sujet renouvelle sa confiance dans la Loi et accuse encore une fois le péché d'être responsable du déchirement qu'il ressent en lui : voulant faire le bien, selon ce que la Loi lui commande, il accomplit au contraire le mal. Une conclusion lui apparaît clairement : le péché habite en lui et sa « loi » exerce une domination sur son agir. En plus de cela, le sujet se sent contraint par la loi de Dieu qui lui apparaît dans son intelligence, mais il demeure toujours impuissant face au règne du péché.

Cette mise en discours prend l'aspect d'un parcours de connaissance, où le sujet nous montre plusieurs étapes dans sa prise de conscience des mécanismes qui influent sur son agir et sa destinée. Deux entités interviennent auprès de lui pour lui permettre de progresser dans sa connaissance : la Loi, tout d'abord, qui lui permet de percevoir le péché pour ce qu'il est, c'est-à-dire pécheur et trompeur ; Christ, ensuite, qui lui permet de comprendre que Christ est la seule voie de salut offrant une réponse à sa situation désespérée et qui lui fait reconnaître le rôle de la Loi dans son propre parcours. Nous l'avons dit, la façon même dont le sujet est mis en discours est en soi une invitation pour le lecteur à se reconnaître en lui. Ce dernier se prend alors à s'identifier à une figure en plein désarroi, victime d'une tromperie dans sa rencontre de la Loi et du précepte, retenue prisonnière du péché à cause de sa nature charnelle. Et bien qu'elle connaisse la Loi ou en accepte son intention, elle est incapable de s'y conformer, demeurant sous l'esclavage du péché. *Une telle proposition identitaire constitue donc un contre-modèle pour le lecteur*, une sorte de « repoussoir »,

tant la situation dont témoigne le sujet apparaît détestable et sans issue³⁹⁹. La principale portée identitaire de ce passage pour le chrétien consiste donc en une sorte de jeu de miroir, lui permettant de contempler *tout ce qu'il n'est pas*. Il s'agit peut-être de ce qu'il *était* ou de ce qu'il *risque de devenir*, mais le drame de ce sujet sous la chair est précisément ce dont le chrétien doit avoir été délivré.

Arrivé au bout de ce témoignage saisissant, le lecteur peut ainsi comprendre que la Loi n'a rien à voir avec le péché ; elle est même totalement innocente des suspicions qui pouvaient peser sur elle. Le véritable responsable de la situation du sujet est le péché, qui semble avoir tout pouvoir sur celui-ci, parce qu'il est charnel. La Loi, de son côté, ne peut aider le sujet à se sortir de son état, son rôle se limitant à mettre en évidence la manipulation dont est victime le sujet aux mains du péché. Il devient donc clair qu'au sein du sujet s'affrontent plusieurs « lois », mais ce conflit est sans issue, puisque la victoire semble toujours revenir au péché. Or, ce constat est tout de même important, car à travers lui, le lecteur s'aperçoit que si la loi mosaïque semblait jusqu'ici l'instance légale par excellence, il existe en réalité bien d'autres sources d'autorité qui exercent leur influence sur l'être humain et dont il faut tenir compte si l'on veut saisir les raisons qui font que la Loi ne peut empêcher la domination du péché. Si le lecteur croyait que la Loi avait pour fonction de contrecarrer les ambitions du péché, ce texte rejette une telle proposition, lui substituant le rôle de *révélateur du péché*. En conséquence, malgré la défense que semble prendre ce texte vis-à-vis de la Loi, cette dernière y est dépeinte comme un « pouvoir impuissant ».

³⁹⁹ De même, Holland, « The Self against the Self in Romans 7,7-25 », p. 270 : « The wretched 'I' is offered as an example of human failure » ; l'auteur identifie en Rm 7 « the *topos* of the moral teacher as a moral example and guide ». Nos conclusions sont similaires, mais ne nécessitent pas d'identifier Paul avec l'*egô*, ce qui demeure problématique, étant donné le caractère utopique et achronique du discours (caractère auquel Holland ne prête pas attention). Notons que l'idée selon laquelle Paul se présenterait ici comme modèle est assez répandue parmi la recherche. Elle s'appuie notamment, mais non exclusivement sur les traditions psalmiques d'Israël, telles que Ps 69 ; 77 ; Ps. Sal. 5 ; 8 ; 1QH 3 ; 11. Voir par exemple Dunn, *Romans 1-8*, p. 382 ; Middendorf, *The 'I' in the Storm*, p. 238 ; Thurén, « Romans 7 Derhetorized », p. 431ss. Or, ceci pose un problème au regard du contexte de *Romains* elle-même, ainsi que le signale parfaitement Esler : « In congregations he founded, Paul based his claim to exemplify the group on his behaviour when among them. In particular, he went so far as to portray himself as the model of life in Christ that other Christ-believers should imitate. [...] Yet since Paul has not even visited Rome, this particular policy is not possible. This factor explains the lack of any call to imitate him in Romans », *Conflict and Identity in Romans*, p. 223-224. Enfin, au regard de certains accents apologétiques de *Romains* (cf. 3,8), il nous semble inexact et naïf de postuler que « among his fellow Christians, Paul was, no doubt, the great Apostle who had been chosen and visited by the risen Lord Jesus Christ himself [...] In all likelihood these Roman Christians pictured Paul as an unconditionally determined Apostle who endeavoured with all his life to spread the Gospel which had been delivered to him directly by Jesus », ainsi que le fait Middendorf, *The 'I' in the Storm*, p. 249-250.

Si Rm 7,7-25 a bien pour objet de mettre en discours un *contre-modèle*, comme nous le pensons, il est aisé d'imaginer le genre de réaction que ceci peut provoquer chez le lecteur. La contemplation du drame que vit le sujet charnel, soumis à la Loi et au péché, ne manquera pas de susciter quelque identification de la part du lecteur, en ce qui concerne *sa propre expérience*, passée ou présente. Pensons par exemple à l'effet du commandement sur sa volonté d'accomplir le bien, finalement déçue par la faiblesse de sa chair, ou peut-être à l'impression d'observer de véritables conflits en lui-même, lorsqu'il doit prendre une décision morale réfléchie, etc. Les exemples n'ont d'ailleurs pas besoin de correspondre exactement à la description de l'*egô*, puisque la force de cette dernière réside justement dans son pouvoir évocateur et non dans son souci de réalisme. Et que ces parallèles, dressés entre le drame du sujet et l'expérience du lecteur provoquent du remords, de l'inquiétude, du soulagement ou de la détresse, il est fort probable qu'en définitive, le lecteur souhaite à tout prix se désolidariser d'un sujet dont la situation est à ce point « schizophrénique⁴⁰⁰ ». La voie offerte au lecteur pour fuir cet état est la même que celle que doit emprunter le sujet et que laisse entrevoir le texte à l'occasion d'un cri de libération : c'est le Christ Jésus.

3.3.3 Conclusion

La structure que nous avons identifiée pour Rm 7,7-25 nous a donc fourni un important cadre herméneutique pour procéder à la lecture de la péricope. Les deux sections repérées correspondent ainsi aux deux aspects de l'idée de connaissance que convoient les verbes *γινώσκω* et *οἶδα*. Dans un premier temps, 7,8-12 nous présente la connaissance du péché en tant que sa *rencontre* ou sa *découverte*, par l'intermédiaire de la Loi. Dans un deuxième temps, 7,13-25a s'intéresse à la connaissance du péché en tant que *compréhension* de ses mécanismes et de ses effets sur l'agir humain. Notons également l'inclusion que forme le mot *θάνατος* aux vv. 13 et 24, mettant ainsi en valeur le destin tragique du sujet charnel contrôlé par le péché. Une autre inclusion retient notre attention, celle que forme *νόμος ἁμαρτίας* au v. 25 avec *ὁ νόμος ἁμαρτία* au v. 7. Celle-ci souligne parfaitement la *mutation qui s'est opérée à travers le texte autour du sens du mot νόμος*, passant de la loi mosaïque à un simple principe ou une autorité légale, qu'il fallait expliciter au moyen d'un

⁴⁰⁰ L'expression « schizophrénique » est utilisée par Beker, *Paul the Apostle*, p. 238.

complément déterminatif. Plutôt que la question initiale, à savoir si la Loi pouvait être rapprochée du péché, la finale du texte met plutôt en valeur l'existence d'une loi propre au péché qui, à cause de la chair, exerce son influence sur l'humain et fait obstacle à son intelligence, bien que ce dernier reconnaisse la valeur de la Loi, issue de Dieu.

Une nouvelle fois, nous constatons qu'une disposition parallèle confère à la démonstration une plus grande intensité ; les éléments se font écho les uns aux autres, à la limite de la redondance, mais toujours en maintenant une certaine progression discursive. La disposition concentrique que nous avons repérée en 7,8-11 a, quant à elle, mis en valeur le point tournant que représente l'arrivée du précepte dans la vie du sujet, bouleversant totalement les coordonnées qui étaient alors en place. Les jeux d'inclusion aux bornes, nous le voyons, sont également des indices particulièrement fiables en ce qui concerne la thématique générale d'une section ou pour identifier les transformations qui se sont opérées au fil du texte. Nous concluons de cette étude que la péricope 7,7-25 a deux effets majeurs : le premier concerne la Loi, le deuxième, l'usage singulier du pronom « je ».

Progressivement remplacée par l'idée de beau et de bon, la Torah se trouve dissociée de son lexème νόμος, celui-ci devenant disponible pour d'autres usages. Ceci permet, non seulement de distinguer *quatre lois différentes*, luttant pour le contrôle du sujet, mais également de mettre en valeur *l'intention bonne de la Loi*, qui se trouve représentée par le beau et le bon. Le discours du sujet peut ainsi trouver écho chez d'autres lecteurs que ceux qui sont familiers avec la loi mosaïque, ce qui élargit d'autant plus son horizon rhétorique. En ce qui concerne l'usage du pronom, nous avons constaté que le sujet dépeint en 7,7-25 ne pouvait en aucun cas être identifié avec une figure du monde réel. Nous avons donc affaire ici à un *procédé discursif, visant à faciliter l'identification du lecteur avec ce sujet imaginaire*. Mais cette identification n'a pas pour objet de rapprocher le lecteur du sujet ; bien au contraire, le sujet se présente comme un *contre-modèle*, dont le témoignage déchirant ne peut qu'*inciter le lecteur à se tourner vers le Christ sauveur*.

Nous devons également noter les liens étroits qui unissent cette péricope avec celles qui précèdent. Nous avons vu, en effet, que l'idée d'esclavage demeurait présente, puisque le sujet se trouve asservi par le péché (7,14.23.25). Un élément nouveau apparaît pourtant,

l'esclavage du sujet à la loi de Dieu. Or, si Christ apporte une nouvelle fois l'émancipation par rapport à cet état, c'est toujours en tant que *kurios*, ce qui signifie comme avant que l'humain ne saurait être libre de toute servitude : soit il sert Dieu, soit il sert le péché. En cela, 7,7-25 nous semble tout à fait cohérent avec ce qui précède, notamment en ce qui concerne nos conclusions sur 7,1-6. Souvenons-nous, en effet, de 6,19 et 7,1-6 qui signalaient respectivement « la faiblesse de la chair » des lecteurs et la mort de cette même chair. Ainsi, bien que l'humain conserve toujours un aspect charnel, lié à son *corps* mortel (7,24), celui-ci est *considéré comme mort en Christ*. Mais la possibilité subsiste de laisser cet aspect charnel refaire surface, ce qui explique, par exemple, l'avertissement de 6,19. La pertinence de 7,7-25 se comprend d'autant mieux que la possibilité demeure pour le chrétien de retomber sous la domination de la chair, (re)devenant ainsi ce sujet esclave du péché et soumis à une Loi impuissante, mais qui le condamne.

Par ailleurs, si un rapport étroit a été depuis longtemps mis en évidence par la recherche entre 7,5 et 7,7-25, nous devons constater que ce lien n'a pas été exploité à sa juste valeur. Beaucoup d'encre a en effet coulé pour proposer l'identité de ce « je », et presque toujours le point focal s'est fixé sur le rapport de ce sujet avec la Loi. Parfois, l'accent se déplaçait vers son rapport au péché, mais jamais, à notre connaissance, n'a été reconnu comme *élément principal d'interprétation* le fait que ce sujet soit charnel, ainsi que l'expose clairement 7,5 (« quand nous étions dans la chair... ») et que l'on voit confirmé de la « bouche » même du sujet en 7,14.18.25. Ceci constitue à notre sens la meilleure preuve de la place que prennent les présupposés de lecture dans l'interprétation de 7,7-25, rétrogradant certaines preuves issues du texte au rang d'éléments secondaires.

Signalons enfin que la présence du mot en $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ en 7,25 pourrait nous inciter à postuler une unité des chapitres 6 et 7 de *Romains*. Nous avons vu en effet que la grâce constituait une inclusion pour 6,1-14 et 6,15-23. Or, voilà que $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ revient en 7,25, au sein d'une exclamation relative à la libération du sujet. La grâce pourrait donc faire office d'inclusion pour 6,15-7,25, voire 6,1-7,25. Nous ne proposerons toutefois pas ici de modèle « mégastructurel », car ceci impliquerait certaines considérations qui dépassent le cadre de notre étude et dont nous ferons mention en conclusion générale. Quoi qu'il en soit, la reconnaissance d'une telle inclusion aurait, à notre sens, peu d'impact sur l'interprétation

jusqu'ici, puisque le rôle de cette thématique a déjà été pris en compte dans les péripécies précédentes. Une telle question pourrait néanmoins avoir sa place au sein d'une étude visant à définir le rôle de 6,1-7,25 dans le cadre des chapitres 5-8 ou sur l'ensemble de la lettre.

Chapitre IV

ROMAINS 8

Nous arrivons au dernier chapitre de notre étude, qui précède la section Rm 9–11, dans laquelle l'argumentation se tournera vers la question de l'avenir d'Israël, face à l'accès au salut dont témoignent les païens, en Christ. Ce chapitre 8, qui comporte 39 versets, sera traité en trois temps, découpage qui sera justifié au fil de notre présentation. Nous commencerons ainsi par étudier les v. 1-17, puis les v. 18-30, avant de clore notre travail sur les v. 31-39.

4.1 ETUDE DE ROMAINS 8,1-17

4.1.1 Traduction

(8,1) Ainsi, maintenant, plus de condamnation pour ceux en Christ Jésus. (2) Car la loi du souffle de vie en Christ Jésus te⁴⁰¹ libéra de la loi du péché et de la mort. (3) À cause de l'impuissance de la Loi, pendant qu'elle était affaiblie par la chair, Dieu, envoyant son Fils dans une semblable chair de péché, et à cause du péché, condamna le péché dans la chair, (4) afin que la prescription de la Loi soit accomplie en nous qui ne marchons pas selon la chair mais selon le souffle. (5) Car ceux qui sont selon la chair pensent les choses de la chair, mais ceux [qui sont] selon le souffle [pensent] les choses du souffle. (6) Car la pensée de la chair [est] morte, mais la pensée du souffle [est] vie et paix, (7) parce que la pensée de la chair est hostile envers Dieu, car elle n'est pas soumise à la loi de Dieu, car elle ne le peut ; (8) or, ceux qui sont dans la chair ne peuvent plaire à Dieu. (9) Mais vous vous n'êtes pas dans la chair, mais dans le souffle, pourvu que le souffle de Dieu habite en vous. Or, si quelqu'un n'a

⁴⁰¹ Une variante propose de remplacer le pronom de la deuxième personne par celui de la première : ἡλευθέρωσέν με ἀπὸ τοῦ νόμου... Elle bénéficie de l'appui de A, D, 1881, Maj. (etc.), tandis que la leçon que nous choisissons avec N-A⁽²⁷⁾ (ἡλευθέρωσέν σε...) est notamment soutenue par B, C, F, G, 1506 et l'original du 1739. Il est intéressant de remarquer à ce sujet que F et G, qui suivent fréquemment la version de D, s'en distinguent ici, pour préférer la lecture σε. Cette leçon nous semble constituer la *leçon difficile*, étant donné qu'il serait plus naturel de lire με, après le long « monologue » du chapitre 7, tenu à la première personne. L'hypothèse d'une dittographie nous semble ici peu convainquante, puisque la finale du verbe précédent est -σεν et non -σε. Ce choix de lecture est partagé par Cranfield, *Romans*, p. 377 ; Wilckens, *Römer*, p. 123s ; Moo, *Romans*, p. 470 ; Jewett, *Romans*, p. 474. Il s'intègre par ailleurs très bien à la progression rhétorique du contexte : le « tu » vient ainsi briser une longue séquence au « je », qui suscite l'identification de l'auditeur, pour interpeller soudainement ce dernier. Ainsi : Byrne, *Romans*, p. 242 : « Within the diatribe style Paul 'responds' to the anguished 'I' of [7,7-25] ». Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 244 préfère la lecture με.

pas le souffle de Christ, celui-ci n'est pas le sien. (10) Mais si Christ est en vous, d'une part le corps est mort à cause du péché, d'autre part le souffle [est] vie à cause de la justice. (11) Et si le souffle de celui ayant réveillé Jésus d'entre les morts⁴⁰² habite en vous, celui ayant réveillé Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels par son souffle⁴⁰³ habitant en vous. (12) Ainsi donc, frères, nous sommes endettés, non envers la chair pour vivre selon la chair, (13) car si vous vivez selon la chair, vous êtes sur le point de mourir, mais si par le souffle vous tuez les pratiques du corps, vous vivrez. (14) Car ceux qui sont conduits par le souffle de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu. (15) Car vous ne reçûtes pas un souffle d'esclavage [pour retourner] de nouveau dans la peur, mais vous reçûtes un souffle de filiation dans lequel nous crions : « Abba, Père ». (16) Le souffle lui-même témoigne avec notre souffle que nous sommes enfants de Dieu. (17) Or, si enfants, aussi héritiers, non seulement héritiers de Dieu, mais aussi cohéritiers de Christ, puisque nous souffrons avec [lui], afin que nous soyions aussi glorifiés avec [lui].

Revenons maintenant sur les raisons qui ont motivé certains de nos choix de traduction :

1. Notons tout d'abord que nous avons conservé le sens original de πνεῦμα, à travers la traduction « souffle », ce qui permet d'émanciper quelque peu notre lecture du poids théologique considérable que porte aujourd'hui le mot *Esprit* en contexte chrétien, ainsi que de le distinguer du concept anthropologique d'esprit. Ceci met d'ailleurs mieux en valeur l'idée de dynamisme qui peut surgir de l'emploi de ce terme en rapport avec l'action de Dieu, plutôt que le terme d'esprit, que notre imaginaire conçoit de façon beaucoup plus inerte.

⁴⁰² L'ordre et la nature exacte des mots de l'expression ὁ ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν est assez problématique, puisqu'il existe quatre variantes majeures autour de cette question. Les deux premières, τὸν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν (N², Ψ, 33, Majorité) et Χριστὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν (D, etc.), ne bénéficient pas d'un soutien aussi fort que les deux autres. La troisième, ἐκ νεκρῶν Χριστὸν Ἰησοῦν (N, A, C et plusieurs minuscules), est bien soutenue par des manuscrits d'origine variée, mais constitue la *lecture longue*, contrairement à la *lecture courte* retenue par N-A⁽²⁷⁾ : Χριστὸν ἐκ νεκρῶν (B, D², F, G, etc.). Enfin, cette dernière correspond mieux au style paulinien, ainsi qu'on peut le voir dans une formulation similaire en Rm 6,4, où l'ordre des mots est identique.

⁴⁰³ Deux variantes soulèvent la question du cas que gouverne la préposition διὰ. Une première leçon, attestée par B, D, F, G, Ψ, 33, 1739, 1881, Maj., etc., opte pour l'accusatif : διὰ τοῦ ἐνοικοῦν ἀύτου πνεύμα (« à cause de son souffle... »). La leçon retenue par N-A⁽²⁷⁾ et attestée par N, A, C et plusieurs minuscules, choisit le génitif : διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος ἀύτου πνεύματος (« par son souffle... »). Les deux lectures sont donc bien attestées, avec une préférence pour l'accusatif, mais nous nous rallions à N-A⁽²⁷⁾ en choisissant le génitif, ainsi que l'explique Cranfield : « It is not easy to think of a really plausible explanation of either the accidental or the deliberate alteration of the accusative to the genitive », *Romans*, p. 392. Cette leçon est largement reconnue : Käsemann, *Romans*, p. 214 ; Wilckens, *Römer*, 2, p. 118 ; Dunn, *Romans 1-8*, p. 414 ; Byrne, *Romans*, p. 234 ; Fitzmyer, *Romans*, p. 491 ; Légasse, *Romains*, p. 491 ; Jewett, *Romans*, p. 475.

2. La construction extrêmement elliptique du v. 3 nous ferait presque y détecter une anacoluthie après « ... par la chair ». La reconstitution du sens de la phrase (v. 3-4) conduit généralement les auteurs à comprendre que l'action de Dieu se rapporte à ce que la Loi était incapable de faire (Τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου). Nous partageons leur analyse, mais constatons que ceci produit une formulation proche de la suivante : « car, ce qui était impuissance de la Loi, ... », dont l'inconvénient consiste en la perte du lien logique qui unit le début et la fin de la phrase. Chez Légasse, par exemple, on lira : « Car l'impossible de la Loi, [...], Dieu, ayant envoyé...⁴⁰⁴ ». Pour éviter une telle juxtaposition des propositions, une solution consiste à modifier la tournure, en traduisant : « ce qui était impossible à la Loi... Dieu l'a fait... »⁴⁰⁵, ce qui implique ajouts et transformations dans la construction de la phrase. Nous avons opté pour une autre solution, qui ne modifie pas fondamentalement le sens du texte, tout en permettant de conserver la construction originale. Notre choix s'articule autour de la traduction du mot γὰρ, auquel nous avons donné le sens « à cause de », ce qui s'écarte quelque peu des usages habituels de cette conjonction, tout en demeurant relativement proche du sens causal ou explicatif que l'on pouvait lui attribuer en 8,3. Cette légère entorse nous permet de lire les versets 3-4 au plus proche du texte grec, sans avoir recours à une périphrase.
3. Toujours en ce qui concerne le v. 3, nous avons traduit « Dieu, [...] à cause du péché, condamna le péché dans la chair ». Cette traduction de περὶ ἁμαρτίας s'écarte du choix de la majorité, qui se divise en deux tendances. La première propose de comprendre l'expression de façon sacrificielle⁴⁰⁶ : περὶ ἁμαρτίας signifierait « comme offrande pour le péché », en référence au culte d'Israël, selon la traduction de la LXX (Lv 5 ; 16 ; Nb 6,16 ; 7,16 ; Ez 42,13 ; 43,19 ; aussi He 10,6.8 ; 13,11). On l'y retrouve ainsi 54 fois, dont 44 fois en lien avec une offrande pour le péché. La seconde tendance y voit une tournure plus générale, dont

⁴⁰⁴ Légasse, *Romains*, p. 481-482 ; voir aussi la traduction de Dunn, *Romans 1-8*, p. 414.

⁴⁰⁵ Ainsi : Käsemann, *Romans*, p. 214 ; Fitzmyer, *Romans*, p. 479 ; Byrne, *Romans*, p. 234 ; Moo, *Romans*, p. 470.

⁴⁰⁶ Ainsi : Käsemann, *Romans*, p. 216 ; Wilckens, *Römer*, p. 127 ; Dunn, *Romans 1-8*, p. 422 ; Moo, *Romans*, p. 480 ; N.T. Wright, « The Meaning of περὶ ἁμαρτίας in Romans 8,3 », *Studia Biblica III*, (JSNTSS 3), Sheffield, 1980, p. 453-459 ; M.D. Greene, « A Note on Romans 8,3 », *BZ 35* (1991), p. 103-106.

la traduction est mal aisée, mais qui signifie globalement « pour combattre le péché⁴⁰⁷ ». On conteste notamment la prétention à détecter ici un contexte sacrificiel qui n'est nullement nécessaire, comme le fait remarquer Légasse :

L'interprétation sacrificielle [...] ne peut se prévaloir de parallèles scripturaires où la destination cultuelle est claire d'après le contexte, ce qui n'est pas le cas en notre passage. Du reste, on peut alléguer d'autres exemples de la même formule d'où cette portée est complètement absente. Enfin, le Nouveau Testament ne connaît, pour la rédemption, que la formule du pluriel⁴⁰⁸.

Une troisième lecture est proposée par Thornton, qui fait remonter son existence à l'œuvre de Chrysostome⁴⁰⁹. C'est celle que nous avons suivie, car elle met en valeur la portée judiciaire de la formule, ce choix nous semblant nettement plus en accord avec le contexte de Rm 8. Ce contexte n'a d'ailleurs pas à être recherché ni expliqué, comme doit le faire Wright pour justifier sa vision sacrificielle, puisque le vocabulaire judiciaire, bien qu'il semble avoir échappé aux traducteurs du v. 3, abonde en Rm 8 :

Dans les limites de [Rm 8,1-4], le lexème péché fait partie d'une série de figures appartenant à un parcours figuratif juridique. Selon leur ordre d'apparition, nous relevons condamnation, loi [...], *condamna*, accomplissement de la rectitude de la loi, et, par extension, ayant envoyé, ou l'envoi en tant que mandat en rapport avec le péché. Une condamnation vise le péché, non une expiation. Le sacrifice ne condamnait pas le péché, mais l'enlevait. La victime ne mourait pas condamnée à la place de l'offrant, mais fournissant le sang qui relançait la vie déjà compromise⁴¹⁰.

4. Un autre point de divergence s'est concrétisé autour du mot *ὑιοθεσία*, au v. 15.

La plupart des auteurs, notamment à la suite de la recherche de Lyall⁴¹¹, optent pour

⁴⁰⁷ Sont pour cette lecture : Cranfield, *Romans*, p. 382 ; Fitzmyer, *Romans*, p. 485-486 ; Moo, *Romans*, p. 480-481 ; Légasse, *Romains*, p. 485 ; Jewett, *Romans*, p. 482, tout en acceptant la possible référence sacrificielle. On s'étonnera ainsi que certains auteurs acceptent les deux visions, malgré leur origine distincte.

⁴⁰⁸ Légasse, *Romains*, p. 485.

⁴⁰⁹ T.C.G. Thornton, « The Meaning of καὶ περὶ ἁμαρτίας in Romans 8.3 », *JTS* 22 (1971), p. 515-517. Il propose les traductions : « on a charge of sinfulness » ou « because of sin ».

⁴¹⁰ Genest, *Le discours du Nouveau Testament*, p. 79.

⁴¹¹ F. Lyall, « Roman Law in the Writings of Paul : Adoption », *JBL* 88 (1969), p. 458-466. Notons que son article ne consacre qu'une seule page (!) à la question du contexte légal gréco-romain et plus exactement, du droit romain, aucun de ses textes de référence n'étant de langue grecque. Sa contribution se résume donc, en fait, à une exploration des textes hébreux, plutôt que des textes gréco-romains, en vue du montrer l'absence d'institution de l'adoption en Israël. Parmi les auteurs en faveur de cette traduction, qui est la plus populaire, signalons Cranfield, *Romans*, p. 397 ; Dunn, *Romans 1-8*, p. 452 ; Fitzmyer, *Romans*, p. 500 ; Légasse, *Romains*, p. 506-507 (sa position est explicitée dans *L'épître de Paul aux Galates* (LD commentaires 9), Paris, Cerf, 2000, p. 300-301) ; Moo, *Romans*, p. 501 ; Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 247.

la traduction « adoption », tandis que quelques autres lui préfèrent « filiation⁴¹² ». La pomme de discorde se situe une nouvelle fois autour de la représentation que l'on se fait de certaines réalités historiques. Ainsi, l'argument majeur en faveur d'une traduction « adoption » est que le terme vient du monde légal gréco-romain, où il désignait l'institution de l'adoption, d'autant que celle-ci n'existait pas en Israël⁴¹³ : ce peuple avait recours à d'autres moyens pour perpétuer sa descendance, tels que la loi du Lévirat (Dt 25,5-10) ou la polygamie (Dt 21,15ss). Le mot ὑιοθεσία n'apparaît d'ailleurs jamais dans la LXX. Le choix s'effectue en fin de compte entre ceux qui abordent la question selon la perspective de l'*acte* lui-même, ce qui conduit à choisir une traduction qui respecte et illustre la pratique légale gréco-romaine et ceux qui considèrent en priorité le *statut* qui est visé (fils de Dieu), ce qui conduit à mettre en valeur l'arrière-fond hébraïque⁴¹⁴. Reconnaisant que ce terme provient certainement du contexte légal gréco-romain, nous préférons néanmoins suivre l'intuition de Byrne⁴¹⁵ en traduisant « filiation ». Notre choix est tout particulièrement orienté par l'autre usage de ce terme à proximité : 8,23, qui n'a plus grand'chose à voir avec une question d'adoption. Par ailleurs, le terme « filiation » permet mieux de saisir sa proximité sémantique avec ὑιός, ce qui nous apparaît être une raison importante pour expliquer sa présence dans ce texte, aux côtés de ὑιός et d'autres mots de la sphère familiale.

⁴¹² Le principal défenseur de cette thèse est B. Byrne, 'Sons of God' - 'Seed of Abraham' (AnBib 83), Rome, Biblical Institute Press, 1979 ; Jewett, *Romans*, p. 498, préfère aussi la traduction « filiation », tout en reconnaissant la provenance gréco-romaine du mot.

⁴¹³ Bien qu'une forme d'adoption semble acceptée en Gn 15,2 ; 48,5 ; Jr 3,19 ou 1Chr 28,6, Fitzmyer, *Romans*, p. 500, fait valoir que ceci concernait uniquement les esclaves de la maisonnée.

⁴¹⁴ Voir à ce sujet Byrne, *Romans*, p. 252.

⁴¹⁵ 'Sons of God' - 'Seed of Abraham'.

4.1.2 Analyse et structure de Rm 8,1-17

4.1.2.1 Identification des répétitions verbales

Deux termes se distinguent tout particulièrement par leur abondance en 8,1-17 : πνεῦμα⁴¹⁶ et σαρκί⁴¹⁷, que l'on rencontre respectivement seize et treize fois dans les dix-sept versets. Ces deux termes sont bien répartis sur l'ensemble de la péricope, mais on notera la disparition de σαρκί après le v. 13. Viennent ensuite θεός, neuf fois⁴¹⁸, Χριστός, six fois⁴¹⁹, le vocabulaire de la vie : ζωή et ζάω, trois fois chacun⁴²⁰, ainsi qu'une occurrence du verbe ζωοποιέω (v. 11.) ; enfin, ἁμαρτία, cinq fois⁴²¹, dont les apparitions se limitent aux vv. 2.3.10. Notons aussi νόμος, qui ne revient que quatre fois⁴²², le nom φρόνημα, trois fois (vv. 6.7 ; aussi le verbe au v. 5), le verbe οἰκέω, trois fois (vv. 9 et 11), σῶμα, trois fois (vv. 10.11.13), κληρονόμοι, trois fois au v. 15, ainsi que le vocabulaire de la mort : θάνατος (vv. 2.6), θνητὰ (v. 11), θανατόω (v. 13) et ἀποθνήσκω (v. 13). Nous constatons donc que certains termes, qui étaient fort abondants dans la péricope précédente (νόμος, ἁμαρτία, etc.), sont ici nettement plus discrets, tandis que πνεῦμα, par exemple, qui est quasiment absent de Rm 7, est ici le terme le plus fréquent. Ceci traduit le fait que l'argumentation vient de progresser vers une nouvelle étape, au cœur de laquelle vont se trouver principalement le *souffle* et la *chair*.

4.1.2.2 Structuration de Rm 8,1-17

La coupure que nous avons choisi d'établir après le v. 17 est suggérée par la présence, en 8,18, d'une déclaration exprimée à la première personne du singulier. Non seulement la formulation utilisée a clairement un caractère rhétorique, mais cette personne grammaticale

⁴¹⁶ Rm 8,2.4.5 (2x).6.9 (3x).10.11 (2x).13.14.15 (2x).16.

⁴¹⁷ Rm 8,3 (3x).4.5 (2x).6.7.8.9.12 (2x).13.

⁴¹⁸ Rm 8,3.7 (2x).8.9.14 (2x).16.17. Signalons une occurrence de πατήρ en 8,15.

⁴¹⁹ Rm 8,1.2.9.10.11.17.

⁴²⁰ Rm 8,2.6.10 et Rm 8,12.13 (2x).

⁴²¹ Rm 8,2.3 (3x).10.

⁴²² Rm 8,2 (2x).3.7.

réapparaît ici pour la première fois depuis 7,25. L'énonciateur marque ici sa présence, ce qui doit être signalé, de par la rareté du phénomène. Depuis le début de notre étude, en effet, l'énonciateur ne s'est signalé clairement qu'en 6,19 ; 7,1 et 7,4. Cette césure en 17-18 nous laisse ainsi avec une structuration quelque peu délicate des v. 1-17, puisqu'en dehors des v. 2-15 qui, comme nous allons le voir, nous semblent bien unifiés, les vv. 1.16-17 entretiennent des relations avec le reste de Rm 8. Le v. 1 constituerait donc, à notre sens, une thèse introductrice pour l'ensemble du chapitre 8 et non seulement pour les versets 1-17, ce qui n'est pas sans évoquer ce que nous avons constaté pour 6,1-14. De plus, les v. 16-17 pourraient pratiquement être laissés en exergue entre 2-15 et 18-30, comme s'il s'agissait d'une transition annonçant déjà le sujet de la section suivante. Malgré ces quelques particularités, qui ne sont pas étrangères au style d'écriture des chapitres 6-8, les éléments de parallélisme recueillis nous permettent, comme nous allons le montrer, de conclure à la présence d'une *structure concentrique à pointe émergente*.

Débutons nos observations avec ce qui nous apparaît être une inclusion, entre les vv. 2 et 15. On remarque en effet le rapprochement qui peut être fait entre les expressions « ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς [...] ἠλευθέρωσέν » (v. 2) et « πνεῦμα δουλείας » (v. 15). Il ne s'agit pas seulement de la répétition du mot πνεῦμα (souffle), dont les occurrences sont trop nombreuses en 1-17, mais plutôt de l'adjonction qui lui est faite, en ces deux occasions, d'un complément déterminatif : souffle de vie/souffle d'esclavage. Cet usage est particulier à ces deux expressions, car tous les autres génitifs associés au mot πνεῦμα, en 8,1-17, sont de type subjectif, tandis que nous avons affaire ici à des génitifs objectifs. De plus, le contraste libération/esclavage, que font ressortir les mots ἠλευθέρωσέν et δουλείας est le seul de toute la péricope, puisqu'à aucun autre moment il n'est fait usage du vocabulaire de l'esclavage. Ces deux observations nous permettent de conclure que nous avons bien une inclusion⁴²³ entre les vv. 2 et 15.

Plusieurs éléments nous permettent ensuite de rapprocher les vv. 3-4 et 14. Ces deux unités textuelles contiennent en effet trois répétitions verbales : πνεῦμα, υἱός et θεός, ainsi

⁴²³ Le terme « inclusion » peut, pour l'instant, sembler injustifié. Nous l'employons prématurément à cause des bornes que représentent les vv. 2 et 15 pour le centrisme de cette section. Une autre inclusion, cette fois thématique, apparaîtra bientôt entre les vv. 1 et 16.

qu'un parallélisme thématique soutenu par deux verbes de mouvement : περιπατοῦσιν (marchons) et ἄγονται (conduits). Des trois répétitions, celle de υἱός est la plus significative, mais signalons que ni υἱός, ni d'autres verbes de mouvements – employés, qui plus est, dans un sens éthique – ne se retrouvent ailleurs en 8,1-17. Le rapprochement entre les vv. 3-4 et 14 nous semble donc bien soutenu.

Nous devons considérer en troisième lieu les vv. 5-8 et 12-13. L'unité de 5-8 nous est suggérée : 1) par la présence du nom φρόνημα et du verbe correspondant, qui y ont leurs seules occurrences ; 2) par l'usage de la troisième personne du pluriel en 5-8, qui laisse ensuite la place à une deuxième du pluriel largement dominante en 9-11. Les versets 12-13, quant à eux, se distinguent du v. 11 par la rupture que provoque l'adresse aux lecteurs : « Ainsi donc, frères... ». En d'autres circonstances, une telle rupture aurait pu soutenir le début d'une nouvelle section ou d'un nouveau bloc au sein de l'argumentation, mais dans le cas présent, des éléments forts de parallélisme entre les vv. 8-9 et 11 nous dissuadent de retenir une telle option. Le lien entre ces deux unités textuelles est assuré par l'usage de l'expression κατὰ σάρκα : si l'on excepte, en effet, sa mention à la fin du v. 4, où cette expression a pour fonction d'introduire un contraste chair/souffle, que l'on retrouve plus ou moins explicitement à travers toute la péricope, ce sont là les seules unités qui mentionnent l'expression κατὰ σάρκα (« selon la chair »). Ajoutons à cela que 5-8 et 12-13 affichent toutes deux une antithèse vie/mort, bien que celle-ci ne soit pas exclusive à ces unités⁴²⁴. Ce qui est plus remarquable, c'est le sens de la mort en ces deux sections (θάνατος, θανατόω), qui est manifestement sotériologique, tandis que ce même sème, en d'autres sections (θνητὰ, νεκρὸν), est d'ordre anthropologique.

Le dernier rapprochement se situe entre les vv. 9 et 11, qui sont les seuls à utiliser l'expression τὸ πνεῦμα [...] οἴκει ἐν ὑμῖν⁴²⁵. Cette correspondance est sans conteste

⁴²⁴ On pourra noter la construction chiasmatique du v. 13, autour de l'antithèse vie/mort ; mais celle-ci n'a pas d'impact au niveau macrostructurel.

⁴²⁵ Signalons la cohésion du v. 11, qui est constitué d'une double proposition, dont les deux membres utilisent une périphrase – qui n'a pas d'équivalent en 8,1-17 – pour désigner Dieu : ὁ ἐγείρας [...] ἐκ νεκρῶν (celui ayant réveillé [Christ/Jésus] d'entre les morts). Cette cohésion est particulièrement forte, mais demeure à un niveau purement microstructurel.

la plus forte de toute la péricope, dressant un parallélisme très net entre les deux versets. Le v. 10 demeure en exergue et l'on y trouve, comme c'est généralement le cas dans la pointe, un vocabulaire particulier, qui fait le lien avec les bornes de la péricope. C'est ainsi que nous y trouvons : 1) ἁμαρτία, qui se limite par ailleurs aux v. 2-3 ; 2) δικαιοσύνη, qui rappelle δικαίωμα au v. 4 ; 3) l'expression Χριστὸς ἐν ὑμῖν (Christ en vous), tandis qu'ailleurs, il est plutôt fait mention du « souffle en vous » ou bien de ceux qui sont « en Christ⁴²⁶ ». On note enfin l'apparition de σῶμα, qui reviendra en 11 et 13, ce qui confirme la fonction de « point tournant » du v. 10. Nous avons donc bien en 8,3-14 *une structure concentrique à pointe émergente*, dont on peut brièvement rappeler les sections⁴²⁷ :

A : v. 3-4	A' : v. 14
B : v. 5-8	B' : v. 12-13
C : v. 9	C' : v. 11
D : v. 10	

Les v. 16-17 font suite au v. 14 en reprenant l'idée de filiation divine, mais avec cette fois l'expression τέκνα θεοῦ. Le verbe συμμαρτυρεῖ crée aussi une inclusion thématique avec le v. 1, en reprenant un terme judiciaire, mais globalement, le vocabulaire de ces deux versets tranche avec le reste de la péricope. On notera en particulier une concentration de verbes possédant le préfixe συν-, ainsi que l'arrivée de thématiques supplémentaires, comme l'héritage, la souffrance et la glorification, qui sont en lien direct avec la section qui suit. En conséquence, nous traiterons les v. 16-17 comme une conclusion transitoire, qui reprend la thématique judiciaire du v. 1 en assurant une continuité avec 8,18-30⁴²⁸.

⁴²⁶ On ne la retrouve ici qu'aux v. 1-2. Χριστὸς ἐν ὑμῖν apparaît ici pour la seule fois en *Romains*.

⁴²⁷ Rolland, *Épître aux Romains*, p. 28s voit deux mouvements composés de deux sections : 1-4 et 5-11, puis 12-17 et 18-21. Moo, *Romans*, pp. 469 et 496, sépare la péricope en 1-13, mené par l'idée de vie et 14-17 mené par l'idée de filiation, ce qui est proche du choix de Dunn, *Romans 1-8*, p. 414s, qui préfère 1-11 et 12-17, à la suite de Käsemann, *Romans*, p. 212 : « Verses 1-11 deal with the Christian life as being in the Spirit. Verses 12-17 expound this as the state of sonship ». Jewett, *Romans*, p. 476ss identifie une structure chiatique en 8,3-4, puis propose trois sections : 5-8 ; 9-11 ; 12-17, ce qui est globalement conforme à la proposition de Wilckens, *Römer*, 2, p. 119s.

⁴²⁸ Signalons que I. de la Potterie, « Le chrétien conduit par l'Esprit dans son cheminement eschatologique (Rm 8,14) », dans L. De Lorenzi, dir., *The Law of the Spirit in Rom 7 and 8* (Ben 1), Rome, Abbaye St Paul, 1976, p. 228ss propose une structure 8,14-30. Bien qu'intéressante, cette disposition ne fait pas clairement

4.1.2.3 *Présentation de la macrostructure*

La structure que nous avons détectée bénéficie d'un haut degré de fiabilité, malgré la difficulté que représente le traitement des v. 16-17. Non seulement les parallélismes macrostructurels reposent sur des répétitions verbales, mais la plupart d'entre elles sont multiples, soutenues soit par plusieurs mots, soit par une expression, soit par un membre complet de phrase. D'autre part, nous avons signalé que plusieurs sections présentées sont caractérisées par un vocabulaire qui leur est propre. Grâce à ces critères de vérification, nous sommes en mesure de proposer une macrostructure de deuxième rang, qui nous servira de base pour l'interprétation de Rm 8,1-17.

Notons que les vv. 2 et 15 constituent l'introduction et la conclusion du concentrisme. Le v. 1 introduit le développement de Rm 8 et les v. 16-17 servent de transition vers 8,18ss. Les caractères gras indiquent les correspondances macrostructurelles et les caractères italiques les correspondances microstructurelles. Nous avons également souligné les inclusions 1-17 et 2-15 au moyen de zones grisées.

Tableau V : MACROSTRUCTURE DE RM 8,1-17

	1 Οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.
	2 ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν σε ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου.
A	3 Τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου ἐν ᾧ ἡσθένει διὰ τῆς σαρκός, ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί, 4 ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα.
B	5 οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν, οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος. 6 τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη· 7 διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἐχθρὰ εἰς θεόν, τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται. 8 οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες θεοῦ ἀρέσαι οὐ δύνανται.
C	9 Ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. εἰ δὲ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ.
D	10 εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην.
C'	11 εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν.
B'	12 Ἀρα οὖν, ἀδελφοί, ὀφειλέται ἐσμέν οὐ τῇ σαρκὶ τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν, 13 εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν· εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε ζήσεσθε.
A'	14 ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσιν.
	15 οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας ἐν ᾧ κρᾶζομεν· ἄββα ὁ πατήρ.
	16 αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμέν τέκνα θεοῦ. 17 εἰ δὲ τέκνα καὶ κληρονόμοι· κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συνκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἴπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν.

4.1.3 Interprétation de Rm 8,1-17

4.1.3.1 *Exploitation de la structure*

Notre péricope, ainsi que l'ensemble du chapitre 8, s'ouvre sur la déclaration qu'il n'y a « maintenant, plus de condamnation pour ceux en Christ Jésus ». « Ceux qui sont en Christ Jésus » est une façon de désigner les chrétiens qui rappelle les autres usages de l'expression « en Christ » que nous avons déjà rencontrée lors de l'étude de Rm 6. Il nous faut pourtant noter une particularité dans l'usage présent, en ce qui concerne le choix du pronom « ceux ». Notre texte, jusqu'ici, s'est principalement articulé autour de l'usage de la première personne, au singulier ou au pluriel et de la deuxième personne au pluriel. Or, ici, nous voyons apparaître la troisième personne du pluriel et bientôt, la deuxième du singulier (v. 2). Ceci nous porte à croire que le discours est en train de prendre un tournant particulier, auquel nous devons rester attentif, notamment lors de notre seconde phase interprétative. Pour l'instant, nous pouvons déjà signaler que la déclaration du v. 1 s'énonce sous la forme d'une règle, peut-être d'une « loi », étant donné l'appartenance du mot *κατάκριμα* à la sphère judiciaire. On peut d'ailleurs s'interroger quant à la signification de ce dernier terme : à quelle « condamnation » le texte fait-il référence ?

On devine, à la lumière de ce qui précède, qu'il faut y voir l'effet du jugement de la Loi sur l'agir humain. Cette condamnation, qui permet de révéler la véritable nature de péché, ainsi que ses mécanismes (7,13, voir 5,20s), provoque la mort du pécheur, mort que l'on peut sans doute qualifier de « spirituelle », mais qui ne nous semble pas sans rapport avec la mort physique. C'est en effet ce que nous apprend 5,12-21, où apparaissent les seules autres occurrences de *κατάκριμα* (5,16.18) en *Romains*, ainsi que sur l'ensemble du Nouveau Testament : l'entrée de la mort dans le monde est la conséquence de la faute d'Adam et puisque tous ont péché après lui, tous sont morts. Selon 8,1, les chrétiens ne sont donc plus sous le coup de cette condamnation, ce qui correspondrait parfaitement à ce que nous avons déjà vu en 7,3ss : étant libérés de la Loi, ils ne peuvent plus subir son jugement. La suite de notre étude devrait nous en apprendre plus sur les questions de la mort et de la condamnation, car nous pouvons supposer qu'elles vont accompagner l'ensemble du

chapitre 8. Ceci devrait s'effectuer en lien avec une certaine définition de l'être chrétien, étant donné que cela concerne « ceux en Christ Jésus ». Notons immédiatement qu'un point de contact existe entre l'introduction générale (v. 1), la pointe (v. 10) et la conclusion (v. 15-17) de la première péricope, puisqu'il est question de condamnation au v. 1, de justice au v. 10 et de témoignage au v. 16. Nous constatons ainsi la présence d'un vocabulaire judiciaire à des positions significatives, balisant l'ensemble de la structure et orientant du même coup notre interprétation. N'oublions pas, dans cette liste, le mot νόμος aux v. 2-3, qui ne cède évidemment pas sa place en matières légales ! Tournons-nous d'ailleurs immédiatement vers le v. 2, qui introduit plus particulièrement notre péricope.

a. Introduction (v. 2)

Nous retrouvons au v. 2 le mot νόμος, dont il fut largement question tout au long du chapitre précédent. Ici encore, il est accompagné de compléments déterminatifs qui permettent de dresser une opposition entre deux types de « lois » qui sont en relation avec l'humain : « Car la loi du souffle de vie en Christ Jésus te libéra de la loi du péché et de la mort ». La libération évoquée vient ainsi justifier l'annulation de la condamnation : tant que le croyant demeurait sous l'autorité de la « loi du péché et de la mort », la sentence lui était applicable, mais celle-ci disparaît, du moment où il passe sous l'autorité de la « loi du souffle de vie ». Notons qu'à ce stade-ci, la conduite qu'implique l'« écoute » de ce souffle nous est encore obscure. Le transfert de pouvoir s'effectue « en Christ Jésus » lui-même⁴²⁹, ce qui désigne une nouvelle fois l'appartenance à la communauté chrétienne⁴³⁰. L'usage de

⁴²⁹ Le double génitif, dans la formule ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν σε suscite beaucoup de discussions, notamment en ce qui concerne les liens syntaxiques qui existent avec « en Christ Jésus » et le verbe de la phrase. On cherche en particulier à savoir si tous ces mots sont le sujet du verbe ou si « en Christ Jésus » agit comme un complément. La différence au niveau herméneutique est en réalité assez mince, puisque « en Christ » demeure, dans l'un et l'autre cas, le lieu où s'effectue la libération. Pour approfondir la réflexion, on pourra consulter Cranfield, *Romans*, p. 374-376.

⁴³⁰ Lyonnet suggère que l'auteur s'inspire ici des deux oracles de Jr 31,33 et Ez 36,26-28, lorsqu'il fait référence à la « loi du souffle ». Son argument repose également sur la lecture de 2Co 3, dont la référence à l'oracle d'Ézéchiël est plus explicite. Il est difficile de savoir si de telles références doivent être importées en Rm 8,2. En ce qui nous concerne, nous ne prendrons pas en compte cette thèse, qui n'a pas d'incidence sur notre étude et qui convient mieux à une préoccupation diachronique. Voir ainsi S. Lyonnet, « Le Nouveau Testament à la lumière de l'Ancien. A propos de Romains 8,2-4 », *NRT* 6 (1965), p. 561-587 ; « Rm 8,2-4 à la lumière de Jérémie 31 et d'Ézéchiël 35-39 » (1964), dans *Etudes sur l'épître aux Romains* (AnB 120), Rome, Editrice Pontificio, 1989, p. 242-254 ; il sera suivi par A. Feuillet, « Loi ancienne et morale chrétienne d'après l'épître aux Romains », *NRT* 8 (1970), p. 785-805. B. Byrne, « The Problem of Νόμος and the

νόμος, au sens d'autorité ou de principe, évoque ce que nous venons de lire en 7,21-25, notamment en ce qui concerne la « loi du péché et de la mort », qui fait écho à la « loi du péché » en 7,23.25⁴³¹. L'ajout de la mort aux attributs de cette loi peut s'expliquer par le désir d'annoncer les conséquences de la domination du péché, qui mène l'être humain vers la condamnation et la mort. Ceci exprime finalement quelles sont les coordonnées de l'existence humaine sous le péché, de la même façon que le sujet, contemplant sa condition tragique, concluait en 7,24 qu'il était marqué par un « corps de mort ».

On notera bien l'usage du pronom « tu », qui opère un net contraste avec la longue succession de « je » en 7,7-25. Le lecteur, qui s'était reconnu dans ce « je », est donc subitement interpellé par un texte qui s'adresse à lui personnellement et lui annonce sa libération. Nous serions tenté de rapprocher la formule de ce verset de ce qui fut dit en 7,6 : « nous fûmes dégagés de la loi [...], de sorte que nous servions dans une nouveauté de souffle, et non [dans] une vieillerie de lettre ». Les deux énoncés sont d'ailleurs temporellement localisés dans le présent de la foi (νυνί, νῦν) et mettent en relation les mots νόμος et πνεῦμα, autour de l'idée d'émancipation. Il nous apparaît pourtant imprudent de pousser trop loin un tel rapprochement, à cause de la mutation que nous avons vu s'opérer en 7,7-25, autour du sens et de l'usage de νόμος. Ainsi, lorsque le texte fait ici mention de la « loi du péché et de la mort », il ne faut en aucun cas y voir une référence à la loi mosaïque, qui fut récemment dédouanée – avec beaucoup de circonspection – de toute responsabilité par rapport à l'œuvre de mort du péché. L'assimiler ici au péché et à la mort n'aurait tout simplement aucun sens. Le texte indique plutôt la substitution d'une autorité par une autre, au profit du croyant qui est en Christ. Ceci, en revanche, est parfaitement en

Relationship with Judaism in Romans », *CBQ* 62 (2000), p. 305 fait également référence à ces deux oracles. Käsemann, *Romans*, p. 216, rejette radicalement la lecture de Lyonnet.

⁴³¹ L'usage du mot νόμος suivant l'usage qu'on lui a reconnu en 7,21-25, il est inutile de justifier à nouveau notre lecture. Précisons que le sens de « principe, autorité » est soutenu par Käsemann, *Romans*, p. 215 ; Cranfield, *Romans*, p. 375-376 ; Fitzmyer, *Romans*, p. 482-483 ; Byrne, *Romans*, p. 235 ; Légasse, *Romains*, p. 483 ; Moo, *Romans*, p. 474. D'autres lui conservent le sens de « Torah », expliquant que la Loi peut être utilisée positivement ou négativement : E. Lohse, « ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς : Exegetische Anmerkungen zu Röm 8,2 », dans H.D. Betz et L. Schottroff, dir., *Neues Testament und christliche Existenz (FS H. Braun)*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1973, p. 279-287 ; C.F.D. Moule, « 'Justification' in its Relation to the Condition κατά πνεύμα (Rom 8,1-11) », dans L. De Lorenzi, dir., *Battesimo et giustizia in Rom 6 e 8*, Rome, Abbaye St Paul, 1974, p. 177-187 ; L.E. Keck, « The Law and 'The Law of Sin and Death' (Rom 8,1-4): Some Reflections on the Spirit and Ethics in Paul », dans J.L. Crenshaw et S. Sandmel, dir., *The Divine Helmsman (FS L.H. Silberman)*, New York, Ktav, 1980, p. 41-57 ; Dunn, *Romans 1-8*, p. 416-418 ; Jewett, *Romans*, p. 480-481.

accord avec 7,6, qui annonçait un nouveau service, un nouvel esclavage, sous l'instance légale du souffle⁴³². De la même façon, nous ne dresserons pas de parallèle entre la « loi du souffle de vie » et les lois « de Dieu » et « de mon intelligence » que nous venons de voir (7,22-25), et qui s'opposaient à la « loi du péché ». Nous nous souvenons en effet que 7,7-25 décrivait une situation hors du temps et de l'espace, qu'il serait pour le moins difficile de rapprocher de celle du chrétien⁴³³. La structure concentrique s'ouvre donc avec, en toile de fond, un contraste vie-mort et une libération en Christ du pouvoir du péché, qui place maintenant le croyant sous l'autorité du souffle divin. Passons immédiatement à la pointe de notre concentricité, qui devrait nous éclairer quant à la thèse ou au message principal de la péricope.

b. La pointe de l'argumentation (v. 10)

Le v. 10 présente une conception unique en *Romains*, celle de la *présence de Christ dans les chrétiens* : « si Christ est en vous...⁴³⁴ » Voici qui attire notre attention, puisque les v. 1-2 contenaient plutôt l'expression « en Christ Jésus ». Une mutation saisissante est ainsi opérée, qui inverse littéralement le rapport d'appartenance : ce ne sont plus les croyants qui sont en Christ, mais bien Christ qui se trouve au sein des croyants. Nous devons observer, afin de mieux saisir cette nouvelle image, ce qui est dit juste avant, au v. 9 : « Or, si quelqu'un n'a pas le souffle de Christ, celui-ci n'est pas le sien ». Ceci nous permet de comprendre que Christ « habite » au sein des croyants grâce à la présence de son souffle. Si nous faisons le lien avec les v. 1-2 et le poids sémantique que porte l'expression « en Christ », ainsi que nous l'avons vu au cours de notre étude, nous devinons que « Christ en vous » est une autre image capitale pour la compréhension de l'identité chrétienne. La suite de notre lecture devrait nous permettre de préciser les implications de cette « habitation » des croyants par Christ lui-même, mais avant d'en arriver là, poursuivons avec le v. 10.

⁴³² Rappelons ce qui a été signalé plus haut, à savoir que 7,6 est traditionnellement reconnu comme annonçant Rm 8, de la même façon que 7,5 annonçait 7,7-25. La mention du souffle en tant que nouvelle instance légale pour le croyant trouve en effet son illustration en ces lignes.

⁴³³ On se souviendra que nous étions favorable à une identification entre la « loi de Dieu » et la Torah. La libération dont il est ici question indique bien le contraste qu'il existe avec la situation précédente, où le sujet confessait sa captivité sous la *loi du péché* (7,23). Voir aussi 7,6 et la délivrance à « ce en quoi nous étions emprisonnés », qui renvoyait cette fois à la domination de la chair. Le lien entre 8,2 et 7,6 deviendra évident dans la suite de l'argumentation.

⁴³⁴ L'idée de la présence de Christ au sein des chrétiens n'est attestée qu'en 2 Co 13,5 ; Ga 2,20 et Col 1,27.

Cette coordonnée de l'être chrétien a certaines conséquences : « d'une part le corps est mort à cause du péché, d'autre part le souffle⁴³⁵ [est] vie à cause de la justice ». Nous remarquons que la première partie de cette affirmation, consacrée au corps qui est « mort », est formulée au présent. Cette tournure étrange nécessite une explication, car elle n'est manifestement pas à prendre au pied de la lettre. Le terme utilisé est νεκρὸν, qui caractérise l'état cadavérique, la *nécrose*⁴³⁶. Il nous semble exprimer le fait que, de par l'influence qu'exercent le péché et la chair sur l'être humain, cet être est voué à la mort⁴³⁷. Or, ce destin mortel est remis en question par le contraste que nous offre le deuxième membre de la phrase : « le souffle [est] vie à cause de la justice ». La présence du souffle au sein du croyant modifierait donc, d'une façon ou d'une autre, certaines coordonnées anthropologiques ou sotériologiques de l'existence humaine, de telle sorte que sa destinée s'ouvre vers la vie, au lieu de s'arrêter dans la mort et la décomposition. Notons bien que deux interprétations peuvent découler du v. 10 : la première consiste à comprendre que le corps échapperait, de par la présence du souffle, à sa vocation « naturelle ». La seconde comprend que le corps n'échappera pas à sa destinée, indépendamment de l'action qui est ou sera opérée par le souffle⁴³⁸.

⁴³⁵ *Contra* Fitzmyer, *Romans*, p. 491, πνεῦμα ne désigne ici pas l'esprit humain, ce qui serait attribuer à l'auteur un certain dualisme anthropologique, mais bien le souffle divin. Voir notamment les arguments de Légasse, *Romains*, p. 489-490.

⁴³⁶ Voir Dunn, *Romans 1-8*, p. 431 ; Fitzmyer, *Romans*, p. 491 ; Légasse, *Romains*, p. 489-490 ; Moo, *Romans*, p. 491. *Contra* Käsemann, *Romans*, p. 224, qui voit là une référence à la mort du corps du chrétien à travers son baptême et sa participation au destin de Christ ; aussi Jewett, *Romans*, p. 491. Il nous semble, en réalité, que ces deux positions ne sont pas en opposition stricte, mais l'une envisage la mort du corps dans son accomplissement eschatologique, tandis que l'autre la voit dans ses effets immédiats. Nous ne saurions ainsi contester totalement la deuxième lecture, car Rm 6,6, en particulier, faisait référence à la mort du « corps de péché », signalant le changement qui était accompli dans la vie du chrétien. Nous estimons néanmoins que la portée eschatologique du passage – et notamment du v. 10 – est trop forte pour n'envisager que l'aspect éthique de cette mort du corps, mais nous verrons plus loin que la portée éthique du verset est réelle. Nous contestons toutefois le caractère « optimiste » des interprétations de Käsemann et de Jewett, qui nous semble devoir céder le pas devant l'impératif existentiel exigé par le texte.

⁴³⁷ Il est possible de comprendre le mot σῶμα non pas en termes dualistes, mais comme faisant référence à l'humain *dans son ensemble*, en tant qu'être relationnel : « *sōma* as denoting human body includes the physical body but is more than that. A better word to use [...] is the alternative term 'embodiment' – *sōma* as the embodiment of the person. In this sense *sōma* is a relational concept », Dunn, *The Theology of Paul*, p. 56. Dans le même sens : Légasse, *Romains*, p. 490. Nous ne sommes pas nous-mêmes favorables à une lecture dualiste, mais nous estimons qu'il ne faut pas pousser trop trop loin une lecture « relationnelle », notamment à cause de l'éclairage que nous apporteront les sections C-C' sur la compréhension du v. 10. L'aspect matériel de ce σῶμα, qui semble destiné à la destruction, nous apparaît ainsi indissociable de l'interprétation du v. 10.

⁴³⁸ On reconnaîtra ici la position de Dunn, *Romans 1-8*, p. 431. Signalons que la résolution d'une telle ambiguïté est moins importante pour nous aujourd'hui, qu'elle ne pouvait l'être dans l'Antiquité, en contexte d'attente apocalyptique. La question de savoir si, finalement, le croyant allait ou pouvait mourir

Nous conserverons une démarche prudente en ne tentant pas de résoudre dès maintenant ce problème, qui pourra être éclairé par la suite de l'étude. Retenons plutôt ce qui est acquis : la présence du souffle modifie les coordonnées et la destinée de l'humain, dans ce qu'il a de corporel. On voit également que le v. 10, pointe de la structure, place en opposition très nette les couples corps-souffle, mort-vie et péché-justice. Hormis le premier couple, nous retrouvons là deux associations qui nous étaient familières dans la section 6,15-23. Il est donc probable que notre présente section (8,1-17) puisse être rapprochée plus particulièrement de 6,15-23 et de la problématique qui l'occupait. Nous comprendrions ainsi que le contraste mort-vie est non seulement sotériologique (il s'agit là de la vie *éternelle*), mais que son usage pourrait avoir pour fonction de présenter, comme en 6,22-23, les deux possibilités, les deux destinées eschatologiques qui s'offrent au croyant, selon l'orientation que prend son existence : pour le péché ou pour la justice. Ceci s'accorderait aisément avec la portée éthique que véhiculent les expressions « en Christ » (v. 1-2) et « Christ en vous » (v. 10), ainsi que nous l'avons vu. D'ores et déjà, la section 8,1-17 nous semble donc guidée par une préoccupation éthique, thématisée par le couple mort-vie, qui articule en termes de vie éternelle les conséquences de la levée de la condamnation, pour tous ceux qui sont « en Christ Jésus ». Les bénéfices que constitue cette vie éternelle sont présentés sur un *arrière-fond judiciaire*, que confirme la mention « à cause de la justice ». Passons maintenant à l'observation du premier parallélisme macrostructurel que nous avons identifié.

c. Sections A et A' (vv. 3-4 et 14)

Nous retrouvons au v. 3 de nombreux éléments déjà rencontrés précédemment, mais qui nous permettent ici d'avoir une meilleure vision de l'argumentation des chapitres 6-8. On notera en particulier l'apport de la première proposition : « À cause de l'impuissance de la loi, pendant qu'elle était affaiblie par la chair ». Ceci vient confirmer ce que nous pressentions en 7,7-25 au sujet du rôle de la Loi : bien que cette dernière fut lavée de toute collusion avec le péché, nous avons vu que son efficacité était tout de même contestée, même si cela demeurait « entre les lignes ». Nous en avons maintenant la certitude : la chair

avant le retour de Christ était particulièrement prégnante à l'époque (voir par exemple 1Co 7,29 ; 1Th 4,13ss) ; aujourd'hui, une telle question ne se pose même plus.

est bien la cause de l'impuissance de la Loi, celle-ci ne pouvant, sous son règne, détourner l'humain de l'influence du péché. Constatons que, malgré tout, *la Loi n'est toujours pas présentée sous un jour négatif* : qu'elle soit affaiblie par la chair, qu'elle laisse tout pouvoir au péché sur l'humain, elle n'en demeure pas moins d'origine divine (7,14). Or, cette impossibilité d'action, de la part de la Loi, semble être à l'origine de l'intervention divine qui est présentée juste après : « Dieu, envoyant son Fils dans une semblable chair de péché, et à cause du péché, condamna le péché dans la chair⁴³⁹ ». Le résultat consiste donc en la *condamnation du péché*, ce qui contraste bien évidemment avec la *condamnation dont sont délivrés les croyants en Christ* (8,1). Les rapports de force sont ainsi inversés : alors que l'action du péché – favorisée par la chair (7,5.7-25) – provoquait la condamnation du croyant, maintenant, grâce à Dieu, c'est le péché qui se trouve condamné, tandis que le croyant se voit libéré de l'autorité du péché et de la mort (8,2). Ceci dresse une opposition très nette entre le péché, qui est *dans la chair* et le croyant, qui est *en Christ*. On se souvient, bien sûr, que dans le chapitre précédent, le croyant (7,5) comme le sujet (7,14.18), étaient tous deux dépendants de la chair.

Attardons-nous un instant sur cette action de Dieu qui prit la forme d'un envoi, une mission située précisément *dans la chair* et visant spécifiquement le péché. L'envoi du Fils a comme objectif de condamner le péché dans la chair. Pour ce faire, il fallait que le Fils partageât la condition humaine, ainsi que le précise l'expression : « dans une semblable chair de péché⁴⁴⁰ ». Le texte semble ainsi suggérer que la présence du Fils dans la chair,

⁴³⁹ Bien que de telles considérations dépassent le cadre de notre étude, il nous semble important de signaler la centralité de ce verset pour une christologie « descendante » et une théologie de l'Incarnation. Les questions de la préexistence de Fils et son incarnation étant des développements ultérieurs de la Tradition chrétienne, il serait délicat de les importer en ces lignes qui ne témoignent pas encore (à l'époque où écrit l'Apôtre) d'une telle pensée. Signalons les critères de prudence exposés par Dunn, *Romans 1-8*, p. 420-421 : 1) les parallèles de la tradition johannique constituent un développement qui ne peut être projeté sur une formulation antérieure ; 2) l'idée d'envoi divin est bien attestée dans la tradition judéo-chrétienne (messenger, prophète, etc.), sans référence à son lieu d'origine ; 3) l'intimité entre Dieu et Jésus ne pointe pas nécessairement vers une relation céleste antérieure ; également Jewett, *Romans*, p. 483. Pour une compréhension du v. 3 en tant que formulation primitive de l'Incarnation, voir E. Schweitzer, « Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der 'Sendungsformel' Ga 4,4s ; Rm 8,3s ; Jn 3,16s ; 1Jn 4,9 », *ZNW* 57 (1966), p. 199-210 ; aussi Keck, « The Law and 'The Law of Sin and Death' (Rom 8,1-4) ». Pour Légasse, *Romains*, p. 484, « L'idée de préexistence du Christ est ici implicite » ; idem : Fitzmyer, *Romans*, p. 484-485. Moo, *Romans*, p. 478-479 laisse la question ouverte.

⁴⁴⁰ La traduction difficile de ὁμοιώμα soulève une nouvelle fois la question des précompréhensions : ici, c'est autour du degré d'incarnation que se concentre le problème. Les interprétations sont encore très différentes, voire diamétralement opposées, et presque toutes font appel à Ph 2,7. Ainsi, bien que le terme de « ressemblance » soit reconnu pour son ambivalence et sa capacité à pointer, tant du côté de la nature divine

caractérisant la condition humaine générale, permet d'atteindre le péché dans le lieu même où se situait sa force, nous pourrions dire son « royaume ». Il est également précisé le motif de la condamnation : *περὶ ἁμαρτίας* (à cause du péché). Bien que la formulation soit un peu tautologique, elle n'est pas sans nous rappeler ce que nous lisons en 7,13 : « le péché, afin qu'il soit manifesté péché, [...], afin que péché devienne extrêmement pécheur... » Dans les deux cas, un même mot (*ἁμαρτία*) désigne un pouvoir, une sphère d'influence et sa conséquence « pratique », empirique. Nous ne sommes donc pas étonnés que le péché soit ici condamné *sur la base du fait qu'il soit péché*, ce qui équivaut à son chef d'accusation, pour reprendre le contexte judiciaire de 8,1-17. Ayant été *manifesté* péché grâce au rôle de la Loi (7,13), il est maintenant condamné par Dieu, ce qui lève du même coup la sentence qui pesait sur les croyants (8,1).

La finalité de l'intervention divine est donnée au v. 4 : « afin que la prescription de la Loi soit accomplie en nous qui ne marchons pas selon la chair mais selon le souffle. » Signalons d'emblée que nous retrouvons dans le mot *δικαίωμα* (prescription) la racine *δικ-*, qui convoie l'idée de ce qui est juste ou droit. Ainsi, malgré sa traduction par « prescription », nous estimons qu'il convient de ne pas le confondre avec *ἐντολή* (précepte), que nous trouvons en 7,7ss. Si, de plus, nous examinons la finale de la phrase, il nous semble que *δικαίωμα* représente plutôt l'*objectif* de la Loi ou sa *raison d'être*, en ce qu'elle a de juste. Le singulier, qui est ici utilisé, peut agir comme une évocation

de Jésus, que de sa nature humaine, il est manifeste que l'on a, chez les uns, une insistance sur sa nature divine et sa préexistence, chez les autres, une insistance sur son partage de la condition humaine. Pour Käsemann, *Romans*, p. 217 ; Légasse, *Romains*, p. 485 ; Moo, *Romans*, p. 479-480 et probablement Byrne, *Romans*, p. 243, Jésus fut exposé au péché, sans toutefois y prendre part. On pourra voir la longue explication de Cranfield, *Romans*, p. 379-382 ; il est le plus insistant sur la permanence ontologique du Fils de Dieu. Pour Dunn, *Romans 1-8*, p. 421-422, l'expression veut insister sur le caractère totalement pécheur de la condition humaine et sur le fait que Jésus assumait pleinement cette condition. V.P. Branick, «The Sinful Flesh of the Son of God (Rom 8,3): A Key Image of Pauline Theology», *CBQ* 47 (1985), p. 246-262, insistant sur l'aspect similaire du mot *ὁμοιώμα*, laisse planer la possibilité que Jésus aurait pu pécher, ce que lui reproche Fitzmyer, *Romans*, p. 485. F.M. Gillman, « Another look at Romans 8,3: 'In the Likeness of Sinful Flesh' », *CBQ* 49 (1987), p. 597-604, corrige la lecture de Branick dans le même sens. De notre côté, il nous semble que si la question du degré d'incarnation de Jésus est théologiquement fondamentale, elle n'est en revanche d'aucune importance ici et ne devrait même pas être discutée, puisqu'elle n'est d'aucune incidence sur ce passage. Si une insistance doit être trouvée, il s'agit bien, selon le contexte présent, de l'identification entre la condition humaine et celle de Jésus, puisque toute la logique de l'argumentation repose sur le parallèle qui est posé entre Christ et les croyants (depuis Rm 6 !). Montrer que ces derniers sont morts à la même chair et ressusciteront dans les mêmes conditions que Christ constitue ainsi la préoccupation du discours et non une certaine connaissance du péché personnel de Jésus. Nous suivons en cela Gillman, « Another look at Romans 8,3 », p. 604.

collective de tous les commandements/préceptes de la Loi, ce qui nous apparaît mettre en valeur l'idée du rôle ou de l'intention générale de la Loi. La question ne concerne plus ici son observance ou ses règles ponctuelles, mais plutôt l'effet positif qu'elle aurait dû produire, si le péché et la chair ne l'avaient pas rendue impuissante. Notant les deux autres usages de δικαίωμα en *Romains* (1,32 ; 2,26), Dunn explique d'ailleurs : « [Paul] has in mind something more or other than the requirements his fellow Jews would normally focus on as part of their distinctive self-definition [...] The claim of the law which Paul has in mind is evidently something to which the Gentile can respond *as a Gentile*⁴⁴¹ ».

Cette prescription de la Loi doit ainsi « être accomplie » parmi les chrétiens, c'est-à-dire « en nous qui ne marchons pas selon la chair mais selon le souffle ». La mention « en nous » soulève une question : faut-il comprendre que l'accomplissement de la prescription de la Loi s'effectue au sein de chaque croyant ou bien collectivement au milieu de « nous », communauté chrétienne ? La réponse nous apparaît ouverte, mais il nous semble préférable de favoriser la lecture « individuelle » de cette phrase, pour les raisons suivantes : 1) l'introduction de la structure concentrique (v. 2) interpelle le croyant individuellement ; 2) la pointe de la structure (v. 10) fait mention du christ « en vous », en lien avec la destinée *corporelle* des lecteurs, ce qui écarte une lecture purement collective du verset ; 3) l'argumentation qui débute au v. 5 se fonde sur l'idée de φρόνημα, qui nous apparaît mieux s'accorder avec une attitude individuelle, que collective. Sans donc écarter une lecture collective, ce qui risquerait de nous placer en tension avec le principe toujours primordial d'être « en Christ », il nous semble que l'accomplissement dont il est ici question concerne plus particulièrement l'attitude individuelle des chrétiens⁴⁴².

Le v. 4 se termine en distinguant deux types de comportement : « selon la chair » et « selon le souffle », étant bien entendu que les chrétiens sont de ceux qui « marchent » selon le

⁴⁴¹ *Romans 1-8*, p. 423.

⁴⁴² N'oublions pas, non plus, le style particulier de 7,7-25, qui se fondait justement sur un usage de la première personne du singulier. Il n'est pas ici question d'individualiser de façon réductrice le rapport au souffle ou à la vie de foi, comme cela pourra être fait par la suite, dans les développements de l'histoire religieuse chrétienne. Le croyant se comprend fondamentalement en lien avec le reste de la communauté, qui constitue la réalité de l'être en Christ. Voir notamment à ce sujet J. Murphy O'Connor, *L'existence chrétienne selon Saint Paul* (LD 80), Paris, Cerf, 1974, p. 79ss. Mais il ne faut pas non plus masquer la façon dont le texte s'adresse aux lecteurs et développe certaines techniques rhétoriques pour les rejoindre dans leur individualité.

souffle. Cette distinction pose les fondations d'une argumentation qui s'ouvre au v. 5 et qui s'articule principalement autour d'une dichotomie chair/souffle, qui nous accompagnera jusqu'au v. 13⁴⁴³. « Marcher selon le souffle » évoque aisément 7,6, où l'on annonçait que la libération de l'instance légale avait pour finalité que « nous servions dans une nouveauté de souffle ». Nous pressentons déjà que certaines considérations éthiques devraient être abordées, qui nous permettront peut-être d'éclairer notre compréhension de l'« être-en-Christ » ou du fait que Christ soit « en vous ». Le v. 14, répondant à distance aux v. 3-4, emploie une formulation similaire, tout en apportant une précision en ce qui concerne le statut des croyants : « Car ceux qui sont conduits par le souffle de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu ». Le « mouvement », l'impulsion donnée par le souffle permet donc à ceux qui s'y conforment d'être identifiés à des « fils de Dieu⁴⁴⁴ ». Ceci est intéressant, surtout lorsque l'on rapproche ce « titre » du v. 3, qui mentionnait justement l'envoi du Fils. Un Fils semble donc avoir été envoyé, afin que les croyants, sous la conduite du souffle, puissent à leur tour devenir des fils. Est-ce là la finalité de la Loi qui doit être accomplie « en nous », ou s'agit-il d'autre chose ? Nous laissons cette question en suspens, afin de nous tourner vers les sections B-B', qui exploitent largement la dichotomie chair/souffle.

d. Sections B-B' (vv. 5-8 et 12-13)

Une série d'explications, se greffant sur le v. 4, débute ici en reprenant la distinction chair/souffle, qui permet de caractériser le comportement chrétien : celui-ci correspond au fait de marcher selon le souffle, plutôt que selon la chair. Voici qui place en vis-à-vis deux « voies » opposées, pour reprendre l'image du v. 4, ou deux attitudes, comme le suggèrent les v. 5-8 : « Car ceux qui sont selon la chair pensent les choses de la chair, mais ceux [qui

⁴⁴³ On notera la cohérence de la structure : les versets 5 et 13, où débute et s'achève la dichotomie chair/souffle, constituent justement les limites des sections B-B'.

⁴⁴⁴ La mention au v. 14 du verbe ἄγονται et de quelques autres termes évocateurs permet à de la Potterie, « Le chrétien conduit par l'Esprit », p. 209-241 de détecter en 8,14-30 une référence à l'Exode. Ce motif a ensuite été repris par S.C. Keesmaat, « Exodus and Intertextual Transformation of Tradition in Romans 8,14-30 », *JSNT* 54 (1994), p. 29-56, puis N.T. Wright, « New Exodus, New Inheritance : The Narrative Substructure of Romans 3-8 », dans S.K. Soderlund et N.T. Wright, dir., *Romans and the People of God. Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 1999, p. 26-35 et Grieb, *The Story of Romans*, p. 79. Ceci est un autre cas de récit devant le texte, d'intertextualité non suggérée par le texte lui-même. L'association des thématiques présentes ici avec celles de l'Exode est évidemment possible, mais non nécessaire, puisque non seulement ce lien n'est pas soutenu par une référence intratextuelle, mais que l'idée de marche et de conduite sous les auspices divines, qui sont au cœur de l'Exode, sont déjà présentes en ces lignes.

sont] selon le souffle [pensent] les choses du souffle » (v. 5). On se souvient que le φρόνημα désigne aussi bien la pensée, que le jugement ou une certaine disposition d'esprit, ce qui implique l'ensemble du comportement, sans se limiter à de simples mécanismes intellectuels. Marcher ou être « selon la chair » désigne donc une attitude tout entière tournée vers la chair, tandis qu'être « selon le souffle » correspond à l'impulsion donnée par le souffle. La chair et le souffle se présentent ainsi comme deux façons d'être, deux « sphères comportementales », et chacun de ceux qui en font partie doivent témoigner d'une attitude en parfait accord avec leur sphère d'appartenance.

Ces deux dispositions sont également caractérisées par une opposition au plan de leur conséquence : « Car la pensée de la chair [est] mort, mais la pensée du souffle [est] vie et paix » (v. 6). Tandis que la chair est tournée vers la mort, le souffle est tourné vers la vie, ce qui s'exprime, à notre avis, à deux niveaux : ceci concerne tout d'abord les conséquences « pratiques » d'un agir sous le signe de la chair ou du souffle, mais également les retombées en termes sotériologiques, ainsi que nous l'avons constaté plusieurs fois dans notre étude. On notera l'ajout du mot « paix », qui amène la remarque du v. 7, où la chair est placée en opposition directe avec Dieu, manifestant son *hostilité* contre Lui : « parce que la pensée de la chair est hostile envers Dieu, car elle n'est pas soumise à la loi de Dieu, car elle ne le peut ». Par déduction, nous comprenons qu'être en *paix* avec Dieu, c'est être soumis à sa loi, ce qui nous apparaît correspondre à la reconnaissance de l'autorité du souffle, selon ce que nous annonçait 7,6. Signalons que nous ne pouvons pas pour autant en déduire avec certitude que la loi du souffle soit équivalente à la loi de Dieu : à ce stade-ci, nous ne pouvons que constater que *le fait de suivre le souffle permet d'être en harmonie avec la loi de Dieu*. Le v. 8 ajoute : « or, ceux qui sont dans la chair ne peuvent plaire à Dieu », ce qui place sans surprise ceux qui suivent la chair en position de « disgrâce » devant Dieu. Voilà qui nous semble rouvrir la question de la condamnation de celui qui ne suit pas le souffle (v. 1-2) et qui confirme la lecture sotériologique du couple vie-mort. Notons qu'apparaît ici l'expression « dans la chair », qui correspond mieux à ce que nous avons dans les chapitres précédents et que nous retrouverons dans la section C.

Alors que les v. 5-8 se limitaient à l'usage de la troisième personne du pluriel, les v. 12-13 préfèrent les première et deuxième personnes du pluriel, ce qui fait passer la dichotomie

chair/souffle d'un principe général au cas particulier des chrétiens : « Ainsi donc, frères, nous sommes endettés, non envers la chair pour vivre selon la chair, car si vous vivez selon la chair, vous êtes sur le point de mourir, mais si par le souffle vous tuez les pratiques du corps, vous vivrez ». On notera que cette phrase joue sur deux tableaux, puisqu'elle contient une affirmation et une condition. D'un côté, est affirmée la « dette » que les croyants ont contractée envers le souffle, au moyen d'une formulation négative qui nie une telle dette envers la chair. La tournure est limpide : s'ils ne vivent pas selon la chair, c'est qu'ils vivent selon le souffle, ce qui est conforme au v. 4. Mais voici qu'une condition se greffe immédiatement, suggérant que les chrétiens font toujours face à un choix. Ce choix a les conséquences que l'on connaît : la mort pour une conduite selon la chair, la vie pour une conduite selon le souffle. Le v. 12 rappelle donc aux croyants ce dont ils ont bénéficié, tandis que le v. 13 fonctionne comme une mise en garde, reprenant les distinctions énoncées aux v. 5-6. L'enjeu est clair : s'ils se comportent encore selon la chair, ils se placent en hostilité contre Dieu et ne pourront lui plaire en aucun cas.

Nous devons signaler, avant de passer aux sections suivantes, deux détails qui ont leur importance. Tout d'abord, le texte précise que si les croyants vivent selon la chair, ils sont « sur le point de mourir » (v. 13). Ceci nous indique l'imminence du jugement qui risque d'être porté sur ceux qui vivent de façon charnelle et vient éclairer notre lecture du v. 10 : l'accent eschatologique que nous soupçonnions pourrait ainsi se comprendre en référence à un certain contexte d'attente apocalyptique, dont nous devons maintenant tenir compte. Deuxièmement, il est fait mention des « pratiques du corps » et non plus seulement d'un comportement charnel. Nous retrouvons ici une proximité que nous avons déjà notée, entre le corps et la chair (6,6.12 ; 7,5.23-24), comme si le corps désignait le lieu par excellence, dans lequel la chair et le péché exercent leur influence sur l'humain. Même si cela est encore trop peu pour accuser le texte d'observer un dualisme anthropologique, il est manifeste que *le corps constitue tout de même un aspect problématique de la condition humaine, puisqu'il est régulièrement associé aux actions de la chair et du péché*. Passons maintenant aux deux dernières unités du concentrisme.

e. Sections C-C' (vv. 9 et 11)

La dichotomie chair/souffle se poursuit au v. 9, avec un léger changement d'expression : « Mais vous, vous n'êtes pas dans la chair, mais dans le souffle, pourvu que le souffle de Dieu habite en vous ». Le texte parle donc ici d'être *dans* la chair ou le souffle, ce qui ne nous semble pas renvoyer à une réalité différente de ce que nous avons jusqu'ici, même si « être *selon* la chair » désigne plutôt une attitude, tandis que « être *dans* la chair » désigne plutôt une appartenance. Quoi qu'il en soit, ces deux expressions se rejoignent, dans la limite où la chair et le souffle constituent chacune une sphère d'influence. Mais cet usage de ἐν permet au texte de jouer sur le mot πνεῦμα, en dressant un parallèle entre être « dans le souffle » et avoir le souffle en soi : « le souffle de Dieu habite en vous ». Le pouvoir que représente le souffle est donc pris tour à tour comme une sphère d'influence et comme une force ou une réalité intérieure au croyant. Ce faisant, *le souffle remplace le péché* qui, on s'en souvient, *habitait dans le sujet charnel* (7,7-25).

Les chrétiens sont censés être « dans le souffle », mais comme nous venons de le voir en 12-13, une ambiguïté subsiste, puisqu'une condition est en même temps posée⁴⁴⁵ : « pourvu que le souffle de Dieu habite en vous ». Ce paradoxe incite de nombreux auteurs à traduire εἴπερ de façon affirmative, telle une confirmation du statut du chrétien : « *puisque* le souffle de Dieu habite en vous⁴⁴⁶ ». Or, nous préférons conserver l'indétermination, à cause du contexte de la péricope, que nous avons mis en valeur : 1) la pointe de la structure est justement construite autour d'une condition ; 2) l'ensemble de l'argumentation s'articule autour d'une opposition chair/souffle ; 3) les conséquences impliquées par les deux « voies » comportementales sont présentées avec la même force, ainsi qu'elles l'étaient en 6,15-23 ; 4) les v. 12-13 ne laissent guère de doute quant à la possibilité qui existe encore, pour les chrétiens, de faire fausse route ; 5) en conclusion, le v. 15 évoque lui aussi une option négative, celle de retomber sous l'esclavage et la peur. Enfin, bien que le v. 4 introduise le jeu d'antithèse entre la chair et le souffle en présentant les chrétiens comme ceux qui marchent selon le souffle, ces antithèses sont ensuite présentées de façon

⁴⁴⁵ Optent pour une tournure conditionnelle : Dunn, *Romans 1-8*, p. 428 ; Fitzmyer, *Romans*, p. 479 ; Byrne, *Romans*, p. 245. La plupart s'accordent pour reconnaître que la condition est considérée comme réalisée.

⁴⁴⁶ Ainsi : Käsemann, *Romans*, p. 223 ; Cranfield, *Romans*, p. 388 ; Légasse, *Romains*, p. 488 ; Moo, *Romans*, p. 490 ; Jewett, *Romans*, p. 489.

impersonnelle (« ceux qui... »), et *chaque fois que le texte se tourne vers les lecteurs* (« vous »), il le fait en ayant recours à une tournure conditionnelle (vv. 9b.10.11.13). La récurrence d'une telle construction nous interdit donc de suivre Légasse, lorsqu'il affirme : « [ἔϊπερ] n'énonce pas une condition mais une réalité, et sa portée est causale. Les chrétiens ne sont plus sous le régime pernicieux de la chair, parce que, désormais, l'Esprit divin a établi en eux sa demeure⁴⁴⁷. » Ceci constitue une vision idéalisée qui pourrait, à la rigueur, se réclamer de la formule du v. 4, mais qui évacue la portée éthique de C-C' et de l'ensemble du passage. Or, le v. 4 peut déjà se lire comme une exhortation implicite, devenant de plus en plus manifeste à mesure qu'on s'approche du centre de la structure. Le v. 9 nous semble donc adresser un avertissement à tous les lecteurs qui oublieraient ce que signifie le fait d'être « en Christ » : « We should not therefore take it for granted that Paul naively assumed it was fulfilled in this case [...]; he would be conscious that many of those hearing his letter read out would be at the inquiry stage⁴⁴⁸ ».

La finale du v. 9 consomme le divorce pour ceux qui ne suivent pas le souffle : « Or, si quelqu'un n'a pas le souffle de Christ, celui-ci n'est pas le sien ». Celui-ci ne peut donc plaire à Dieu, il est destiné à la mort et n'appartient pas à Christ, ce qui équivaut à dire qu'il n'est pas « en Christ ». Pour *appartenir à Christ*, selon le sens que nous avons vu jusqu'ici, le croyant doit donc posséder le souffle de Dieu, afin de suivre son impulsion et être en accord avec la loi de Dieu. Notons le glissement qui s'est opéré au v. 9 : le souffle *de Dieu* est devenu le souffle *de Christ*. Ce changement peut se comprendre à la lumière du v. 11, qui répond au v. 9. On lit en effet : « Et si le souffle de celui ayant réveillé Jésus d'entre les morts habite en vous, celui ayant réveillé Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels par son souffle habitant en vous⁴⁴⁹. » L'action vivificatrice de Dieu en Jésus a donc été accomplie au moyen du souffle et c'est ce même souffle qui pourra encore vivifier le corps des croyants. Si ce souffle est aujourd'hui appelé « souffle de Christ », on comprend que le Fils n'a pas seulement été relevé, mais qu'à travers sa glorification (6,4), il s'est également vu remettre le pouvoir sur le souffle de Dieu, qu'il peut à son tour transmettre aux croyants.

⁴⁴⁷ Légasse, *Romains*, p. 488.

⁴⁴⁸ Dunn, *Romans 1-8*, p. 428.

⁴⁴⁹ Notons que l'attribution du souffle à Christ a déjà été mentionnée au tout début de *Romains* (1,3-4). La formule du v. 9 n'est donc pas, à proprement parler, une information nouvelle pour le lecteur.

Notons la périphrase « celui ayant réveillé Jésus d'entre les morts », utilisée ici pour désigner Dieu. Sa répétition, qui est d'une certaine lourdeur, nous semble insister sur la puissance de l'acte divin et la « valeur permanente » du pouvoir du souffle, afin d'assurer les lecteurs que cette action sera de nouveau accomplie pour eux, comme elle le fut pour Christ. On retrouve ici le même genre de technique rhétorique, basée sur la répétition, que nous avons en 6,2-14, lorsque le texte voulait justement insister sur l'identification du destin du lecteur avec celui de Christ. Une telle insistance pourrait bien être motivée par le caractère problématique d'une question dont nous avons constaté la récurrence, celle de la corporalité des croyants. Il nous est en effet apparu que le corps était en étroite relation avec l'idée de chair, cette dernière représentant bien évidemment la sphère dans laquelle le péché exerce toute son influence sur l'humain. Tant que l'humain est charnel, le péché a donc autorité sur lui et tant qu'il est lié à ce corps terrestre, il semble bien – selon notre lecture – qu'il demeure en contact avec la chair. Sa conversion et sa réception du souffle ont bien sûr pour effet de le libérer de ces influences néfastes, mais les sphères de pouvoir que sont la chair et le péché n'en sont pas pour autant détruites. Le risque est donc réel, même pour le croyant, de retomber sous l'esclavage de la chair et du péché, s'il ne se laisse pas conduire par le souffle et ce, tant qu'il conserve sa corporalité⁴⁵⁰.

Si cette lecture est juste, nous voyons apparaître un lien évident avec la pointe (v. 10), susceptible de l'éclairer d'une lumière différente, par rapport à ce que nous avons proposé à la lecture du seul v. 10. Il se pourrait ainsi que l'affirmation « le corps est mort à cause du péché » ne signifie pas, ou pas uniquement, que l'influence passée du péché sur le corps constitue une raison suffisante pour sa destruction future. Si le corps est « mort », comme le soutient le v. 10, c'est peut-être justement parce qu'une transformation radicale de cette coordonnée anthropologique est nécessaire dans le processus de vivification pneumatique qui est annoncé. Tant que le corps existe, en effet, il constitue un terrain propice à l'action de la chair et du péché sur l'humain. *La vivification du croyant au moyen du souffle et la « mort » de son corps, toujours sensible à l'influence de la chair, nous apparaissent donc comme la « solution » que présente le texte au problème de la faiblesse humaine.*

⁴⁵⁰ *Contra Esler, Conflict and Identity in Romans*, p. 245 : « Paul states they have received the Spirit (v. 15) and does not raise here the (admittedly real) possibility that they would return to the flesh ».

f. Conclusion (vv. 15 et 16-17)

Nous terminons cette étude de 8,1-17 en nous tournant vers la conclusion, qui nous semble formulée en deux temps. Le v. 15, tout d'abord, vient clore le concentrisme des v. 3-14 ; les v. 16-17, ensuite, jouent manifestement un rôle de transition et sont, pour ce faire, à mettre en relation avec le v. 1, qui introduit l'ensemble du chapitre 8. La réintroduction, au v. 15, de la thématique de l'esclavage fait écho à l'annonce de la libération (v. 2) dont ont bénéficié les croyant *en Christ* : « Car vous ne reçûtes pas un souffle d'esclavage [pour retourner] de nouveau dans la peur ». Cette formulation confirme le statut d'affranchi du croyant et l'assure que ce nouvel état n'est plus marqué par la peur. Le contexte de notre péricope nous suggère que la négation de la peur veut renseigner les croyants sur le type de « conduite » que le souffle exerce sur eux, mais elle doit aussi être lue en contraste avec la perspective de la mort. Si le souffle est vie (v. 10), toute crainte de la mort est maintenant vaincue, en Christ : « The φόβος may not be simply that which characterizes the condition of slavery in general, but a fear specifically of κατὰ κριμα – the condemnation to eternal death at the judgement on the grounds of unrighteousness⁴⁵¹. »

La réalité de la vie en Christ, sous la conduite du souffle, est tellement différente d'une vie dans la peur, qu'elle est même assimilée à une filiation : « mais vous reçûtes un souffle de filiation dans lequel nous crions : 'Abba, Père' ». Ceci fait écho à l'expression « fils de Dieu » que nous avons au v. 14, confirmant du même coup le statut extraordinaire des croyants qui, au même titre que Christ, acquièrent une filiation céleste. Le cri « Abba, Père » constitue la preuve de cette filiation, ainsi que de la présence, au sein des chrétiens, du même souffle que celui qui animait Jésus⁴⁵². Le v. 16, qui recourt à un terme judiciaire, fait contrepoint avec la condamnation du v. 1 et confirme le statut des croyants : « le souffle lui-même témoigne avec notre souffle que nous sommes enfants de Dieu ». Ce témoignage apporté par le souffle divin établit donc définitivement leur condition filiale et affirme du

⁴⁵¹ Byrne, *'Sons of God' - 'Seed of Abraham'*, p. 99.

⁴⁵² La présence du terme araméen *Abba* est largement reconnue comme provenant directement de la pratique de Jésus. Voir par exemple Byrne, *'Sons of God' - 'Seed of Abraham'*, p. 100s ; la conséquence est importante, puisque ceci appuie le fait que le même souffle, qui habitait Jésus, se trouve maintenant au sein des chrétiens : « What Paul appears to be saying, then, is that our sonship status is attested by the fact that the Risen Christ as Spirit continues in us the *Abba* cry characteristic of his own relationship to the Father as Son of God » (p. 101).

même coup leur « innocence ». Ici, le mot τέκνα est préféré à υιοί, afin peut-être de renforcer encore plus l'imagerie familiale, étant donné que υιός, qui est aussi utilisé dans certains titres traditionnels peut avoir une coloration plus « fonctionnelle ».

Notons que le témoignage assurant la filiation est double, unissant la voix du souffle divin avec celle du souffle personnel : non seulement les croyants peuvent se sentir enfants de Dieu, mais cela leur est confirmé par la présence divine en eux. Ce statut filial a une conséquence importante, qui est de partager le même destin glorieux que Christ. Nous nous trouvons ici à l'intersection des sphères familiale et sotériologique, les croyants, tels des premiers-nés, devenant tous des héritiers, au même titre que Christ : « Or, si enfants, aussi héritiers, non seulement héritiers de Dieu, mais aussi cohéritiers de Christ (συνκληρονόμοι Χριστοῦ), puisque⁴⁵³ nous souffrons avec [lui] (συμπάσχομεν), afin que nous soyions aussi glorifiés avec [lui] (συνδοξασθῶμεν) » (v. 17). Nous retrouvons le préfixe συν-, dont nous avons noté la présence importante en 6,1-14 (συνκληρονόμοι, συμπάσχομεν, συνδοξασθῶμεν⁴⁵⁴) et qui insiste une nouvelle fois sur l'assimilation des croyants au destin de Christ, ce qui correspond bien au ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ que nous trouvons au v. 1. L'héritage dont il est question fait probablement référence à la résurrection et la glorification, si l'on se réfère au rôle du souffle dans les versets précédents. La souffrance du temps présent semble être une preuve supplémentaire de la filiation et de la gloire à venir : ainsi que Christ souffrit, les croyants subissent l'épreuve à cause de leur foi ; en ce sens, ils participent déjà à son destin.

Principaux effets de 8,1-17

Faisant suite à la description tragique de Rm 7,7-25, la péricope 8,1-17 dévoile une fresque judiciaire, qui ne sera pourtant pleinement révélée que dans la suite du chapitre, comme

⁴⁵³ Contrairement à notre choix du v. 9, nous avons opté ici pour la traduction « puisque ». Le contexte des v. 16-17 étant celui de la *preuve*, il nous a semblé naturel de mettre en valeur l'aspect causal ou explicatif de εἵπερ. Les souffrances subies par les chrétiens sont ainsi de l'ordre du constat et alimentent la conviction, selon le texte, de participer déjà aux souffrances de Christ. Ainsi, Cranfield, *Romans*, p. 407 ; Légasse, *Romains*, p. 508 ; Jewett, *Romans*, p. 502. *Contra* Dunn, *Romans 1-8*, p. 456 ; Fitzmyer, *Romans*, p. 502 ; Byrne, *Romans*, p. 253 ; Moo, *Romans*, p. 506.

⁴⁵⁴ Déjà au v. 16 : συμμαρτυρεῖ.

nous le verrons bientôt. Brisant avec la situation désespérée du sujet prisonnier de sa chair, soumis à la tyrannie du péché et à la sanction de la Loi, la scène s'ouvre sur un véritable coup de théâtre, puisqu'est proclamée la fin de la condamnation pour tous ceux qui sont « en Christ Jésus ». Les croyants sont donc subitement dissociés de l'humanité, dont on devine la place sur le banc des accusés, et se voient présenter un nouveau statut : prisonniers du péché, ils sont libérés ; menacés de mort, on leur promet maintenant la vie ; plutôt qu'une condamnation, ils reçoivent la justice ; d'esclaves qu'ils étaient, ils deviennent des enfants, des fils, des héritiers. Tout ceci est confirmé par le témoignage du souffle et accompli grâce à Dieu, qui condamne plutôt le péché jusque dans la chair.

Tout le mouvement de la péricope s'articule donc autour de ce changement de statut, faisant passer le croyant d'un état de prisonnier et d'esclave, à celui d'un homme libre et élevé à la dignité de fils de Dieu. Deux voies sont maintenant existantes, de par l'action de Dieu, qui caractérisent deux attitudes mutuellement exclusives, celle de la chair et celle du souffle. Une grande partie du développement est alors consacrée à distinguer ces deux attitudes, dont l'une est symbole de vie et l'autre de mort. La voie qui est tracée pour le croyant est celle du souffle, le souffle de Christ qui habite en lui, en lieu et place du péché, ainsi que le décrivait la section 7,7-25. Le point tournant de la structure (v. 10) introduit alors une perspective eschatologique, opposant la mort du corps, qui semble voué à la destruction, à une vivification par la puissance du souffle de Christ. La vie et la mort deviennent l'horizon même de la voie choisie et la possibilité de retomber sous l'influence de la chair est présentée comme éminemment actuelle et plausible. Si le corps est voué à la destruction, ou peut-être à une transformation, la présence du souffle et les souffrances actuelles sont d'ores et déjà des preuves que les croyants participent au destin de Christ, annonçant avec confiance la résurrection et la glorification qui les attendent.

4.1.3.2 *Les aspects identitaires et narratifs du discours*

L'ouverture de Rm 8,1-17 indique très clairement l'importance de ce passage pour la question de l'identité chrétienne. Le v. 1 annonce en effet que l'argumentation va concerner principalement « ceux en Christ Jésus », annonçant abruptement pour eux la fin de la condamnation dont il était question en Rm 7. Le v. 2, faisant contraste avec le long

monologue au « je » de 7,7-25, interpelle alors directement le lecteur, faisant de ce dernier le destinataire du discours, ce qui confirme l'hypothèse de l'identification avec le sujet énonciateur, que nous avons mise en évidence pour 7,7-25. Cette intrusion de la deuxième personne du singulier isole donc subitement et radicalement le lecteur de la description tragique qui précède, faisant de lui un être libre, *en Christ Jésus*, grâce à la puissance du souffle. Les tyrannies du péché et de la mort font maintenant partie de son passé, un passé qui doit être révolu et absolument à l'opposé de sa nouvelle vie.

On remarque alors, dans la première partie de la péricope, que les coordonnées de l'identité chrétienne sont situées au sein d'un repère à deux dimensions : spatiale et temporelle. Une dimension temporelle, tout d'abord, car l'affirmation du v. 1, solidement ancrée dans le présent (« maintenant »), est suivie de trois versets qui opèrent un mouvement analeptique, en vue de justifier cette affirmation sur une double base événementielle. La fin de la condamnation ne se comprend ainsi qu'à travers la libération personnelle, opérée sur le croyant par le souffle. Or, cette dernière est lue sur l'horizon plus large de l'action de Dieu en Jésus Christ, c'est-à-dire la condamnation du péché dans la chair, afin que soit accomplie la « juste prescription de la Loi ». L'identité chrétienne actuelle dépend donc directement de ces événements et ne peut se comprendre que dans la perspective de l'accomplissement de la volonté de Dieu (v. 4).

Une dimension spatiale, ensuite, car non seulement nous retrouvons la formule locale « *en Christ Jésus* », qui nous est maintenant familière, mais nous assistons surtout à un transfert d'autorité, alors que le croyant passe de la « loi du péché et de la mort » à la « loi du souffle de vie en Christ Jésus » ou, de façon plus concise, d'un comportement « selon la chair » à un comportement « selon le souffle ». La portée locale de ces images est confirmée par les v. 8-9, où l'on voit apparaître les expressions « dans la chair » et « dans le souffle », mais aussi l'idée d'habitation du croyant par le souffle, attribuée tantôt à Dieu, tantôt à Christ. Ainsi que nous l'avons vu précédemment, l'identité du croyant se définit donc encore selon son appartenance à une sphère de pouvoir, celle-ci pouvant être désignée de plusieurs façons. On notera, bien entendu, que le chrétien est maintenant habité par le souffle⁴⁵⁵,

⁴⁵⁵ Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 246 insiste sur la possession du souffle comme caractéristique de l'identité chrétienne, ce qui distingue les chrétiens de ceux qui n'appartiennent pas à la communauté :

plutôt que par le péché (7,17.20) et, ce qui est plus étonnant, par Christ lui-même (v. 10), à travers quoi nous comprenons que c'est son propre souffle qui conduit et vivifie le chrétien⁴⁵⁶. Ceci a probablement pour but d'insister sur le fait qu'il s'agit du même souffle que celui qui a ressuscité Jésus, façon de réaffirmer l'intime participation du chrétien au destin de Christ, annoncée depuis Rm 6.

Le v. 10, point tournant du passage et centre de la structure, présente deux conséquences à l'habitation de Christ dans les croyants, l'une négative, l'autre positive. La conséquence négative est la mort du corps, qui est compromis à cause du péché ; la conséquence positive est la vie qui est insufflée au croyant. La présence de Christ place donc le chrétien au cœur d'une articulation mort-vie, elle-même dédoublée d'une articulation passé-futur. En ce sens, *toutes les coordonnées existentielles du croyant semblent converger vers le centre du passage et cette union intime entre lui et le Christ*. Si l'union, en effet, bouleverse l'espace identitaire du croyant, elle place également cette identité sur un axe passé-futur, auquel fait écho la disposition textuelle. Alors que nous notions le rapport passé-présent, établi dans la première partie de la péricope, la perspective se tourne maintenant vers un rapport présent-futur, situant le comportement humain sur l'horizon eschatologique. La mise en relation du présent avec des événements passés, déterminants pour la condition croyante, reste néanmoins occasionnelle (vv. 11.15), achevant l'arc temporel passé-présent-futur qui constitue la toile de fond sur laquelle repose la compréhension de l'identité chrétienne.

Une conduite conforme au souffle signifie ainsi une vivification eschatologique des corps mortels, tandis qu'une conduite sous l'influence de la chair annonce une mort certaine, dont l'imminence est pressentie. Or, l'articulation mort-vie n'est pas seulement de l'ordre d'un accomplissement futur, elle est symbolique de l'existence même du chrétien au présent. C'est ainsi que le souffle est « vie et paix » (v. 6) ou encore qu'il faut « tuer les pratiques du corps » (v. 13). La mort du corps est donc représentation symbolique de l'attitude croyante,

« when Paul describes members of the Christ-movement as those 'who walk... according to the Spirit' (8,4) he is designating them with respect to the unique and exciting realm of the Spirit-charged to which they were admitted on baptism. It is a complementary, almost eulogistic way to describe the life and identity of the ingroup ».

⁴⁵⁶ Murphy O'Connor, *L'existence chrétienne*, p. 94, signale que « Dans la théologie de Paul, il n'y a pas de différence entre 'le Christ en nous' et 'nous dans le Christ' ou entre 'l'Esprit en nous' et 'nous dans l'Esprit'. »

comme une préfiguration de ce qui sera accompli dans l'eschatologie. Notons également l'image pécuniaire qui est utilisée, par laquelle les chrétiens sont dits « endettés », non envers la chair, mais envers Dieu et le souffle. Le recours à une telle image veut insister sur le caractère obligatoire du juste comportement chrétien, comme si les croyants avaient contracté une dette morale envers Celui qui les a libérés de leur esclavage passé.

Signalons d'ailleurs que la mention de l'esclavage, en ces lignes, tranche une nouvelle fois par rapport à ce que l'on a vu précédemment. On se souvient que la connotation totalement négative de l'esclavage en Rm 6,1-14 laissait place à une imagerie plus complexe en 6,15-23, où l'esclavage ancien se transformait en un esclavage pour la justice. En 7,25, le sujet avouait sa double servitude, à la loi du péché et à la loi de Dieu. Ici, nous revenons à un usage purement négatif, où l'imagerie servile concerne strictement l'état antérieur. Néanmoins, la description positive qui est faite de la condition chrétienne et de sa destinée glorieuse ne doit pas faire oublier le risque de retomber sous l'influence de la chair et du péché. Cette alternative est maintenue bien présente dans le texte et demeure un risque réel pour le croyant, qui doit toujours rester vigilant et cheminer sous les auspices du souffle.

Finalement, n'oublions pas l'image la plus surprenante et la plus forte de la péricope, à savoir le statut de fils de Dieu, que les croyants partagent avec Christ. Cette filiation a bien entendu un impact très fort au niveau identitaire, Esler la qualifiant de « most powerful language of relationship in the ancient Mediterranean world to bind together the members of a group⁴⁵⁷ ». Les croyants acquièrent ainsi le statut prestigieux et les bénéfices qui accompagnent ce titre, à savoir l'héritage et la glorification, de par leur participation au destin de Christ. Il ne s'agit donc plus du tout d'esclavage, comme nous le disions, mais bien d'une relation privilégiée de proximité, d'intimité familiale, qui n'a rien à voir avec la condition tragique antérieure. La preuve de ce nouvel état est tirée de l'expérience même des chrétiens, puisque la présence en eux du souffle leur fait crier « Abba, Père » : « To be a son and heir of God is now interpreted as intrinsically connected with existence in the Spirit⁴⁵⁸. » De même que leurs souffrances sont le signe d'un destin qu'ils partagent déjà avec Christ, ce cri est le signe qu'ils sont entrés dans la famille de Dieu, statut dont le

⁴⁵⁷ Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 247.

⁴⁵⁸ Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 248.

prestige est inégalable : « It is not possible to conceive of a family as honorable as the one to which Paul is reminding the Christ-followers of Rome they belong⁴⁵⁹. »

Les aspects identitaires et narratifs de Rm 8,1-17 : essai de synthèse

Nous avons constaté, dans cette péricope, que le comportement chrétien était défini comme le fait de marcher selon le souffle et que cela se situait en opposition radicale avec le fait de se comporter selon la chair, attitude qui correspondrait à l'état antérieur, celui de l'humain prisonnier de la chair et esclave du péché, avant sa rencontre avec Christ. Les oppositions chair/souffle et vie/mort couvrent donc l'ensemble de la péricope, multipliant les images positives en ce qui concerne la « voie » ouverte par le souffle et les images négatives en ce qui concerne la « voie » gouvernée par la chair. Ce jeu d'oppositions récurrentes a pour effet de montrer la supériorité que possède la conduite selon le souffle sur la conduite selon la chair, cette dernière constituant une hostilité contre Dieu, de telle sorte qu'elle conduit à la mort⁴⁶⁰. Le lecteur est ainsi averti de ne pas retomber sous ses anciens esclavages, mais bien de faire mourir « les pratiques du corps », préfigurant la transformation eschatologique de cette coordonnée anthropologique qui maintient le croyant dans une possibilité constante de rechute.

Ce qui nous intéresse le plus, au milieu de tout cela, c'est sans conteste la façon dont s'articulent les oppositions, les avertissements et tout le jeu de contraste qui vise à mettre en évidence la bonne conduite chrétienne. Nous avons vu, en effet, que toutes ces coordonnées existentielles étaient situées sur un horizon chronologique impliquant des événements passés et futurs, dont elles dépendaient étroitement. Cette péricope met notamment en scène des événements passés correspondant à l'action de Dieu en Jésus Christ et la condamnation du péché qui en résulta. Nous voyons également se dessiner un avenir eschatologique autour de la question de la vivification des croyants et de leur filiation. Ces perspectives passées et futures sont alors étroitement liées aux coordonnées actuelles de la vie chrétienne

⁴⁵⁹ Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 249.

⁴⁶⁰ Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 245, interprète cette opposition en termes d'appartenance au groupe et de dénigrement de ceux qui lui sont étrangers : « For members of a group with a pronounced boundary between it and outgroups, the use of binary oppositions to praise themselves and denigrate the outside world becomes second nature. »

qui doit se situer sous le signe du souffle et non de la chair. La compréhension d'une *identité chrétienne marquée par la puissance du souffle* émerge donc de l'articulation qui existe entre la situation présente et les événements entourant l'expérience croyante, qu'il s'agisse de faits vécus ou d'actions accomplies par Dieu au niveau cosmique.

Par ailleurs, cette identité n'est pas seulement décrite ou affirmée : elle est expliquée et valorisée, à l'encontre d'une autre attitude qui n'est pas considérée comme authentique et qui témoigne, au contraire, d'une rupture avec la volonté de Dieu. En ce sens, le texte adresse, de toute évidence, un avertissement aux lecteurs, présenté sous forme d'une mise au point, afin de leur assurer une bonne compréhension de ce qu'est un comportement chrétien authentique. Le discours semble enfin apporter des éléments de preuve, fondés sur leur propre expérience croyante, afin de confirmer la légitimité de l'exposé, notamment en ce qui concerne la compréhension des rapports qu'entretient la situation présente avec les événements passés et futurs.

4.1.3.3 *Conclusion*

L'analyse structurelle de Rm 8,1-17 nous a permis de mettre en évidence une architecture cohérente et bien organisée, qui laisse également entrevoir le lien qui unit cette section avec le reste du chapitre 8 : le v. 1 sert manifestement d'introduction à l'ensemble du chapitre, tandis que les v. 16-17 font office de transition vers la péricope suivante. Nous avons aussi noté la mutation qui s'opérait entre le début et la fin de la structure, puisque les affirmations des premiers versets, qui présentent le changement d'autorité subi par les chrétiens et replace celui-ci dans le cadre d'un projet divin, sont progressivement explicitées pour mener à la révélation de la filiation divine dont ils bénéficient. Le rôle central du v. 10 a enfin été remarqué. D'une part, plusieurs images convergent vers ce point, telles que l'habitation du souffle dans les croyants ou les oppositions vie/mort et chair/souffle. D'autre part, l'horizon temporel est lui aussi partagé autour de cet axe, le rapport passé-présent des versets 8,2-9 accueillant un rapport présent-futur en 8,11-15. Une question majeure apparaît ainsi, à la lumière de la pointe de la structure, celle de la destinée du corps, dont la faiblesse semble problématique, tant que la chair et le péché exercent leur pouvoir sur ce monde.

Si l'on porte maintenant un regard d'ensemble sur la progression du discours depuis le début de Rm 6, il nous semble que la réponse à la question initiale, « Demeurerons-nous dans le péché, afin que la grâce abonde ? » (6,1) commence à trouver ici son aboutissement. Après avoir : 1) introduit l'idée d'une assimilation au destin de Christ, montrant la possibilité que le péché n'ait plus d'influence sur le croyant (6,1-14) ; 2) insisté sur la nécessité de demeurer actif dans le service de la justice, afin d'éviter une nouvelle servitude sous le péché (6,15-23) ; 3) présenté la Loi comme le censeur de l'action humaine sous la chair, tout en annonçant non seulement la perversion de son but par le péché, à cause de la chair, mais aussi son remplacement par le souffle (7,1-6) ; 4) puis expliqué les mécanismes par lesquels le péché, sous le règne de la chair, pouvait abuser de l'humain et contrôler ses actions, au mépris d'une Loi bonne mais impuissante (7,7-25), nous arrivons maintenant à la conséquence logique du grand dilemme humain, c'est-à-dire la nécessité de faire « mourir » le corps, afin que soit coupé le dernier lien par lequel la chair et donc le péché pourraient avoir prise sur l'humain pour le détourner de Dieu. Cette « mort » s'exprime aujourd'hui de façon symbolique, à travers un comportement authentiquement chrétien, dans l'attente que la coordonnée anthropologique du corps soit plus radicalement redéfinie aux temps eschatologiques. La suite de Rm 8 devrait nous permettre de vérifier la justesse de cette synthèse, puisque nous arrivons maintenant à la finale de l'argumentation.

4.2 ETUDE DE ROMAINS 8,18-30

4.2.1 Traduction

(18) Car je considère que les souffrances du temps présent ne sont pas dignes devant la gloire qui est sur le point de nous être dévoilée. (19) Car l'attente fébrile de la création attend le dévoilement des fils de Dieu. (20) Car à la vanité la création fut soumise – non volontairement, mais par celui soumettant⁴⁶¹ – avec espérance (21) que⁴⁶² aussi la création elle-même sera libérée de l'esclavage de la corruption en vue de la liberté de la gloire des enfants de Dieu. (22) Car nous savons que toute la création gémit et souffre avec nous des douleurs de l'accouchement jusqu'à présent. (23) Non seulement, mais aussi ceux qui ont les prémices du souffle, nous-mêmes aussi nous gémissons en nous-mêmes, attendant la filiation, le rachat de notre corps. (24) Car nous fûmes sauvés en espérance ; or, l'espérance qui est vue n'est pas espérance, car qui espère [quand] il voit⁴⁶³ ? (25) Or, si nous espérons ce que nous ne voyons pas, par la persévérance, nous l'attendons. (26) Et de la même manière, le souffle aussi vient en aide à notre faiblesse, car ce pour quoi nous prions, nous ne (le) savons pas comme il convient, mais le souffle lui-même intercède en des gémissements indicibles. (27) Or, celui scrutant les coeurs sait quelle est la pensée du souffle, à savoir que, selon Dieu, il intercède pour les saints. (28) Or, nous savons que pour ceux aimant Dieu toutes choses concourent en vue du bon⁴⁶⁴, pour ceux étant appelés selon un dessein, (29) à savoir que, eux qu'il connut d'avance, il les vit

⁴⁶¹ Nous avons traduit la préposition διὰ + Acc. à la suite de la majorité, c'est-à-dire dans un sens instrumental, bien que celui-ci soit rare. Ce choix ne change par sensiblement le sens de l'expression διὰ τὸν ὑποτάξαντα, qui est généralement décidé selon des motifs théologiques. Une traduction causale est aussi possible, mais orienterait le sens de l'expression vers Adam (Ps 8,7), comme le font Fitzmyer, *Romans*, p. 508, ou G.W.H. Lampe, « The New Testament Doctrine of *Ktisis* », *SJTh* 17 (1964), p. 449-462, mais ceci demeure problématique : voir Wilckens, *Römer*, 2, p. 154 ; Dunn, *Romans 1-8*, p. 471.

⁴⁶² Nous avons choisi ici de lire ὅτι, ce qui constitue la lecture préférée, et de la traduire par « que » à la suite de Byrne, *Romans*, p. 261 et Moo, *Romans*, p. 516. Nous comprenons en effet que le v. 21 vient expliquer le « contenu » de l'espérance. L'autre possibilité (διότι, « parce que ») renverrait à la raison de l'espérance, ce qui ne change guère le sens, de toute façon. Voir ainsi J.R. Michaels, « The Redemption of Our Body : The Riddle of Romans 8,19-22 », dans S.K. Soderlund et N.T. Wright, dir., *Romans and the People of God. Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 1999, p. 110, n. 36 : « if διότι is read [...], then Paul is giving not the content of hope, but God's purpose in subjecting the κτίσις to vanity in the first place. The practical difference is negligible. » Notons qu'un certain nombre d'auteurs, ayant choisi ὅτι, traduisent pourtant « parce que » : Dunn, *Romans 1-8*, p. 466 ; Fitzmyer, *Romans*, p. 509 ; Légasse, *Romains*, p. 521.

⁴⁶³ La fin du verset 24 (ὁ γὰρ βλέπει τίς ἐλπίζει) fait l'objet de plusieurs variantes, qui témoignent d'une tentative pour expliciter cette phrase elliptique, en développant par exemple τίς sous la forme τίς, τί καί. Nous nous rallions à l'option de N-A⁽²⁷⁾, qui suit la leçon courte du P46, au détriment d'autres leçons également bien attestées. De plus, le choix de ἐλπίζει, plutôt que ὑπόμειναι, pourtant soutenu par 8, A et 1739, s'accorde mieux avec ce qui suit au v. 25, en particulier la distinction entre « espérer » et « attendre ». Le choix inverse briserait ainsi la logique des v. 24-25.

⁴⁶⁴ Une leçon attestée notamment par P46, A et B (πάντα συνεργεῖ ὁ θεὸς εἰς ἀγαθόν), insère ὁ θεός après le verbe συνεργεῖ afin de fournir au verbe un sujet plus aisé à lire et à interpréter que le mot πάντα.

d'avance aussi conformes à l'image de son fils⁴⁶⁵, pour que lui soit le premier-né parmi de nombreux frères. (30) Or, eux qu'il vit d'avance, ceux-là aussi il appela, et eux qu'il appela, ceux-là aussi il justifia ; or eux qu'il justifia, ceux-là aussi il glorifia.

4.2.2 Analyse et structure de Rm 8,18-30

4.2.2.1 Identification des répétitions verbales

Sur les treize versets que compte la péricope, on compte plusieurs répétitions verbales, mais aucune dont la fréquence soit comparable à ce que nous avons pu voir précédemment. Le mot le plus récurrent, ἐλπὶς, n'apparaît en effet que quatre fois (vv. 20.24x3), à quoi il faut ajouter les deux mentions du verbe correspondant, ἐλπίζω (vv. 24.25). Quatre fois, c'est aussi le nombre d'occurrences des mots κτίσις (vv. 19.20.21.22), πνεῦμα (vv. 23.26x2.27), θεὸς (vv. 19.20.27.28) et οἶδα (vv. 22.26.27.28). Viennent ensuite quelques trios : les verbes ἀπεκδέχομαι (vv. 19.23.25), κάλέω (vv. 28.30x2) et βλέπω (v. 24x2.25), ainsi que des termes de même racine : δόξα (vv. 18.20) et ἐδόξασεν (v. 30) ; (συ)στενάζω (vv. 22.23) et στενάγμος (v. 26) ; υἱός (vv. 19.29) et ὑιοθεσία⁴⁶⁶ (v. 23). Un coup d'œil rapide nous révèle que plusieurs mots connaissent des récurrences très localisées au sein du texte et qu'une fois encore, nous observons un changement de vocabulaire. Le péché, la chair, la Loi, qui abondaient dans les sections précédentes, sont maintenant totalement absents, faisant place à une nouvelle terminologie, telle que celle issue de la sphère familiale, faisant suite à Rm 8,1-17.

Nous préférons la leçon courte, d'ailleurs plus largement attestée. À ce problème de critique textuel se rajoute une traduction difficile. Cranfield, *Romans*, p. 425ss fournit un éventail des combinaisons possibles, que Fitzmyer, *Romans*, p. 523 réduit finalement à quatre principales. On doit d'abord choisir entre une traduction transitive ou intransitive de συναργεῖ. Or, comme le font remarquer Cranfield, *Romans*, p. 425s, Fitzmyer, *Romans*, p. 523, ou Légasse, *Romains*, p. 529, συναργεῖ n'est pas attesté de façon transitive. Ensuite, il faut fournir un sujet au verbe et πάντα semble le choix logique, une fois la version longue du P46 rejetée. Proposer le souffle comme sujet comme le font M. Black, « The Interpretation of Rom 8,28 », dans Coll., *Neotestamentica et Patristica. Eine Freundesgabe, Herrn Professor Dr. O. Cullmann zu seinem 60 Geburtstag Überreicht*, (NovT suppl. 6), Leiden, Brill, 1962, p. 166-172 ou M.S. Gignilliat, « Working Together with Whom ? Text-Critical, Contextual, and Theological Analysis of συναργεῖ in Romans 8,28 », *Bib* 87 (2006), p. 511-515, pose un problème de logique en ce qui concerne la suite de la phrase : Cranfield, *Romans*, p. 425s.

⁴⁶⁵ Le génitif est épexégétique : « l'image qu'est son fils » ; par exemple : Dunn, *Romans 1-8*, p. 483.

⁴⁶⁶ On notera la présence thématique de τέκνα (v. 20) et πρωτότοκος (v. 29).

4.2.2.2 Structuration de Rm 8,18-30

Rm 8,18-30 est tout d'abord encadré par l'inclusion que forment à ses bornes les mots δόξαν (v. 18) et ἐδόξασεν⁴⁶⁷ (v. 30). Le v. 18, comme nous l'avons déjà dit, constitue une nouvelle étape dans l'argumentation, que signale le verbe λογίζομαι, révélant la présence de l'énonciateur. De même, au v. 31, la question rhétorique que nous connaissons maintenant bien, « Τί οὖν ἐροῦμεν », annonce une rupture significative. Notons, de plus, que la transition de la première à la deuxième section de Rm 8 est assurée par deux mots-crochets : τὰ παθήματα et δόξαν (v. 18), qui font écho à deux autres mots de même racine : συμπάσχομεν et συνδοξασθῶμεν (v. 17). L'hypothèse qui en découle est que la section qui s'ouvre au v. 18 abordera les questions de la souffrance et de la gloire et peut-être le lien qui existe entre les deux. La suite de l'étude nous en apprendra plus sur cette hypothèse ; poursuivons pour l'instant la structuration.

Nous devons ici confesser la difficulté que nous rencontrons dans le processus de structuration de Rm 8,18-30, qui nous apparaît particulièrement résistante : « It is evident that Rom 8:18ff. cannot easily be organized in a clear structural pattern⁴⁶⁸ ». Certains éléments de récurrence existent pourtant, mais de même qu'en 6,1-14, les possibilités qui émergent des observations initiales nous semblent multiples, aucune ne fournissant une architecture parfaitement soutenue. Si quelques termes, en effet, sont bien concentrés au début, au milieu ou à la fin de la péricope, quelques récurrences plus éparses nous interdisent pourtant d'accorder une fiabilité maximale aux divers découpages. Nous avons donc retenu une structure relativement simple, sans grande technicalité, qui nous semble constituer une solution plausible et de bon compromis. Il s'agit d'une structure tripartite, pour laquelle nous ne proposerons aucun parallélisme, ni aucun concentrisme spécifique entre ses sections. Le critère majeur que nous avons retenu pour ce découpage concerne la répétition groupée de certains termes significatifs.

⁴⁶⁷ Ainsi Dunn, *Romans 1-8*, p. 466 ; Moo, *Romans*, p. 510.

⁴⁶⁸ O. Christofferson, *The Earnest Expectation of the Creature. The Flood-Tradition as Matrix of Romans 8,18-27* (Coniecta Biblica – New Testament Series 23), Stockholm, Almqvist & Wiskell, 1990, p. 33.

La première section nous semble ainsi couvrir les v. 19-22⁴⁶⁹ et est caractérisée par la récurrence du mot κτίσις, qui n'apparaît nulle part ailleurs. L'expression τοῦ νῦν constitue à notre avis un élément d'inclusion, qui rappelle la même expression au v. 18 ; les deux fois, elle est d'ailleurs associée à l'idée de souffrance. Le verbe συστενάζει (v. 22) nous semble enfin avoir la fonction de mot-crochet, assurant la transition vers la deuxième section, qui couvre les v. 23-27⁴⁷⁰. C'est ici le mot πνεῦμα qui assure la cohérence de la section, au sein de laquelle nous détectons deux unités. La première se situe aux v. 24-25 et la deuxième aux v. 26-27. Le v. 23 fait ainsi office d'introduction aux deux unités, annonçant la première par le mot ἀπεκδεχόμενοι (ἀπεκδεχόμεθα, v. 25) et la deuxième par le mot στενάζομεν (στεναγμοῖς, v. 26). Les v. 24-25 sont par ailleurs caractérisés par la récurrence du vocabulaire de l'espérance, tandis que les v. 26-27 voient la répétition du thème de l'intercession⁴⁷¹.

Enfin, les v. 28-30 constituent la troisième et dernière section, centrée sur l'action de Dieu et possédant un vocabulaire spécifique, notamment l'appel et tout ce qui concerne l'idée de « prédestination ». On remarquera l'abondance de termes possédant le préfixe προ- (par avance), ainsi que la *progression climactique en ligne oblique* qui caractérise les v. 29-30. Notons tout de même que si rien ne nous permet de postuler ici à la présence d'un concentrisme, il existe bien en 8,18-30 un double mouvement, qui suit et qui confirme l'architecture détectée. Le premier mouvement, qui couvre en effet les v. 19-25, est marqué par l'attente et l'espérance, tandis qu'un deuxième mouvement, couvrant les v. 26-30 se

⁴⁶⁹ Ainsi Légasse, *Romains*, p. 516. Wilckens, *Römer*, 2, p. 147, limite la première section aux v. 19-21. Rolland, *À l'écoute de l'épître aux Romains*, p. 92s regroupe 18-21 sous une forme concentrique. Fitzmyer, *Romans*, p. 480 identifie 8,18-23 comme une section traitant du gémissement de la création. Lamarche et Le Dû, *Épître aux Romains V-VIII*, p. 72ss regroupent sous une première section les v. 18-22, à laquelle ils associent une disposition concentrique assez peu convaincante. Christoffersson, *The Earnest Expectation of the Creature*, p. 142 regroupe les unités 19-22 et 23-25 sous une même section décrivant l'attente présente.

⁴⁷⁰ Lamarche et Le Dû, *Épître aux Romains V-VIII*, p. 74s limitent la deuxième section aux v. 23-26a et ajoutent une micro-section 26b-27 sur la base du mot οἶδαμεν/οἶδεν. Rolland, *À l'écoute de l'épître aux Romains*, p. 94s voit une disposition concentrique aux v. 22-27.

⁴⁷¹ Légasse, *Romains*, p. 516s préfère séparer la fin de la péricope en 23-25 (à cause du « nous ») et 26-30 (regroupant la thématique du secours divin). Moo, *Romans*, p. 510, identifie trois parties : 19-25 (ses mots-clés sont l'espérance et l'attente), 26-27 et 28-30. Wilckens, *Römer*, 2, p. 147, observe jusqu'à cinq sections : 19-21 ; 22-23 ; 24-25 ; 26-27 ; 28-30. Rolland, *À l'écoute de l'épître aux Romains*, p. 94ss sépare la fin de la péricope en 22-27 et 28-30 à cause de l'ouverture que forme οἶδαμεν aux vv. 22 et 28. Christoffersson, *The Earnest Expectation of the Creature*, p. 142 identifie les vv. 26-27 et 28-30 comme deuxième et troisième sections.

concentre, quant à lui, sur la confirmation de cette espérance, avec les thèmes de l'intercession et de la prédestination.

4.2.2.3 *Présentation de la macrostructure*

L'organisation de la péricope ayant été précisée, nous sommes maintenant en mesure de présenter sa macrostructure, qui est de deuxième rang. On remarquera la séparation des trois sections, qui n'observent pas entre elles de rapport particulier. Les caractères italiques soulignent les répétitions microstructurelles. L'inclusion 18-30 est représentée par une zone grisée et les encadrements en pointillés marquent la dépendance qu'entretiennent les deux unités 24-25 et 26-27 avec leur introduction du v. 23. Enfin, le décalage des versets 29-30 marque la progression climactique en ligne oblique autour de verbes préfixés en *προ-*.

Tableau VI : MACROSTRUCTURE DE RM 8,18-30

8:18 Λογίζομαι γάρ ὅτι οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς.

A

19 ἡ γὰρ ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδεχέται.
 20 τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἐκοῦσα ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα,
 εφ' ἐλπίδι 21 ὅτι καὶ αὕτη ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δοξῆς τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ.
 22 οἶδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν ·

B

23 οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες, ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στεναζόμεν ὑιοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν.
 24 τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν· ἐλπίς δὲ βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς· ὃ γὰρ βλέπει τίς ἐλπίζει,
 25 εἰ δὲ ὁ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν, δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα.
 26 ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν· τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα καθὼ δει οὐκ οἶδαμεν, ἀλλὰ αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις·
 27 ὁ δὲ ἑραυνῶν τὰς καρδίας οἶδεν τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος, ὅτι κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων.

C

28 οἶδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν.
 29 ὅτι οὖς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς·
 30 οὖς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν
 καὶ οὖς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν
 οὖς δὲ ἐδικαίωσεν τούτους καὶ ἐδόξασεν.

4.2.3 Interprétation de Rm 8,18-30

4.2.3.1 *Exploitation de la structure*

L'architecture que nous avons détectée est composée d'une introduction (v. 18) et de trois sections indépendantes (vv. 19-22 ; 23-27 ; 28-30). Puisque nous n'avons pas repéré de parallélisme ni de centrisme clair entre ces sections, nous devons les traiter une par une, en ordre d'apparition, tout en les replaçant dans le cadre général du sujet principal énoncé par l'introduction, notamment l'inclusion assurée par le mot δόξα. Tournons-nous donc immédiatement vers le v. 18.

a. Introduction (v. 18)

La péricope s'ouvre sur l'idée de souffrance, qui est implicitement tirée de l'expérience présente des lecteurs. Aucune précision n'est fournie quant à la nature ou à l'origine de ces souffrances, qui sont d'ailleurs rapidement dévalorisées, au profit d'une gloire annoncée, dont les lecteurs semblent faire l'objet. Notons que cette affirmation est de l'ordre du raisonnement, ce qu'indique le verbe λογίζομαι et que le « dévoilement » annoncé de cette gloire est imminent (τὴν μέλλουσαν δόξαν). Nous pouvons d'ores et déjà clarifier ce qui constitue le thème principal de la péricope. Si la transition entre 8,1-17 et 8,18-30 se focalise en effet sur la question de la souffrance, on observe une disparition de cette question dès le v. 23. La seule allusion encore possible serait peut-être les termes στενάζομεν (v. 23) et στεναγμοῖς (v. 26), mais, quoi qu'il en soit, la souffrance quitte la scène en tant que sujet du discours. C'est donc bien sur la gloire, constituant l'inclusion du passage, qu'il faudra porter toute notre attention et à la lumière de laquelle il convient de comprendre l'argumentation : « Although 'glory' is mentioned only three times in vv. 18-30, it is the overarching theme of the passage⁴⁷². »

⁴⁷² Moo, *Romans*, p. 508.

b. *Première section (v. 19-22)*

La première section voit l'entrée en scène de la création⁴⁷³, plaçant subitement le discours sur un arrière-fond cosmique et donnant l'impression que l'univers entier est spectateur d'un drame qui est en train de se jouer autour des chrétiens, désignés, à la suite du v. 14, comme les fils de Dieu : « Car l'attente fébrile de la création attend le dévoilement des fils de Dieu » (v. 19). La tournure un peu particulière de la phrase place le mot ἀποκαραδοκία comme sujet du verbe ἀπεκδέχεται. Ce mot convoie l'idée d'attente, d'impatience, de fébrilité, renforçant ainsi l'impression d'imminence signalée au v. 18. L'« intrigue » se précise également, puisque les chrétiens eux-mêmes sont présentés comme l'objet du dévoilement, tandis qu'au v. 18, l'on pouvait seulement supposer qu'ils en étaient les bénéficiaires.

Les v. 20-21 se plongent ensuite dans une courte explication des circonstances qui ont amené la création à être aussi fébrile. On apprend ainsi que cette dernière fut soumise à « la vanité » et à « l'esclavage de la corruption », le moment de cette sujétion remontant manifestement à un temps mythique. Or, sa soumission ne fut pas volontaire (« non volontairement, mais par celui soumettant⁴⁷⁴ ») et la création conserva l'espérance, selon le texte, qu'elle serait un jour libérée de son esclavage. L'état de félicité attendu par la création est alors décrit comme la « liberté de la gloire des enfants de Dieu », c'est-à-dire la

⁴⁷³ Plusieurs propositions ont vu le jour en ce qui concerne l'interprétation du mot κτίσις. Cranfield, *Romans*, p. 411, fournit une liste des possibilités. La plus communément acceptée est celle de la création non humaine. C'est aussi en ce sens que nous comprendrons ce mot, à la suite de Wilckens, *Römer*, 2, p. 153 ; Fitzmyer, *Romans*, p. 506, Byrne, *Romans*, p. 255s ; Légasse, *Romains*, p. 518 ; Christoffersson, *The Earnest Expectation of the Creature*, pp. 33-36 et 139. Voir également le classique : Lampe, « The New Testament Doctrine of *Ktisis* », p. 449-462.

⁴⁷⁴ L'identité de ce « soumettant » est particulièrement délicate à préciser, de par le caractère elliptique de la formule et la syntaxe particulière de la phrase. La résolution de cette question ne concerne pas notre étude et ne change rien aux possibilités herméneutiques. Plusieurs propositions ont été faites par la recherche (Dieu, Adam, Satan, etc.), mais la solution la plus cohérente et la mieux acceptée est de reconnaître ce pouvoir de sujétion à Dieu seul : « Zweifellos ist Gott auch das logische Subjekt in dem Passive ὑπετάγη », Wilckens, *Römer*, 2, p. 154 ; aussi Dunn, *Romans 1-8*, p. 471 ; Fitzmyer, *Romans*, p. 508 ; Jewett, *Romans*, p. 513. Notons la proposition intéressante de Christoffersson, *The Earnest Expectation of the Creature*, qui met cette figure en parallèle avec le chef des anges déchus, qu'il trouve dans les textes de la tradition du déluge : « The Flood tradition also explains the strange figure mentioned as ὁ ὑποτάξας. Paul thinks not of God, nor of Satan, nor of Adam (man) but speaks of the leading angel (Azael ? cf. 1En 9:6; 10:4,8) who caused sin to penetrate the entire world. » On regrettera néanmoins un manque de parallèles explicites pour soutenir sa proposition. On se demandera également pourquoi Paul en appellerait à cette tradition, tandis qu'en Rm 5,12 il met l'entrée du péché dans le monde sur le compte d'Adam.

liberté qui provient de la condition glorieuse des enfants de Dieu⁴⁷⁵. Nous retrouvons ici le terme δόξα qui, à la suite du v. 19, nous fait comprendre que le dévoilement qui est sur le point de s'accomplir concerne la glorification des chrétiens. De plus, cet état est principalement caractérisé par la liberté qu'elle leur confère, liberté qui semble se placer en contrepoint des diverses forces d'asservissement que nous avons vues précédemment, comme la chair, le péché, la mort et, dans une moindre limite, la Loi. On se souviendra en effet que, si un certain vocabulaire de l'autorité et de la soumission est associé à la Loi, *celle-ci a été longuement qualifiée de façon positive, ce qui nous interdit de la placer au même niveau que les autres puissances d'asservissement que sont le péché et la chair.*

La première section se termine sur une affirmation qui en appelle à un savoir partagé entre l'énonciateur et les énonciataires, présentant la création sous les traits d'une femme sur le point d'accoucher. Or, cet état de tension extrême et de douleur semble durer depuis qu'elle fut soumise à la vanité et à la corruption : « Car nous savons que toute la création gémit et souffre avec nous des douleurs de l'accouchement jusqu'à présent ». On notera les préfixes σὺν- qui marquent les deux verbes de la phrase, associant les gémissements et les douleurs de la création aux gémissements des chrétiens, ainsi que le v. 23 nous le prouvera. Cette section nous montre ainsi que les chrétiens ne sont pas les seuls à attendre leur libération : bien au contraire, toute la création est solidaire de leur « dévoilement », le destin de cette dernière semblant intimement lié au leur. La libération qui s'opère en Christ pour les croyants a donc des retombées qui dépassent de loin les simples coordonnées de la communauté des fidèles : elle prend maintenant des dimensions cosmiques et place les chrétiens dans une sorte de responsabilité sotériologique vis-à-vis du reste de la création.

c. Deuxième section (v. 23-27)

La deuxième section s'ouvre sur une présentation de la situation des croyants qui est tout à fait comparable à celle de la création, puisque ceux-ci sont également dans l'attente et gémissent comme le faisait la création : « Non seulement, mais aussi ceux qui ont les prémices du souffle, nous-mêmes aussi nous gémissons en nous-mêmes, attendant la

⁴⁷⁵ Cette lecture d'un génitif épexégétique est partagée par la majorité des auteurs ; par exemple : Dunn, *Romans 1-8*, p. 472 ; Légasse, *Romains*, p. 522 ; Jewett, *Romans*, p. 515.

filiation, le rachat de notre corps ». Ces gémissements semblent provoqués par la présence en eux du souffle, sous forme de « prémices ». Nous comprenons par là que la puissance du souffle ne s'est pas encore totalement manifestée chez les chrétiens, ce qui les placent dans une position intermédiaire où, constatant la transformation qui est en train de s'opérer en eux, ils ne bénéficient toutefois pas encore de ce « dévoilement », de cette révélation dans sa plénitude, ce qui les laisse dans l'espérance et l'attente impatiente de l'accomplissement final du dessein divin pour eux.

Le v. 23 nous apporte également un éclaircissement important, par rapport à Rm 8,1-17, puisque la filiation, qui est présentée comme l'accomplissement de la présence et de l'action du souffle en eux, est décrite en tant que « rachat de notre corps ». Cette expression est à placer à côté de la « liberté de la gloire » (v. 21) – ce qui rappelle une nouvelle fois l'imagerie de l'esclavage –, mais aussi à côté de ce qui précède, en particulier 8,10-11 et la question de la destinée eschatologique des corps. Nous avons dit que la deuxième section se composait de deux unités, dont le v. 23 constituait une sorte d'introduction. Examinons maintenant ces deux unités, en lien avec le v. 23.

La première unité (v. 24-25) voit une accumulation des termes ἐλπίζω/ἐλπίζομεν et βλέπω. Après une affirmation initiale : « Car nous fûmes sauvés en espérance », se succèdent trois formules particulièrement proches, qui insistent sur la nécessité de ne pas constater une chose, de ne pas la voir réalisée, afin de pouvoir l'espérer : « or, l'espérance qui est vue n'est pas espérance, car qui espère [quand] il voit ? Or, si nous espérons ce que nous ne voyons pas, par la persévérance, nous l'attendons ». Cette succession opère alors une mutation, faisant passer le discours de l'idée d'espérance à l'idée de persévérance. Or, si l'on se fie à la reprise du mot ἀπεκδέχομαι du v. 23 au v. 25, l'attente semble être le sujet de cette unité. L'attente croyante de la filiation ne s'effectue donc pas seulement en espérance, mais aussi de façon persévérante, ce qui évoque la ténacité de ceux qui sont assurés de voir s'accomplir cette transformation finale.

La deuxième unité abonde dans le même sens, puisque si les croyants espèrent avec persévérance voir la plénitude de leur filiation se réaliser, ils ne sont pas seuls dans leur

attente : le souffle lui-même agit en eux, avec eux, pour les soutenir : « Et de la même manière, le souffle aussi vient en aide à notre faiblesse » (v. 26). Or, non seulement le souffle les soutient dans leur persévérance, mais il les assiste encore jusque dans leurs prières : « car ce pour quoi nous prions, nous ne (le) savons pas comme il convient, mais le souffle lui-même intercède en des gémissements indicibles. » Nous comprenons que l'objet de la prière est une chose cachée au croyant, car il ne peut finalement pas savoir quelle est l'intention de Dieu⁴⁷⁶. Le souffle est donc d'une aide particulièrement précieuse, là encore, car il oriente cette prière selon les desseins de Dieu, afin que les fidèles soient entendus le mieux possible par Lui ; le texte parle même d'intercession. Les gémissements produits par le souffle font écho aux propres gémissements des chrétiens, mais dans le cas du souffle, il sont qualifiés d'« indicibles », ce qui fait penser à une action intérieure, inaudible, à part en ce qui concerne Dieu⁴⁷⁷.

Nous apprenons finalement que l'action du souffle, cette assistance, cette intercession sont sanctionnées par Dieu. Ainsi, non seulement Dieu sait-il « lire » la pensée du souffle, c'est pourquoi il demeure parfaitement à l'écoute du croyant, mais tout ce que fait le souffle est rendu possible par sa volonté : « Or, celui scrutant les coeurs⁴⁷⁸ sait quelle est la pensée du souffle, à savoir que, selon Dieu, il intercède pour les saints » (v. 27). Si donc les chrétiens sont décrits, au début de la section, comme ayant une situation comparable à celle de la création, l'on se rend vite compte que ceux-ci bénéficient d'une aide précieuse en la personne du souffle, qui les soutient et leur sert d'intercesseur auprès de Dieu. D'autant plus précieuse, que son action est autorisée et voulue par Dieu lui-même. On comprend mieux pourquoi le texte parle de persévérance : dans de telles conditions, les croyants semblent loin de l'ἀποκαρδοκία solitaire qui caractérise la création. La dernière section

⁴⁷⁶ Il ne s'agit pas ici d'une incapacité à prier, ni à savoir ce qu'il faut demander : ainsi Cranfield, *Romans*, p. 421 : « what is right, i.e. according to God's will » ; Fitzmyer, *Romans*, p. 518 ; Moo, *Romans*, p. 523.

⁴⁷⁷ *Contra* E. Käsemann, « The Cry for Liberty in the Worship of the Church », dans *Perspectives on Paul*, Philadelphia, Fortress, 1971, p. 122-137, qui voit là une référence à des pratiques glossolaliques dans l'Église primitive. Voir notamment les réfutations de Cranfield, *Romans*, p. 423 : « he has offered little in the way of positive argument in support of [his interpretation] », Légasse, *Romains*, p. 527 et surtout A.J.M. Wedderburn, « Romans 8.26—Towards a Theology of Glossolalia ? », *ScJTh* 28 (1975), p. 369-377.

⁴⁷⁸ Cette périphrase désigne manifestement Dieu, selon ce que nous apprend la littérature vétérotestamentaire : voir par exemple 1R 16,7 ; 3R 8,39 ; Ps 7,9 ; Jr 17,10, etc. C'est la lecture la plus acceptée : Fitzmyer, *Romans*, p. 519 ; Byrne, *Romans*, p. 271 ; Légasse, *Romains*, p. 527 ; Jewett, *Romans*, p. 524. *Contra* G. MacRae, « A Note on Romans 8,26-27 », *Harvard Theological Review* 73 (1980), p. 227-230 qui présente l'Esprit comme celui qui scrute les coeurs et qui connaît la pensée de l'esprit humain.

confirmera tout cela, en accumulant un peu plus de soutien et de certitude en ce qui concerne la destinée des croyants.

d. Troisième section (v. 28-30)

Les derniers versets de notre péricope s'ouvrent en effet sur l'affirmation confiante que ceux qui sont du côté de Dieu, qui l'aiment, bien plus, qui sont appelés par lui, sont assurés que tout ce qui leur arrive est destiné à leur bien : « Or, nous savons que pour ceux aimant Dieu toutes choses concourent en vue du bon, pour ceux étant appelés selon un dessein » (v. 28). On notera l'usage d'un verbe de connaissance, insistant sur la certitude qu'il faut accorder à cette affirmation. Or, le dessein de Dieu concernant ces « appelés » est d'autant plus inéluctable, que son déploiement est « programmé » depuis des temps ancestraux, que Dieu seul connaît ; tout ce qui se passe est donc en conformité avec la volonté de Dieu, avec le souhait qu'il a formulé en lui-même au sujet des croyants : « eux qu'il connut d'avance, il les vit d'avance aussi conformes à l'image de son fils, pour que lui soit le premier-né parmi de nombreux frères » (v. 29). On notera d'ailleurs l'accumulation de termes préfixés en $\pi\rho\omicron$ -, caractérisant l'antériorité des actions.

Nous apprenons également que le dessein de Dieu est de rendre les croyants « conformes à l'image de son fils ». Ceci vient couronner et expliquer l'idée de participation au destin de Christ que nous avons souvent rencontrée depuis le début de Rm 6, notamment l'usage de tous les termes préfixés en $\sigma\upsilon\nu$ -, qui allaient jusqu'à suggérer une assimilation entre le destin de Christ et celui des croyants (souvenons-nous de $\sigma\acute{\upsilon}\mu\phi\upsilon\tau\omicron\varsigma$, par exemple, en 6,5). Un tel usage trouve ici sa justification en attribuant à Dieu l'initiative de l'assimilation des croyants à l'image de son Fils. L'imagerie familiale est une nouvelle fois utilisée, Christ étant présenté sous les traits d'un premier-né, dont les chrétiens sont appelés à devenir les frères. Le lien filial et fraternel est désormais net et complet car, si en 8,1-17 la filiation des croyants semblait calquée sur celle de Christ, c'est seulement ici que nous découvrons une véritable « cellule familiale », avec un Père et sa descendance, comprenant des frères et un aîné.

La section et la péricope se terminent sur une formulation en trois temps qui produit un effet *crescendo* et semble être déclenchée par le προώρισεν du v. 29 : « Or, eux qu'il vit d'avance, ceux-là aussi il appela, et eux qu'il appela, ceux-là aussi il justifia ; or eux qu'il justifia, ceux-là aussi il glorifia ». Cette succession met en évidence quatre étapes dans le déploiement du dessein divin : la (pré)vision, l'appel, la justification et la glorification. Si les trois premières étapes cadrent bien avec des événements passés, on comprend que la dernière, la glorification, est annoncée de façon proleptique, nouvelle preuve de l'assurance dont témoigne l'énonciateur, de la confiance qu'il accorde à la réalisation du dessein de Dieu et qu'il communique à ses énonciataires. La glorification désigne ici avec la plus grande clarté le destin eschatologique des croyants, confirmant ainsi ce que nous supposions déjà à la lecture des vv. 18 et 21. Revenons maintenant sur l'ensemble de la péricope et de son architecture, en présentant leurs principaux effets.

Principaux effets de Rm 8,18-30

Débutant avec la question des souffrances du temps présent que venait de soulever la fin de la péricope précédente, 8,18-30 place immédiatement en contrepoint la perspective de la gloire, qui va constituer le point d'orgue de l'argumentation. Trois précisions sont données sur cette gloire : 1) elle est en train de se révéler ; 2) son accomplissement est imminent ; 3) elle est au bénéfice des croyants. Le discours est ensuite disposé en trois étapes, qui vont chacune contribuer à illustrer les trois points prouvant que les souffrances vont inéluctablement être remplacées par la gloire. Ces trois étapes, juxtaposées, créent ainsi un effet d'accumulation dans la preuve qui vient soutenir la thèse initiale.

C'est tout d'abord la création qui est prise à témoin comme partageant les souffrances et l'attente des croyants, ces fils de Dieu. Elle aussi attend impatiemment le dévoilement de cette gloire, qui signifie sa propre libération et sa participation à la liberté conférée par la gloire eschatologique. Telle une femme sur le point de mettre son enfant au monde, elle sait que sa délivrance est maintenant rapprochée. C'est ensuite le souffle qui vient donner confiance aux croyants, de deux façons. Premièrement, les prémices de ce souffle qu'ils possèdent déjà sont la preuve que le processus de leur filiation, le rachat de leur corps, est

en marche ; c'est pourquoi ils peuvent attendre la réalisation complète de ce processus avec persévérance. Deuxièmement, le souffle vient à leur aide, les soutenant dans leurs prières, se faisant leur intercesseur vis-à-vis de Dieu. Tout ceci est d'ailleurs voulu par Dieu, ainsi que la troisième section le mettra plus largement en évidence : tout ce qui arrive est en effet rendu possible par la volonté de Dieu, celui-ci ayant formé son dessein « de toute éternité » pour les croyants. Non seulement les a-t-il vus et appelés d'avance, mais il les a encore justifiés, ce qui confirme l'imminence de leur glorification, dernière étape du déploiement du dessein de Dieu. Les croyants seront alors définitivement « fils de Dieu » et frères de Christ, ainsi que le désira leur Père à tous.

Que ce soit la création, le souffle ou le déploiement inéluctable de la volonté de Dieu, tout concourt pour que les chrétiens soient assurés que leur espérance portera ses fruits. On assiste ainsi à un véritable mouvement *crescendo* en Rm 8,18-30, dont l'apogée est la finale, résumant en une phrase toute la progression du plan de Dieu et se terminant sur nul autre mot que le verbe « glorifier », qui répond définitivement aux angoisses dont témoignait le début du texte. On notera par ailleurs que la souffrance ne pouvait constituer qu'une thématique secondaire de la structure, puisqu'elle disparaît du discours après le v. 22, laissant la place aux thématiques de l'espérance et de la prédestination. La thématique principale, nous l'avons vu, est celle de la *gloire*, à laquelle nous pourrions peut-être ajouter celle de la *filiation*, puisque $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma/\nu\iota\omicron\theta\epsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ et les termes de la sphère familiale nous apparaissent être *le seul vocabulaire présent dans les trois sections de la péricope*. Au terme de cette péricope, le lecteur comprend donc que les souffrances et les angoisses actuelles sont loin de remettre en cause la destinée glorieuse du chrétien, aboutissement final de son assimilation au destin de Christ. Bien au contraire, ceux qui suivent le souffle et se tiennent loin de la chair (8,1-17) sont assurés, grâce aux signes donnés par la création et le souffle, ainsi que par leur confiance dans la réalisation du dessein divin, d'entrer en gloire dans la « famille » de Dieu.

4.2.3.2 *Les aspects identitaires et narratifs du discours*

Nous l'avons dit, Rm 8,18-30 débute en reprenant la question de la souffrance, qui fermait la péricope précédente et dont la présence semblait acceptée dans le cadre de l'existence chrétienne, allant jusqu'à confirmer la participation des croyants au destin de Christ. Sans nier la réalité de cette souffrance, ni affirmer son absolue nécessité pour les croyants, l'argumentation qui se déploie ici va plutôt miser sur des éléments positifs, capables de « compenser » la détresse présente et d'éviter que les croyants ne se focalisent sur les difficultés actuelles. Le texte, par sa dialectique, semble donc chercher à rassurer les lecteurs, en leur présentant tous les éléments qui prouvent que les souffrances présentes vont bientôt laisser place à un destin grandiose, venant accomplir l'assimilation qui leur a été présentée depuis le chapitre 6 et dont la réalisation est, en fait, prévue de toute éternité.

Plusieurs points nous intéressent, qui renseignent directement notre compréhension de l'identité chrétienne. Tout d'abord, pour en terminer avec la question de la souffrance, dont nous avons souligné le caractère thématique secondaire, signalons que celle-ci peut, d'après le discours, faire partie de l'expérience chrétienne ; il serait même normal qu'elle en fasse partie. Devant ces épreuves, certaines qualités sont ici mises de l'avant, comme l'espérance et la persévérance – auxquelles nous ajoutons la confiance –, dont la présence et le rôle sont implicites, au regard de ce qui est dit sur la réalisation du dessein de Dieu. Ces qualités ont en commun d'être orientées vers l'avenir, de n'exister qu'en référence à l'existence et la réalisation de celui-ci. L'insistance sur de telles qualités, en tant que constitutives de l'attitude chrétienne face aux souffrances, prouve que l'attention du croyant ne doit pas être fixée sur le présent du salut, mais radicalement tournée vers le futur. Elle ne doit pas se laisser enfermer dans l'angoisse des difficultés actuelles, mais doit plutôt se laisser porter par la perspective glorieuse de la filiation divine.

Poursuivons notre observation des éléments identitaires en suivant le déploiement de l'architecture textuelle. Nous verrons que de nombreux indices et éclaircissements nous sont fournis par le discours, qui ne sont pas sans rapport avec sa disposition formelle. On se souvient par exemple que le v. 17 terminait la péricope 8,1-17 sur l'annonce d'une glorification des croyants. La gloire, devenue à ce moment le point focal de l'attention du

lecteur, constitue justement le thème principal de la péricope suivante, comme le révèle l'inclusion 18-30. Or, comme le signale Esler, « The most striking thing about these verses [...] is the extent to which Paul refuses to provide a picture of the glory to come⁴⁷⁹ ». La *description* de la « vie future » n'est donc pas au cœur des préoccupations du texte, qui insiste plutôt sur la certitude de la réalisation d'un certain avenir⁴⁸⁰. Quelques précisions sont tout de même apportées en ce qui concerne la compréhension de cette gloire et son rapport au statut de « fils ». Nous observons ainsi que les vv. 19 et 29, qui jouxtent les bornes de la péricope, font tous deux le lien entre glorification et filiation divine. Ceci vient donc réaffirmer le statut filial des croyants et le fait que celui-ci leur soit conféré par la glorification (8,14-17). Le texte multiplie alors l'usage de termes de la sphère familiale (fils, enfants, premier-né, frères), créant une sorte d'intimité entre les croyants, le Christ et Dieu, allant jusqu'à mentionner l'amour (v. 28) que les croyants portent à Dieu. Entouré d'autant de repères familiaux, cet amour nous semble alors représenter bien plus qu'une métaphore pour l'attitude croyante, exprimant une proximité dont la portée symbolique est aussi forte que surprenante.

Intimement liée à la glorification, la filiation est désignée comme « le rachat de notre corps », ce qui vient confirmer avec force la supposition que nous avons faite, en ce qui concerne le caractère problématique du corps. Déjà apparue aux chapitres 6 et 7, où le corps était étrangement associé au péché et à la mort, elle s'est concrétisée en 8,1-17, annonçant la transformation nécessaire du corps dans le processus eschatologique. Le terme « rachat » suggère l'établissement d'un parallèle entre la situation des chrétiens et celle de la création, qualifiée d'esclavage au v. 20. Voilà qui nous rappelle ce que nous disions dans notre commentaire de Rm 7,7-25, où nous évoquions l'esclavage que le sujet dit subir à cause de la chair. À ce moment déjà, le corps semblait être un lieu permettant à la chair – et donc au péché – d'exercer son pouvoir sur l'être humain. Le chrétien, grâce à sa filiation, à sa glorification, se verra donc totalement libéré des coordonnées actuelles de son corps, le dernier élément qui le maintenait encore dans le risque de retomber sous ses anciens

⁴⁷⁹ Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 260.

⁴⁸⁰ Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 262, citant Malina au sujet de la conception du temps dans les sociétés antiques : « When exactly that potentiality might be realized is not at issue as it would be for us. Rather the item at issue is the inevitability of the outcomes rather than how many and when. » Voir B.J. Malina, « Christ and Time : Swiss or Mediterranean », *The Social World of Jesus and the Gospels*, London, Routledge, 1996, p. 195.

maîtres. La liberté est ainsi une coordonnée importante de la condition glorieuse, puisque celle-ci est promise non seulement aux croyants, mais aussi à la création (v. 21). L'état glorieux, on le comprend, est promesse, pour le chrétien, d'une totale émancipation par rapport aux sphères asservissantes que sont la chair, le péché et la mort, mais aussi émancipation de la Loi et de sa condamnation, qui étaient jusqu'ici fatales à l'humain, à cause de son comportement charnel. Ceci vient couronner l'ensemble de la thématique esclavage/liberté qui a accompagné le lecteur depuis le début de Rm 6, soulignant le caractère particulièrement positif de la condition eschatologique des croyants.

Si donc la gloire sur le point d'être dévoilée aux croyants constitue l'encadrement et la thématique de la péricope, chacune des sections va elle aussi contribuer à détourner le regard chrétien de la souffrance présente pour contempler le dévoilement qui est en marche. La première section prend ainsi à témoin la création, montrant qu'elle participe elle aussi à l'attente douloureuse du temps présent. Rappelant les circonstances dans lesquelles elle fut soumise à la vanité et la corruption, le texte présente une création solidaire des chrétiens depuis le lieu de son esclavage, attendant avec fébrilité sa délivrance imminente. Ceci place donc pour la première fois l'identité chrétienne sur un arrière-fond cosmique, où l'horizon des lecteurs, emporté par le discours, dépasse le simple cadre de leur individu et de leur communauté, pour embrasser l'ensemble de la création. Cet élargissement du point de vue provoque un triple effet. Un effet rassurant, tout d'abord, car ils n'ont plus à se sentir seuls, la solidarité avec le reste de la création permettant de combattre le sentiment d'isolement et la peur qui lui est associée, face à la souffrance⁴⁸¹. Ensuite, la participation de la création à leur attente, à leur espérance de la délivrance, fonctionne comme une confirmation du salut qui est en train de s'opérer, débouchant bientôt sur leur révélation. Enfin, être solidaire d'une création qui attend de pouvoir bénéficier de « la liberté de la gloire des enfants de Dieu » signifie une certaine responsabilité de la part des croyants envers le reste du cosmos. Car s'ils n'atteignent pas la gloire pour laquelle ils ont été appelés, cela implique que le reste de la création demeurera aussi dans son état de soumission, languissant pour une délivrance qui ne se concrétise pas.

⁴⁸¹ Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 262, estime même que cette solidarité de la création avec le groupe si particulier, si petit des chrétiens, ne peut avoir sur eux qu'un effet émotif et valorisant important.

La deuxième section se concentre sur l'espérance que portent les chrétiens, faisant ressortir la persévérance de leur attente, qui est soutenue par la présence du souffle. Par sa présence en eux, le souffle les aide non seulement à voir la réalité du salut, mais il les assiste encore dans leurs prières, afin qu'ils soient entendus de Dieu le mieux possible⁴⁸². Fondant son argumentation sur l'expérience des croyants, le texte met alors en évidence les bénéfices de la possession du souffle, laissant peu de doutes quant aux réalisations futures⁴⁸³. Si la création était solidaire de leur sort, ils constatent ici que le souffle est également à leurs côtés, ce qui renforce d'autant plus la solidité de leur espérance. Cette dernière a d'ailleurs toutes les raisons d'être forte et persévérante, puisque le souffle agit auprès des croyants en accord avec la volonté de Dieu : « Rom 8,26-27 constitutes a magnificent statement of one particular way in which God expresses solidarity with his people that brings out the exalted nature of this identity⁴⁸⁴ ».

Ce soutien de Dieu lui-même atteint son apogée dans la troisième section, où l'on apprend le dessein qu'Il a formé pour les croyants, les voyant d'avance, les appelant et les justifiant, en vue de les glorifier pour qu'ils deviennent les frères de Christ. Voici qui vient combler leur assurance, puisque rien, dans ce cas, ne semble pouvoir empêcher la réalisation en plénitude de ce dont ils ont les prémices : « It is the sureness of the end as determined from the beginning which Paul wishes to emphasize⁴⁸⁵. » Si tout concourt à leur bien, selon la volonté de Dieu, même les souffrances vécues dans la foi ne sauraient faire vaciller leur confiance : « Paul is demanding a concentration on present experience, with hope and endurance typifying the right attitude to what will be forthcoming, and discouraging attempts to reach into the future and to envisage the glories to come⁴⁸⁶. » Leur identité est d'ailleurs placée sur l'horizon d'un temps divin qui précède de loin leur propre existence et qui inclut la « connaissance » des réalités eschatologiques. Elle n'a donc de sens qu'en rapport avec ce dessein divin : le projet que Dieu forma pour eux, les conditions de sa réalisation et son dévoilement futur, c'est-à-dire leur conformité à l'image de Christ, leur

⁴⁸² Ainsi Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 264.

⁴⁸³ Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 265 note : « Now the glory is forthcoming, rather than the future, and has a direct, organic connection with present experience. »

⁴⁸⁴ Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 264.

⁴⁸⁵ Dunn, *Romans 1-8*, p. 483.

⁴⁸⁶ Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 263.

glorification et le rapport intime auquel ils sont destinés, avec Christ, avec Dieu et avec les autres chrétiens, comme s'ils faisaient partie d'une nouvelle famille.

Un point commun nous semble ressortir du commentaire de ces trois sections, qui concerne l'articulation temporelle du discours et son lien direct avec la condition chrétienne. Notons d'ailleurs que pratiquement aucun indice de spatialisation ne figure dans cette péricope, tandis que les indices de temporalisation y ont une présence très forte. Ceci nous apparaît hautement significatif et nous suggère qu'une des fonctions majeures de ce passage est justement de situer la condition chrétienne par rapport à certaines coordonnées temporelles, ainsi que les événements et les figures qui sont en relation avec elle. La prise en compte de cette articulation temporelle tout au long du passage devient alors un élément central pour la compréhension de l'identité chrétienne. Ainsi, la solidarité qui unit la création aux croyants, face à la souffrance, est expliquée par la référence aux événements qui ont amené celle-ci à être soumise à l'esclavage de la vanité et de la corruption, jusqu'à présent. De même, son attente, sa fébrilité actuelle est éclairée par l'annonce de sa participation future au destin des enfants de Dieu. D'autre part, la situation actuelle des croyants, mélange d'espérance et d'attente persévérante, n'est compréhensible qu'en rapport avec les prémices qu'ils possèdent déjà et avec la condition glorieuse qui leur est promise ; l'expression « sauvés en espérance » est, à ce sujet, particulièrement significative.

Enfin, nous découvrons que les coordonnées de l'expérience chrétienne se déploient sur l'horizon plus large d'un dessein divin qui fut formé dans des temps immémoriaux et dont le dévoilement final est sur le point de se réaliser. Cette soudaine révélation arrive pour le lecteur comme un coup de théâtre : alors que son attention était depuis longtemps fixée sur l'être et le devenir du croyant, voici que sa vision s'élargit soudain pour embrasser le plan des réalités divines. Tout semble ainsi concourir au bien des croyants, dont la destinée est « prise en charge » au sein du plan divin et confirmée par la présence active du souffle qui témoigne non seulement des « étapes » qui ont été réalisées dans l'accomplissement de ce plan, mais aussi du processus qui est en marche vers sa réalisation définitive.

Les aspects identitaires et narratifs de Rm 8,18-30 : essai de synthèse

Aux épreuves et aux souffrances qui peuvent jaloner l'expérience croyante, Rm 8,18-30 oppose donc une assurance confiante, tournant le regard des lecteurs vers un avenir dont la perspective glorieuse éclipse les inquiétudes du temps présent. Le texte multiplie ainsi les preuves montrant la réalité et la proximité de ce qu'il annonce pour les croyants. La plus importante de ces preuves est sans nul doute la présence du souffle divin qui révèle l'action de Dieu en eux. Le texte confirme également la conformité de leur destin avec celui de Christ, ainsi qu'il leur a été expliqué depuis Rm 6 : tout ce qui se passe pour eux est en effet en accord avec un dessein divin qui avait depuis longtemps anticipé le processus sotériologique dans lequel ils se trouvent engagés.

Au plan narratif, on assiste, dans cette péricope, à un élargissement du point de vue, qui embrasse subitement un horizon bien plus large, dont les aspects spatiaux et temporels prennent maintenant des dimensions cosmiques. L'identité chrétienne se comprend alors sur un double horizon, celui de la création tout entière et celui d'un plan divin qui transcende le temps et les réalités terrestres. La situation des chrétiens se présente ainsi en solidarité complète avec celle de la création, que le texte éclaire par le rappel des conditions de son asservissement et l'annonce de sa libération imminente, au moment du dévoilement des « fils de Dieu ». Quant à ce plan divin, il vient englober le « récit » chrétien de la libération, des expériences pneumatiques et de la promesse glorieuse, au sein d'une succession chronologique témoignant du déploiement de la volonté de Dieu dans l'histoire et la vie humaines. Cette articulation part d'un projet, d'une *vision*, pour se concrétiser dans un appel, puis une justification, en vue d'une glorification finale des croyants.

4.2.3.3 *Conclusion*

La structure que nous avons détectée a donc permis de mettre en valeur la thématique de la gloire comme inclusion pour Rm 8,18-30. La pertinence de ce thème fut immédiatement prouvée par la disparition rapide de l'idée de souffrance, au profit d'une attitude confiante en ce qui concerne l'aboutissement de la destinée des chrétiens. Les trois sections qui ponctuent la péricope viennent chacune confirmer cette attente et rassurer le chrétien, en

faisant appel à trois éléments de preuve qui sont respectivement⁴⁸⁷ : 1) la situation de la création, solidaire des croyants ; 2) la présence du souffle, prémices de la filiation eschatologique ; 3) le dessein divin, sur le point de s'accomplir en plénitude. La création, le souffle et Dieu sont donc les trois témoins qui viennent certifier la réalité du dévoilement final dont les croyants vont faire l'expérience, à la suite de Christ. La juxtaposition des sections provoque ainsi un effet d'accumulation, dont l'apogée est un *crescendo* montrant le caractère inéluctable de l'accomplissement de la volonté divine qui consiste en la filiation et la glorification des chrétiens.

Nous observons, par ailleurs, une progression importante dans l'argumentation, par rapport aux péripécies précédentes. C'est ainsi que nous voyons le ton changer : plus aucune trace d'interpellation, de mise en garde, ni de menace en ce qui concerne le devenir ultime du croyant. On parle ici d'une espérance qui est telle, qu'elle se transforme en persévérance ; le lecteur est rassuré quant à son avenir ; tout semble concourir à une issue favorable en termes de salut ; bref, le ton est victorieux, plein d'assurance et de confiance envers le bon déroulement du dessein divin. Nous voyons également que plusieurs thématiques importantes trouvent ici leur aboutissement, se voyant confirmées ou clarifiées. C'est ainsi que nos présomptions en ce qui concerne la problématique du corps, son lien privilégié avec la chair et le péché et la question de sa destinée, se voient confirmées dans la mention du *rachat* du corps (v. 23). Une modification des coordonnées anthropologiques est donc nécessaire à la vie future, comme nous le supposions au regard de Rm 8,1-17. Nous notons également le lien qui apparaît entre la *liberté* et la *filiation* des enfants de Dieu, mais aussi avec leur *glorification* (v. 20). Filiation et liberté se comprennent maintenant en rapport avec un état sotériologique glorieux, permettant de partager le destin final de Christ. Ce *partage du destin de Christ* constitue d'ailleurs la troisième clarification qu'apporte 8,18-30, puisque nous percevons maintenant que la « promesse » faite au lecteur, sur la base d'une interprétation du baptême (Rm 6), correspond à la réalisation d'un dessein divin : le dessein que le Fils de Dieu soit le premier-né d'une multitude de frères, tous *conformes à son image* (v. 29).

⁴⁸⁷ C'est aussi l'avis de Fitzmyer, *Romans*, p. 480, bien qu'il découpe la péripécie en quatre sections.

4.3 ETUDE DE ROMAINS 8,31-39

4.3.1 Traduction

Rm 8,31-39 présente plusieurs variantes dont certaines sont bien attestées, mais dont l'impact est mineur au niveau du sens. Nous reproduisons donc le texte de N-A⁽²⁷⁾, offrant la traduction suivante :

(8,31) Que dirons-nous donc devant ces choses ? Si Dieu [est] pour nous, qui [sera] contre nous ? (32) Lui qui n'épargna pas même son propre fils, mais pour nous tous le livra, comment aussi avec lui ne nous fera-t-il pas grâce de toute chose ? (33) Qui requerra contre les élus de Dieu ? Dieu qui justifie ? (34) Qui condamnera⁴⁸⁸ ? Christ Jésus, lui qui est mort et, bien plus, qui est réveillé, lui qui est aussi à la droite de Dieu, lui qui intercède aussi pour nous ? (35) Qui nous séparera de l'amour de Christ ? Oppression ou détresse ou persécution ou famine ou dénuement ou danger ou épée, (36) comme il est écrit : « A cause de toi nous sommes mis à mort tout le jour, nous fûmes pris pour des brebis de boucherie » ? (37) Mais en toutes ces choses nous triomphons⁴⁸⁹ par celui qui nous a aimés. (38) Car je suis convaincu que ni mort, ni vie, ni anges, ni dirigeants, ni choses présentes, ni choses à venir, ni puissances, (39) ni hauteur, ni profondeur, ni quelque autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu qui est en Christ Jésus notre Seigneur.

On remarquera que nous avons pris certaines options originales au niveau de la ponctuation et que le texte grec a été modifié en conséquence, comme en témoignera la macrostructure. La syntaxe de ce passage est en effet débattue, à cause des multiples propositions qui la composent et dont on ne sait s'il faut les prendre de façon interrogative ou affirmative, ni de quelle façon il faut les délimiter : « as the commentators all point out, it is extremely difficult to punctuate the greek, especially as to whether clauses are statements or questions⁴⁹⁰ ». Certains problèmes textuels contribuent d'ailleurs à rendre ces questions un peu plus confuses. Devant les nombreuses possibilités qui existent, nous avons tenté de maintenir une option cohérente sur l'ensemble de la péricope. Le style particulier, qui

⁴⁸⁸ Il est impossible de déterminer avec certitude l'accentuation du participe: sous la forme κατακρίνων, il s'agirait d'un présent ; sous la forme κατακρινῶν, comme nous l'avons choisi, il s'agit d'un futur. Notre choix se veut en conformité avec les questions similaires des vv. 33 et 35 dont le futur est non équivoque.

⁴⁸⁹ Le mot υπερνικῶμεν signifie littéralement « super victorieux ». « Triompher » nous semble être fidèle au caractère superlatif de l'expression.

⁴⁹⁰ Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 265.

permet souvent de comparer 8,31-39 à un discours rhétorique, voire à un plaidoyer, nous semble justifier ici une telle option. C'est ainsi que nous avons choisi de lire la plupart du passage (v. 31-36) de façon interrogative, tout en observant le moins de divisions possible au sein des unités. À l'occasion, nous signalerons certaines de nos options en notes de bas de page, les justifiant s'il y a lieu. La lecture nous apparaît, de cette manière, être plus fluide, reflétant ainsi un style plus soigné dans la composition⁴⁹¹.

4.3.2 Analyse et structure de Rm 8,31-39

4.3.2.1 Identification des répétitions verbales

Cette péricope présente relativement peu de répétitions verbales, mais on remarquera toutefois les neuf occurrences du pronom ἡμεῖς (vv. 31x2.32x2.34.35.37.39x2). Les autres termes les plus fréquents sont θεὸς (vv. 31.33.34.39), πᾶς (vv. 32x2.37), ἀγάπη / ἀγαπήσας (vv. 35.37.39), Χριστὸς (vv. 34.35.39), ainsi que trois composés de θάνατος (vv. 34.36.38). On voit apparaître, en revanche, des nombreux termes nouveaux, au sein de listes (vv. 35.38-39), ainsi qu'une série de questions débutant par le pronom interrogatif τίς. Quelques termes font également écho à ce que nous avons lu précédemment, mais globalement, nous assistons ici à un important renouvellement du vocabulaire et à un changement de style.

4.3.2.2 Structuration de Rm 8,31-39

Nous avons ici une péricope qui, pour la première fois de notre étude, ne présente aucun signe fiable d'inclusion : le mot θεὸς, qui constitue l'unique récurrence entre les vv. 31 et 39, ne saurait à lui seul fonder un encadrement solide. La cohérence de 8,31-39 est ainsi déduite de son contexte, puisque, d'une part, 8,18-30 constituait une unité bien encadrée et

⁴⁹¹ « The elevated style of this paragraph, with rhetorical questions, plethora of relative pronouns and unusual vocabulary, has suggested to many that Paul may be quoting from a liturgical tradition », Moo, *Romans*, p. 538 ; mais voir G. Schille, « Die Liebe Gottes in Christus. Beobachtungen zu Rm 8,31-39 », *ZNW* 59 (1968), p. 230-244, qui estime au contraire que le langage est paulinien.

que, d'autre part, 9,1 inaugure une nouvelle phase dans l'argumentation de *Romains*. Les vv. 8,31 et 9,1 possèdent d'ailleurs chacun une question rhétorique qui coupe de façon nette la progression du discours.

En ce qui concerne l'architecture de la péricope, nous avons constaté que les récurrences étaient peu nombreuses. Nous devons ajouter qu'elles sont peu significatives, si ce n'est au plan microstructurel, puisque nous observons que la plupart des répétitions apparaissent dans la deuxième moitié du passage. La description de la structure sera donc relativement courte et nous devons nous tourner vers des indices de moindre fiabilité, mais dont la prise en compte est nécessaire, vu le manque de répétitions verbales explicites. C'est ainsi qu'un élément de structuration important nous semble révélé par un procédé anaphorique, faisant se succéder trois questions qui sont chacune introduites par le pronom interrogatif τίς : vv. 33.34.35. À partir de là, l'architecture peut être déduite assez rapidement, car à chaque question correspond une réponse, dont les deux premières sont particulièrement courtes. Seule la troisième réponse (v. 35b-39) est développée. Notons qu'un autre pronom τίς apparaît au v. 31, mais que son rôle est différent, car il est placé au sein d'une phrase pour répondre de façon interrogative à la conditionnelle qui précède : εἰ ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν. Il n'a donc pas le même rôle structurel, même s'il fait peu de doute que cette première occurrence constitue l'occasion de faire rebondir la suite du discours en une série de questions. Il nous semble donc que les v. 31-32 peuvent être considérés comme l'introduction de la péricope, suivie de trois questions-réponses venant appuyer l'affirmation initiale de cette introduction⁴⁹².

Plus intéressants sont les v. 35-39, qui nous semblent disposés de façon concentrique. Là encore, les preuves ne sont pas légions, mais quelques éléments doivent tout de même être pris en compte. Nous devons en particulier noter l'expression ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς

⁴⁹² Moo, *Romans*, p. 538 et Rolland, *Épître aux Romains* y voient simplement deux parties (31-34 et 35-39); idem pour Byrne, *Romans*, p. 275, mais avec une introduction (31a). Ce découpage en deux temps est compréhensible à cause du lien très fort qui unit 35-39. Légasse, *Romains*, p. 548 propose « un raisonnement (v. 31b-32), auquel succède une série de trois questions assorties de réponses » et une conclusion (v. 38-39). Jewett, *Romans*, p. 533s identifie quatre sections : 31-32 ; 33-34 ; 35-36 ; 37-39 ; idem pour Fitzmyer, *Romans*, p. 529, mais avec une introduction (31a). Aletti, *Israël et la Loi*, p. 19, n. 1 souligne la division 31-34 et 35-39 : il met en valeur le contraste ὑπὲρ / κατὰ et la récurrence des interrogations pour 31-34 et le thème de l'amour sur fond de vie et de mort pour 35-39.

ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ (v. 35), reprise de façon presque explicite au v. 39⁴⁹³ : ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Ceci nous semble constituer une preuve très forte d'inclusion pour cette unité, dont le thème principal serait la possibilité d'être séparé de l'amour de Christ et de Dieu. À la lumière de cette inclusion, l'apparition de l'expression διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς au v. 37 est significative. Nous croyons ainsi devoir considérer ce verset comme une pointe émergente, reprenant le thème central des v. 35-39.

Les vv. 35b-36, d'une part et 38-39a, d'autre part, fournissent deux unités intermédiaires contenant chacune une liste de figures pouvant s'opposer à l'énonciateur et aux énonciataires⁴⁹⁴. Cette particularité de style nous pousse ainsi à considérer que nous avons en 35-39 une disposition concentrique⁴⁹⁵. Celle-ci n'est évidemment supportée que par des indices élémentaires, surtout stylistiques et qui sont d'une fiabilité contestable. En l'absence de meilleur indice, toutefois, nous proposerons cette architecture en tant que base herméneutique pour la section.

4.3.2.3 *Présentation de la macrostructure*

Nous présentons la macrostructure de Rm 8,31-39 sur la page suivante. Il s'agit d'une architecture assez simple, composée d'une introduction et d'une succession de trois questions-réponses, dont la troisième possède une articulation concentrique. Au niveau de la fiabilité, il s'agit d'une structure de troisième rang. Nous avons disposé les réponses en dessous de chaque question, avec un léger décalage, afin de les mettre en valeur. Les v. 35-39 sont également décalés, afin de mettre en évidence la structure chiasmique à pointe émergente. Nous avons placé en caractères gras la répétition anaphorique du pronom τίς et en italiques les correspondances microstructurelles de la section 35-39.

⁴⁹³ Inclusion aussi remarquée par Rolland, *Épître aux Romains*, p. 31.

⁴⁹⁴ Notre césure du v. 39 est purement esthétique et ne reflète évidemment pas la syntaxe de la phrase.

⁴⁹⁵ Lamarche et le Dû, *Épître aux Romains V-VIII*, p. 79 proposent aussi une disposition concentrique, mais ils placent plutôt la citation en vis-à-vis du v. 37, au lieu de faire de ce verset une pointe émergente.

Tableau VII : MACROSTRUCTURE DE RM 8,31-39

31 Τί οὖν ἐροῦμεν πρὸς ταῦτα ;
 εἰ ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, τίς καθ' ἡμῶν ;
 32 ὃς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων
 παρέδωκεν αὐτόν, πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίζεται ;

33 τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν θεοῦ ;
 θεὸς ὁ δικαίων ;

34 τίς ὁ κατακρινῶν ;
 Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ ἐγερθεὶς,
 ὃς καὶ ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ,
 ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν ;

35 τίς ἡμᾶς χαρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ ;
 θλίψις ἢ στενοχωρία ἢ διωγμὸς ἢ λιμὸς ἢ γυμνότης ἢ κίνδυνος ἢ μάχαιρα,
 36 καθὼς γέγραπται ὅτι ἕνεκεν σοῦ θανατοῦμεθα ὅλην τὴν ἡμέραν,
 ἐλογίσθημεν ὡς πρόβατα σφαγῆς ;

37 ἀλλ' ἐν τούτοις πᾶσιν ὑπερνικῶμεν διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς.

38 πέπεισμαι γὰρ ὅτι οὔτε θάνατος οὔτε ζωὴ οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαὶ οὔτε
 ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα οὔτε δύνάμεις 39 οὔτε ὑψωμα οὔτε βάθος οὔτε τις
 κτίσις ἕτερα

δυνήσεται ἡμᾶς χαρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ
 ἡμῶν.

4.3.3 Interprétation de Rm 8,31-39

4.3.3.1 *Exploitation de la structure*

La péricope s'ouvre sur une nouvelle question rhétorique qui semble vouloir faire une synthèse à partir de ce qui précède : *Τί οὖν ἐροῦμεν πρὸς ταῦτα* ? L'étendue de la section servant de base à cette « synthèse » reste toutefois sujette à discussion, car il peut s'agir de Rm 8,18-30, voire de tout Rm 8, ou encore de l'ensemble de Rm 5-8 : « the similarity between the language and contents of this passage and Rom. 5 suggests rather that this paragraph, while responding immediately to what Paul has been saying in chap. 8, and especially 8:18-30, is intended to cap Paul's many-sided discussion of Christian assurance in chaps. 5-8 as a whole⁴⁹⁶ ». Comme nous l'avons fait pour les sections précédentes, nous nous concentrerons ici sur les rapports qu'entretient 8,31-39 avec 8,18-30 et réserverons les discussions concernant des rapports plus larges pour notre paragraphe de conclusion.

Une deuxième question suit immédiatement la première : « Si Dieu [est] pour nous, qui [sera⁴⁹⁷] contre nous ? » L'assurance marquée par l'affirmation selon laquelle Dieu est « pour nous » fait logiquement suite à ce que nous avons vu en 8,18-30, où le discours était articulé de façon à renforcer la confiance du lecteur, notamment sa certitude en ce qui concerne la réalisation du dessein divin, ce qui doit se manifester pour lui en termes de glorification. De la confiance, nous passons donc à la certitude⁴⁹⁸, ce qui confère un léger ton sarcastique à l'apodose : « qui sera contre nous ? » Avoir Dieu à ses côtés compromet ainsi, non seulement toute opposition contre les croyants, mais également toute chance de victoire pour ces ennemis improbables. La péricope ne possédant pas d'inclusion, nous pouvons faire l'hypothèse que cette idée d'« invincibilité » va constituer la thématique directrice du passage, puisqu'elle est au cœur même de la question introductrice.

⁴⁹⁶ Moo, *Romans*, p. 538. Aussi Aletti, *Israël et la Loi*, p. 18ss.

⁴⁹⁷ La tournure la plus simple consisterait à adopter le présent sur toute la phrase, mais la formulation du reste de la section semble exiger un futur. Le sens ne souffre aucunement de ce choix.

⁴⁹⁸ La tournure conditionnelle de la question ne doit pas nous induire en erreur : la formulation est rhétorique et la réponse implicite est positive, ce que confirme la construction εἶ + indicatif.

Le v. 32 vient renforcer l'idée selon laquelle Dieu est aux côtés des croyants en apportant la preuve suivante : « Lui qui n'épargna pas même son propre fils, mais pour nous tous le livra, comment aussi avec lui ne nous fera-t-il pas grâce de toute chose ? » L'argument est limpide : comment une personne qui est prête à sacrifier son fils (et plus précisément son premier-né) pour la réalisation d'un projet ne serait-elle pas aussi prête à sacrifier tant d'autres choses moins importantes pour ce même projet ? La fidélité de Dieu envers les croyants, c'est-à-dire envers la réalisation de son dessein les concernant, ne peut donc être remise en question au vu du sacrifice qu'il a déjà consenti⁴⁹⁹.

Les v. 33-34 voient un retour important du vocabulaire judiciaire que nous avons noté au début de Rm 8 et qui n'avait pas tout à fait quitté le discours en 8,18-30, puisque l'on se souvient du rôle d'intercesseur que ce passage attribuait au souffle. Au v. 33, le texte pose une nouvelle question : « Qui requerra contre les élus de Dieu ? » Qui accusera donc les croyants, qui jouera le rôle de « procureur » dans ce procès ? La réponse, poursuivant sur un ton sarcastique, est formulée de façon interrogative et prouve que le discours se fonde sur une perspective eschatologique : « Dieu qui justifie ? » Au procès final des croyants, il semble donc qu'on ne doive pas craindre d'opposition très sérieuse de la part de l'accusation, celle-ci étant menée par Dieu qui les a déjà justifiés ; pas plus qu'on ne doive craindre de verdict sévère, la fonction de juge étant maintenant détenue par Christ lui-même (v. 34) : « Qui condamnera ? Christ Jésus, lui qui est mort et, bien plus, qui est

⁴⁹⁹ La possible allusion au récit d'Abraham, prêt à sacrifier Isaac (Gn 22) n'a pas manqué d'attirer l'attention de la recherche. Ainsi, pour reprendre une formulation de Dunn, *Romans 1-8*, p. 501 : « The more crucial question is whether Paul was simply adapting a familiar phrase without intending to make any theological capital out of it, or used it deliberately with theological (and polemical) intent ». De la même façon que nous l'avons fait valoir pour Adam en Rm 7, mais plus encore ici, nous réaffirmons le peu d'importance que revêt la référence à ce récit pour l'interprétation de notre passage. Ainsi, non seulement s'agit-il tout au plus d'une allusion, puisque le texte ne nous fournit aucun élément de référence explicite, mais encore l'importation du récit de Gn 22 en Rm 8,32 ne nous est d'aucun secours pour éclairer le sens de ce dernier, dans la limite où *le sens est déjà complet*. Käsemann, *Romans*, p. 247 et Cranfield, *Romans*, p. 436 reconnaissent, sans plus, la possibilité de cette référence. Dunn, *Romans 1-8*, p. 501 et Moo, *Romans* p. 540 y sont favorables, mais ne l'exploitent guère. D'autres dressent un parallèle très net : H.J. Schoeps, « The Sacrifice of Isaac in Paul's Theology », *JBL* 65 (1946), p. 385-392 ; R. le Déaut, « La présentation targumique du sacrifice d'Isaac et la sotériologie paulinienne », dans coll., *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961* (AnBib 17-18), Rome, Institut pontifical, 1963, p. 563-574 ; S. Lyonnet, « Dieu 'n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré (Rm 8,32) », *Études sur l'épître aux Romains*, (AnB 120), Rome, Editrice Pontifico, 1989. p. 255-259 ; Wilckens, *Römer*, 2, p. 173 ; Byrne, *Romans*, p. 275. Notons que l'usage de Targums pour considérer la valeur sacrificielle du geste d'Abraham et son lien avec la Croix est problématique, notamment à cause de leur date tardive : voir l'explication éclairante de Légasse, *Romains*, p. 550 ; aussi R. Hayward, « The Present State of Research into the Targumic Account of the Sacrifice of Isaac », *JJS* 32 (1981), p. 127-150.

réveillé, lui qui est aussi à la droite de Dieu, lui qui intercède aussi pour nous⁵⁰⁰ ? » Le rôle d'intercesseur est ici joué par Christ lui-même, qui occupe la place d'honneur aux côtés de Dieu. Comment donc cet intercesseur, c'est-à-dire ce défenseur, cet « avocat » pourrait-il produire un verdict défavorable ? Manifestement, le procès est joué d'avance !

Le texte quitte le cadre judiciaire explicite au v. 35, mais poursuit sur le thème de l'opposition aux croyants, ce qui confirme que nous avons là un thème directeur. Il interroge de nouveau : « Qui nous séparera de l'amour de Christ ? » Cet amour explique d'autant mieux la clémence du verdict dont il était question au verset précédent. La présente question suggère que l'amour de Christ ne peut être détourné des croyants, de la même façon que rien ne pouvait s'opposer à eux, sachant le soutien qu'ils reçoivent de Dieu. Le rapport entre Christ et les croyants devient ici l'élément central du discours et c'est sans surprise que nous le retrouvons au sein de la pointe de la section 35-39 : « en toutes ces choses nous triomphons par celui qui nous aima ». L'aoriste τοῦ ἀγαπήσαντος rappelle probablement l'événement de la Croix⁵⁰¹ et « celui qui nous a aimés » doit référer à Christ, à cause du v. 35, mais l'indétermination de la formule pourrait aussi nous conduire à y reconnaître Dieu, en conformité avec le v. 39 : « [rien] ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu qui est en Christ Jésus notre Seigneur ». La disposition concentrique, notamment ses éléments caractéristiques que sont les bornes et la pointe, indique l'importance de la fidélité de Dieu et du Christ envers les croyants, faisant *converger la lecture vers l'idée de triomphe (v. 37), au travers de plusieurs affirmations confiantes.*

En contraste avec l'amour de Christ nous trouvons tout d'abord une série de tribulations : « Oppression ou détresse ou persécution ou famine ou dénuement ou danger ou épée » et une citation du Ps 44,22 : « A cause de toi nous sommes mis à mort tout le jour, nous fûmes pris pour des brebis de boucherie⁵⁰² » (v. 36). Ceci semble évoquer les tourments que peuvent subir les chrétiens pour leur témoignage envers Dieu et envers Christ, ce qui peut

⁵⁰⁰ Cet enchaînement de propositions aurait pu être décomposé en trois interrogations, mais nous avons préféré les regrouper sous une seule afin de ne pas morceler la lecture.

⁵⁰¹ Ainsi : Moo, *Romans*, p. 544, n. 46 ; Légasse, *Romains*, p. 554s ; Jewett, *Romans*, p. 549, etc.

⁵⁰² La traduction de la formule καθὼς γέγραπται par « even as it is written », Moo, *Romans*, p. 544 nous semble sans fondement. Elle vient palier au manque de lien syntaxique qui est provoqué par l'introduction d'un point d'interrogation à la fin du v. 35, mais ce choix interrompt inutilement le flot du discours.

expliquer la référence aux souffrances que l'on trouvait en 8,17ss. Or, toutes ces calamités n'ont pas le pouvoir d'inquiéter le chrétien qui se dit grand vainqueur, ainsi que nous l'avons vu au v. 37 : « mais en toutes ces choses nous triomphons par celui qui nous aime ». Pas plus que ne le peuvent toutes les forces de la création (v. 38-39a) : « Car je suis convaincu que ni mort, ni vie, ni anges, ni dirigeants, ni choses présentes, ni choses à venir, ni puissances, ni hauteur, ni profondeur, ni quelque autre créature ne pourra nous séparer... » On notera, au niveau syntagmatique, les couples qui composent cette liste et que nous pouvons qualifier de synthétiques⁵⁰³ : mort/vie, hauteur/profondeur, etc. La fonction de ces associations réside dans leur capacité à représenter une totalité, exprimant ainsi un ensemble de coordonnées susceptibles de s'opposer aux croyants et de vouloir compromettre la réalisation du dessein divin pour eux. Rien, donc, ne semble pouvoir remettre en question l'amour inconditionnel dont Dieu témoigne aux chrétiens, à travers Christ.

Principaux effets de Rm 8,31-39

La péricope 8,31-39 mise donc largement sur des effets d'accumulation. Ce sont d'abord les multiples questions qui s'enchaînent et semblent désespérément chercher ce qui pourrait bien s'opposer aux croyants, sachant que Dieu est de leur côté. Le style, très rhétorique, convient ainsi très bien au cadre judiciaire qui sous-tend une partie du passage : plus cet orateur imaginaire enfile les questions, plus sa harangue semble défier quiconque se dressera contre le dessein divin et plus les obstacles potentiels semblent disparaître devant les « élus de Dieu ». Puis c'est l'énumération des calamités et des forces susceptibles de séparer les croyants de l'amour de Dieu et de Christ. Mais malgré la multitude des obstacles et des hostilités, rien n'est capable de détourner ces derniers des chrétiens, de telle sorte que ceux-ci sont assurés d'en sortir finalement victorieux. À côté de l'effet d'accumulation, nous sentons l'émergence d'un ton extrêmement confiant et triomphal, qui réduit à néant cette masse pourtant impressionnante d'obstacles de toutes sortes.

⁵⁰³ Selon la classification de Girard, il s'agit plus exactement d'« expressions holistiques de type polaire », « La terminologie de l'analyse structurelle », p. 42ss.

4.3.3.2 *Les aspects identitaires et narratifs du discours*

La recherche et le traitement des aspects identitaires de Rm 8,31-39 est relativement aisé, dans la limite où ce passage développe et renforce ce que le précédent laissait entrevoir. Ainsi, le discours continue à être centré autour du « nous », comme c'était le cas en 8,18-30. De plus, nous voyons que le ton demeure sur le mode de la confiance, poussant même jusqu'à la certitude⁵⁰⁴. Enfin, les croyants bénéficient plus que jamais de l'attention et de l'assistance de Dieu, puisque l'on passe de l'annonce d'un dessein dont la réalisation semble irrésistible, à des images montrant Dieu et Christ comme des alliés, des défenseurs et des protecteurs que rien ne saurait faire faillir.

Une nouvelle fois, le texte s'adresse au lecteur en exploitant largement le terrain de l'émotivité⁵⁰⁵. Non seulement en s'appuyant sur des images judiciaires ou en décrivant les multiples périls qui se dressent sur le chemin des chrétiens, à cause de leur foi, mais aussi en les qualifiant d'« élus de Dieu », en rappelant le sacrifice suprême que Dieu consentit à leur profit (v. 32), en ayant recours au vocabulaire de l'amour et en adoptant un ton triomphant, transmettant aux lecteurs la certitude de leur victoire finale, grâce à Dieu et à Christ. Tous ces éléments font ressortir à quel point le destin des croyants apparaît primordial aux yeux de Dieu⁵⁰⁶. On perçoit donc que, comme en 8,18-30, le contexte d'épreuves que traversent les chrétiens est au cœur des préoccupations du discours, et qu'une nouvelle fois, les lecteurs se voient rassurés, au point de considérer toute opposition comme futile, face au soutien et à l'amour de Christ et de Dieu.

Les aspects narratifs sont encore intimement liés aux aspects identitaires, puisque la meilleure preuve de l'amour et de la fidélité de Dieu envers les croyants réside dans le

⁵⁰⁴ L'usage du « nous » en tant qu'association entre Paul et son auditoire est mis en valeur par A.H. Snyman, « Style and the Rhetorical Situation of Rm 8,31-39 », *NTS* 34 (1988), p. 225. Il fait également ressortir l'« emphatic certainty » qui se dégage de ce passage (226). Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 267 lui associe plutôt le souci de se concentrer sur l'existence présente des croyants.

⁵⁰⁵ Snyman, « Style and the Rhetorical Situation of Rm 8,31-39 », p. 227 souligne le caractère émotif de ce passage, expliquant que, dans le contexte de Rm 8,31-39, qui vient clore Rm 5-8, « the stylistic techniques are used in a peroration to make the case for the preceding four chapters as a unit, because it was common practice – according to classical theory – that a peroration make such an emotional appeal to the audience. »

⁵⁰⁶ Snyman, « Style and the Rhetorical Situation of Rm 8,31-39 », p. 227 fait ainsi référence au concept de « elite audience » chez Perelman et Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*.

rappel de l'événement de la croix, c'est-à-dire du sacrifice « qu'Il » consentit en exposant son propre fils, afin que ceux-ci puissent être sauvés. La mort-résurrection de Christ est donc une nouvelle fois au cœur de l'identité chrétienne, attestant non seulement que Dieu met tout en œuvre dans le but de réaliser son dessein en ce qui concerne l'avenir des croyants (v. 32), mais réaffirmant aussi le destin que connut Christ et son rôle emblématique pour les chrétiens, lui qui va jusqu'à se faire leur intercesseur (v. 34). Par ailleurs, nous remarquons la façon dont est mis en scène le « procès » des chrétiens, les fonctions de magistrats occupées par Dieu et Christ indiquant clairement que le contexte de ce jugement est eschatologique. Les acteurs en sont aisément reconnaissables : les accusés, le juge, la défense et l'accusation, mais nul témoin pour incriminer les croyants, qui sont par avance justifiés, innocentés⁵⁰⁷. Le texte évoque également une liste de périls dont les croyants, à cause de leur témoignage en faveur de l'Évangile, sont victimes, ce qui semble rapprocher l'expérience de l'énonciateur de celle des énonciataires. Cette expérience commune est d'ailleurs reflétée par la citation d'une tradition textuelle qu'ils partagent et dont la portée symbolique est très importante, non seulement parce que ceci ouvre au sein du texte une référence à une autre tradition narrative, mais aussi parce que cette tradition joue un rôle très fort au niveau identitaire, puisqu'elle convoque tout un imaginaire collectif appartenant à un peuple élu se définissant comme le témoin privilégié de Dieu : « Here we see Paul radically reinterpreting the collective memory of Israel to seize and reapply to the members of the Christ-movement an Israelite term of group definition that reflected their view that they were God's chosen people—'the elect of God'⁵⁰⁸ ».

Remarquons, enfin, que la quasi totalité des rapports temporels qui sont à l'œuvre dans ce texte sont articulés en lien avec le futur. Or, toutes les interrogations prononcées en ce texte et qui concernent des événements futurs voient s'offrir une réponse fondée sur des éléments présents ou passés. Autrement dit, la « connaissance » du futur est ici déterminée sur la base des conditions de vie présentes et des événements passés, c'est-à-dire sur la base de tout ce qui a déjà été accompli pour le chrétien. C'est cette reconnaissance de la fidélité de Dieu et de Christ, perçue au sein de l'expérience de foi, qui permet l'émergence d'une certitude en ce qui concerne la réalisation des biens futurs et la victoire finale sur toutes les

⁵⁰⁷ Ainsi : Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 266.

⁵⁰⁸ Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 266.

forces qui pourraient s'opposer au dessein de Dieu. En même temps, cette certitude rejaille sur la situation présente, en vue d'affermir les dispositions du croyant et lui permettre de vivre pleinement l'aujourd'hui de la foi : « Our passage [...] celebrates certain Christian beliefs. It is an attempt to strengthen the adherence of the audience to these beliefs⁵⁰⁹. » Ou, comme le soutient Esler :

the real subject of the passage is not the glory that is about to be revealed, but the character of life in the present, with the forthcoming held onto in hope, a life supported by the active presence of the Spirit (8,26-27) and the love of God in Christ Jesus (8,37-39). It is an exalted vision of life in Christ delivered with overwhelming power and eloquence⁵¹⁰.

Les aspects identitaires et narratifs de Rm 8,31-39 : essai de synthèse

Brièvement, souvenons-nous que 8,31-39 poursuit et amplifie le mouvement optimiste de 8,18-30, présentant Dieu et Christ comme des alliés du croyant, face auxquels aucun obstacle ne peut se dresser, aucun procès ne peut se tenir. Les chrétiens sont ainsi déjà justifiés et tous les obstacles qu'ils peuvent rencontrer à cause de leur témoignage de l'Évangile ne sont finalement pas aussi forts que l'amour que leur portent Christ et Dieu. Le discours est une nouvelle fois centré sur le « nous » des croyants et c'est à partir de ce qu'ils ont vécu, de ce qu'ils ont reçu de la part de Dieu et de Christ, que le texte peut affirmer avec confiance que leur avenir sotériologique ne saurait en aucun cas être compromis. Le sentiment identitaire qui se dégage de ce texte est donc très fort, à l'image du ton : c'est littéralement un sentiment de victoire et d'invincibilité. La certitude que leur fournissent leurs « acquis » est en effet un rempart pour l'avenir qui, à son tour, permet de consolider leur confiance au moment présent et leur foi au milieu des épreuves.

4.3.3.3 Conclusion

L'étude de 8,31-39 révèle une structure relativement simple, qui se déploie en trois temps, scandés par la récurrence du pronom interrogatif τίς. Le ton qui est donné est d'abord fortement judiciaire, suggérant un plaidoyer au procès de quelque accusé. Les accusés, dans

⁵⁰⁹ Snyman, « Style and the Rhetorical Situation of Rm 8,31-39 », p. 228.

⁵¹⁰ Esler, *Conflict and Identity in Romans*, p. 267.

ce cas, sont les chrétiens. Pourtant, aucun accusateur n'apparaît pour les accabler et toute la cour de justice semble gagnée à leur cause. La deuxième partie de la péricope poursuit sur une accumulation d'éléments censés pouvoir détourner des chrétiens l'amour de Dieu et du Christ. Or, quoi qu'il arrive, cet amour demeure infaillible, confirmant avec force la victoire finale des croyants face à toutes les forces de mort. Poursuivant sur les thématiques de la péricope précédente, 8,31-39 évoque donc à nouveau certaines épreuves vécues par les chrétiens. Le ton reste confiant, voire victorieux, face à toutes les calamités qui se regroupent pour les éloigner de l'amour divin.

On notera également que le contexte judiciaire que nous avons repéré au début de Rm 8 est ici largement exprimé et l'on remarquera tout particulièrement l'usage du mot ὁ κατακρινῶν, qui évoque κατάκριμα en 8,1. Ceci confirme que l'ensemble de Rm 8 est marqué par un vocabulaire judiciaire⁵¹¹, ce qui est important pour repérer la thématique de ce chapitre. L'ouverture de 8,1 sur un ton exclamatif prend donc toute sa dimension, venant couronner la discussion de Rm 6-7 : l'accent ne porte plus sur une clarification des coordonnées chrétiennes actuelles, en ce qui concerne le péché (6,1) ; il se porte plutôt vers *l'imminence d'un jugement qui va être rendu, au regard duquel la décision de vivre selon le souffle ou selon la chair devient critique*. Mais pour ceux qui possèdent bel et bien le souffle, le dénouement du procès qui se met en place ne fait en réalité aucun doute, puisqu'ils sont d'avance justifiés. C'est pourquoi la destinée eschatologique, qui conservait depuis Rm 6,1 et jusqu'en 8,17, un caractère conditionnel, n'est plus remise en question. En 8,18-39, le dénouement a ainsi acquis un caractère inéluctable, soutenu par le ton confiant et la multiplication des preuves en faveur de ceux qui sont *en Christ*.

⁵¹¹ À la lumière de ce vocabulaire, notre traduction de περὶ ἁμαρτίας (8,3) nous semble effectivement beaucoup plus justifiée qu'une traduction en termes sacrificiels.

Chapitre V

L'IDENTITÉ CHRÉTIENNE EN RM 6–8 :

UNE SYNTHÈSE

Au terme de cette recherche, il convient de dresser un bilan des acquis, afin d'évaluer la portée des résultats, ainsi que la pertinence de la démarche méthodologique, notamment en ce qui concerne l'appareillage heuristique. Pour se faire, ce cinquième et dernier volet de notre travail se déploiera en trois temps, reprenant les trois étapes de problématisation qui ponctuèrent notre introduction, mais cette fois, en ordre inverse. Ainsi, nous porterons tout d'abord attention aux résultats produits par la critique structurelle afin d'en évaluer les atouts et les limites, dans le cadre du corpus paulinien. Ensuite, nous rassemblerons nos observations de la phase herméneutique en vue de dégager certains axes de lecture en ce qui concerne l'identité chrétienne en Rm 6–8 et son lien à la narrativité. Enfin, nous vérifierons le caractère *refiguratif* du texte paulinien, avant de conclure sur les possibilités offertes par nos résultats de recherche, notamment en ce qui concerne la théologie morale.

5.1 ÉVALUATION DE LA CRITIQUE STRUCTURELLE

5.1.1 L'étape heuristique

Un même protocole heuristique a été observé sur l'ensemble des péripécies étudiées pour collecter les indices structurant, les organiser et mettre à jour une proposition structurelle reposant sur les indices les plus significatifs et les plus fiables. Nous avons ainsi constaté la quantité impressionnante de récurrences verbales dont pouvait faire preuve l'argumentation paulinienne en certains passages, ce à quoi nous avons répondu, en accord avec notre critique, en favorisant les récurrences verbales multiples. Aucune architecture présentée ne repose donc sur des indices purement thématiques et nous avons préféré limiter le degré d'organisation interne de certaines macrostructures, plutôt que de fonder une proposition sur des choix de correspondance arbitraires.

En ce qui concerne la « réponse » du corpus à la méthodologie appliquée, nous estimons que Rm 6–8 nous a offert de très bons résultats, non seulement en termes de structures

organisées, mais aussi en termes de résistance. En termes d'organisation, tout d'abord, puisque les structures repérées se placent entre le premier et le troisième rang de fiabilité, ce qui constitue globalement une excellente réponse. Au premier rang, nous retrouvons les péripécopes 6,15-23 et 7,1-6 ; au deuxième rang, 6,1-14 ; 7,7-25 ; 8,1-17 et 8,18-30 ; au troisième rang, 8,31-39. Ceci confirme donc la légitimité de l'application d'une analyse structurelle au corpus paulinien, malgré ses particularités stylistiques, à partir du moment où le cadre méthodologique et critique est rigoureusement défini, puis respecté. En termes de résistance, également, car nous constatons qu'à travers ces sept péripécopes, aucun schéma idéal ne s'est dégagé et aucune organisation-type n'a été imposée au texte. Une place est par ailleurs laissée à l'amélioration, puisque certaines structures pourraient être articulées de façon plus satisfaisante. C'est en particulier le cas lorsque plusieurs indices apparaissent en concurrence ou lorsque nous n'avons à notre disposition que des correspondances secondaires, ce qui rend plus difficile le choix des éléments qui seront discriminants pour la disposition finale.

Rm 6–8 a donc constitué un bon terrain pour évaluer les atouts et les limites de notre critique structurelle au niveau heuristique. Néanmoins, la fiabilité d'une structure ne se juge pas seulement à la lumière de sa qualité esthétique, mais elle dépend directement de sa capacité à faire émerger le sens du texte. De ce point de vue, nous estimons que le bilan est encore plus positif, ainsi que nous pourrions en juger en évaluant la portée herméneutique des structures de surface.

5.1.2 La portée herméneutique des structures

Nous avons annoncé qu'un aspect important de l'heuristique structurelle était son impact au plan herméneutique, toute disposition architecturale devant soutenir au plus près le sens du texte qu'elle balise. Ceci a été amplement vérifié lors de notre étude, peut-être même au-delà de nos attentes. Car non seulement avons-nous constaté la pertinence des principes que nous avons exposés, mais nous avons vu surgir, qui plus est, certaines articulations qui ont directement renseigné notre recherche d'éléments narratifs. Rappelons ainsi les principes que nous avons appliqués et la façon dont ils ont éclairé l'interprétation :

- *Les procédés d'inclusion*, tout d'abord, se sont révélés particulièrement utiles pour isoler les thématiques principales de chaque péricope (à l'exception de Rm 8,31-39, qui ne contenait pas d'inclusion), permettant ainsi à l'interprétation de trouver un point d'ancrage solide pour traverser l'argumentation sans se laisser dérouter par une thématique séduisante, mais secondaire. On se souvient par exemple du rôle que jouèrent la grâce en 6,1-14 et 6,15-23, le couple Loi-péché en 7,7-25 ou encore la gloire en 8,18-30. Ces procédés fonctionnent aussi, comme nous l'avons constaté, sur des ensembles microstructurels, permettant d'éclairer l'articulation d'un passage au niveau de ses thématiques secondaires. Ce fut par exemple le cas de la mort pour 7,13-25a ou encore de l'idée de justice en 6,7.9-14.
- *La pointe d'une section* est également essentielle pour en déterminer la thèse ou le message principal. Si une inclusion encadre un passage au moyen d'une thématique importante, la pointe offre une information différente, en ce sens qu'elle constitue l'idée principale qu'il faut retenir du raisonnement développé dans le cadre de la thématique en cours. Par exemple, l'inclusion de Rm 6,15-23 fixait le propos autour de la grâce, notamment en ce qui concerne la possibilité de pécher, tandis que le v. 19 mettait en évidence, au sein de cette problématique, la nécessité de mettre ses membres au service de la justice, plaçant ainsi la question de la réforme personnelle du comportement au cœur de l'argumentation.
- Le respect des *différents niveaux de structuration* a été primordial pour faire la distinction entre les thématiques primaires, secondaires ou tertiaires, afin de ne pas subordonner la lecture d'un passage à certains présupposés théologiques. On se souviendra en particulier des niveaux d'interprétation que nous avons détectés en Rm 7,7-25, où le rapport Loi-péché encadrait l'ensemble du discours, où l'idée de connaissance jouait un rôle macrostructurel de premier plan et chaque section possédait un accent qui lui était propre : l'occasion fournie au péché par la Loi en 7,8-12 et la mort en 7,13-25a. Ceci nous a semblé apporter une clarification majeure à une péricope dont la complexité a provoqué nombre de débats dans l'exégèse.

- *Les rapports de correspondance* ont été respectés, toutes les micro-unités placées en vis-à-vis ayant été analysées de concert. Ils nous ont permis d'éclairer ces unités mutuellement, tout en révélant avec clarté les phénomènes de mutation en jeu dans les péripécies et qui sont caractéristiques de la progression du discours. Ceci illustre parfaitement le fait que le sens émerge de la disposition architecturale du passage et que la lecture d'un tel texte ne doit pas seulement se faire de façon linéaire, mais aussi de façon transversale, en exploitant les liens à distance.

De plus, nous avons constaté, lors de notre phase de collation des éléments identitaires et narratifs, que la disposition structurelle était étroitement liée aux éléments narratifs, révélant fréquemment certaines articulations temporelles. Rappelons par exemple l'alternance antérieur-postérieur qui ponctuait Rm 6,15-23 ou Rm 7,1-6, ou encore les deux étapes du parcours de connaissance du sujet que représentaient Rm 7,8-12 et 7,13-25. En fait, nous avons vu que dans la plupart des péripécies, il existait un lien entre la structure de surface et la temporalité exprimée dans le discours. Ceci ouvre une perspective intéressante en ce qui concerne les possibilités d'utilisation de la critique structurelle en combinaison avec un autre moyen d'analyse, car il nous semble tout à fait possible de déployer d'autres outils analytiques au sein du cadre herméneutique fourni par la structure. L'exposition de l'articulation de surface d'un texte n'empêche en effet nullement l'étude d'autres phénomènes indépendants de sa disposition architecturale⁵¹². Ceci peut comprendre des études autant narratologiques que rhétoriques, stylistiques, philologiques, etc.

5.1.3 La question d'une mégastructure

Une dernière question retient notre attention, celle d'une mégastructure qui couvrirait l'ensemble du corpus étudié. C'est une question que nous avons laissée de côté jusqu'ici et que nous ne résoudrons pas non plus en ces lignes. Une telle question nous semble en effet fort délicate, car à mesure que le corpus étudié s'étend, tout d'abord, la tentation devient plus forte de recourir à des liens thématiques, voire à des titres censés résumer le sujet de

⁵¹² Nous avons tenté avec succès une telle combinaison sur la péripécie Rm 7,7-25, en encadrant une analyse énonciative au moyen de nos observations structurelles : « Rm 7,7-25 et l'aporie du sujet : essai de lecture narrative », symposium du *RRENAB*, Lyon, Université catholique de Lyon, mai 2007. Le résultat fut concluant et très éclairant au niveau analytique.

chaque section, réflexe qui, nous l'avons bien dit, est à proscrire. Par ailleurs, se pose la question de la capacité qu'auraient des éléments singuliers, tels qu'une répétition verbale, à encadrer une grande portion de texte, car se pose alors la question de la capacité de l'auditeur à tisser des liens entre des éléments éloignés. De plus, il nous faudrait comparer la validité de nos indices mégastructurels par rapport à des éléments structurants particulièrement fiables et notables que sont les questions rhétoriques de style *diatribè* qui ponctuent le discours. Pour toutes ces raisons, il nous semble qu'une étude spécifique serait nécessaire pour aborder de façon satisfaisante la question d'une mégastructure.

5.2 IDENTITE ET NARRATIVITE EN RM 6–8

L'application de la critique structurelle aux écrits pauliniens n'est pas le seul élément concluant de ce travail, puisque les résultats produits à l'occasion de l'étude de nos sept péripopes ont fait ressortir des éléments positifs qui pavent la voie de cette synthèse, dans la ligne des objectifs que nous nous étions fixés. Poursuivant le mouvement régressif que nous avons débuté dans ce chapitre, nous ferons en premier lieu le bilan de nos observations au niveau narratif, avant de nous tourner vers les éléments identitaires eux-mêmes, ce qui nous donnera l'occasion de dresser un tableau d'ensemble représentant l'image qui nous est donnée de l'identité chrétienne en Rm 6–8. Nous terminerons avec une réflexion concernant la place du discours au sein de la triple *mimesis* ricoeurienne.

5.2.1 L'aspect narratif de l'identité chrétienne

Notre exploration de Rm 6–8 nous a permis de constater que les éléments identitaires et narratifs, dans ce corpus, étaient en étroite relation. Chaque péripope nous a en effet permis de faire le rapprochement entre des éléments venant caractériser la situation actuelle des chrétiens – que ceux-ci soient affirmatifs, explicatifs, exhortatifs, ou autres – et des éléments de narrativité, tels que le rappel d'événements passés ayant marqué leur expérience croyante ou l'annonce d'événements futurs, ces derniers ayant des liens étroits avec leur attitude présente. Ceci nous suggérait que la situation présente des croyants ne pouvait se comprendre qu'en relation directe avec ces événements, ce qui équivaut à

reconnaître à l'identité chrétienne, *telle qu'elle nous est accessible dans ce corpus*, un caractère narratif. Deux précisions doivent pourtant être apportées, avant de conclure à la présence d'une *identité narrative* en Rm 6–8 : la première concerne la question que nous avons mise en évidence en introduction, celle du *lieu où se situe le « récit »*⁵¹³, la deuxième concerne la validité du terme « narratif » en lien avec les aspects identitaires détectés.

Le récit auquel sont associés ces éléments narratifs ne se trouve pas *devant* le texte : il ne s'agit pas d'un récit que nous aurions *construit* à partir de notre lecture. Tous ces éléments, ainsi que certaines relations qu'ils entretiennent et qui permettent de conclure à la présence d'un récit, font intégralement partie du texte. Le récit pourrait toutefois se trouver *dans* le texte ou *derrière* le texte. C'est là que nous nous heurtons à la difficulté que représente le fait de travailler sur le seul donné textuel, car tout ce qui nous est accessible, c'est *le texte seul* et donc tout ce que nous observons *fait nécessairement partie du texte*. Une distinction peut pourtant être faite : sauf à postuler que nous aurions ici un texte construit sur des éléments imaginaires, sans aucun ancrage historique, il faut reconnaître que celui-ci dresse des ponts avec des événements concrets qui lui sont antérieurs, ainsi qu'avec les lecteurs, au travers de savoirs et d'expériences qu'ils ont en commun. Nous voyons cela par exemple en 6,9 : « Sachant que Christ, réveillé des morts, ne meurt plus », en 7,5 : « quand nous étions dans la chair », en 7,14 : « nous savons que la Loi est spirituelle », ou en 8,28 : « nous savons que pour ceux aimant Dieu toutes choses concourent en vue du bon ».

Ainsi, non seulement savons-nous que notre corpus n'a rien de comparable avec un vrai récit, puisque le style l'apparente clairement à un discours, mais nous constatons encore que les éléments narratifs de ce discours renvoient à une connaissance d'événements et de savoirs que possèdent déjà les lecteurs. Si donc le texte lui-même n'est pas porteur d'un récit construit, il est en revanche tout à fait plausible de *postuler l'existence d'un récit antérieur, connu des lecteurs et sur lequel le texte fait reposer son discours*. Ceci est en accord avec les conclusions bien connues de Hays, dont nous avons parlées en début de notre travail. Il nous reste maintenant à préciser notre deuxième point, qui est le suivant : pourquoi est-il possible de parler de narratif ou de récit, à partir des éléments que nous avons collectés autour des aspects identitaires ?

⁵¹³ Voir la discussion en page 20.

Nous avons dit, en effet, que notre corpus contenait des *éléments narratifs*, mais ne constituait pas, à proprement parler, un récit construit. Or, s'il y a absence de récit, pourquoi affirmer que tous ces éléments sont narratifs et comment nous assurer que l'identité chrétienne est bien articulée de façon narrative ? Il nous faut, pour cela, revenir à ce qui caractérise un récit, c'est-à-dire son opération *configurative*, dans laquelle l'intrigue

opère une triple médiation : a) entre des événements individuels et une histoire prise comme un tout ; b) entre des facteurs aussi hétérogènes que les agents, les buts, les moyens, les circonstances, les effets non voulus, etc. ; c) entre une dimension épisodique chronologique et une dimension configurante non chronologique de l'action⁵¹⁴.

Reprenons ces points dans l'ordre :

- a. La médiation opérée par le récit « entre des événements individuels et une histoire prise comme un tout » est la plus difficile à examiner des trois, puisque nous n'avons pas de récit complet, ainsi que nous l'avons expliqué. Si un récit antérieur peut être postulé, il nous est inaccessible dans son entièreté, ce qui nous empêche d'embrasser le tout de l'histoire. Nous devons néanmoins reconnaître 1) la présence de plusieurs événements, 2) les liens que ces événements entretiennent entre eux, 3) le dénominateur qui est commun à tous ces événements, c'est-à-dire le rôle qu'ils jouent pour circonscrire une certaine identité chrétienne. Ces événements ne sont donc pas isolés, mais bien regroupés de façon *concordante*, comme nous l'avons vu dans notre étude, et c'est de cette concordance que surgit l'identité chrétienne.
- b. La médiation entre les divers « facteurs hétérogènes » est tout aussi réelle que celle qui existe entre les événements, puisque nous avons vu que les aspects identitaires étaient pleinement dépendants de causes (la mort avec Christ, le caractère pécheur du péché, le choix de conversion, etc.), de buts (la vie avec Christ, la mort, la délivrance du péché, le rachat du corps, etc.), de personnages (Dieu, Christ, Péché, Loi, Mort, etc.) et bien sûr d'événements. Tous ces facteurs sont coordonnés et interagissent au niveau de l'action, afin de donner une substance à l'identité chrétienne.

⁵¹⁴ Thomasset, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale*, p. 139. Notons que ce résumé est un compte-rendu fidèle de la pensée de Ricoeur exposée dans *Temps et récit I*, p. 127-129, en ce qui concerne la valeur configurante de l'intrigue ou *mimesis II*.

- c. La médiation entre une « dimension épisodique chronologique et une dimension configurante » a également été mise en valeur. Tous les événements rencontrés peuvent d'abord être replacés sur un axe chronologique : ils sont en effet articulés avec la situation présente des croyants selon un rapport de temporalité et souvent, entre eux, selon un rapport de causalité. Nous pourrions donc reconstituer une succession d'événements, par exemple : vision de Dieu par avance, envoi du Fils, mort et résurrection du Fils, appel des croyants, conversion, baptême et justification des croyants, intercession du souffle, glorification, filiation et vie éternelle⁵¹⁵. Par ailleurs, nous l'avons vu largement, la temporalité en Rm 6–8 coordonne le divers des événements en vue d'apporter une logique à l'action, de l'orienter vers une fin et, par là même, d'éclairer la compréhension du lecteur en ce qui concerne l'identité chrétienne.

Ajoutons que le propre de la mise en intrigue est de conférer au récit une capacité à être suivi, ce qui dépend largement de la *conclusion* du récit :

Suivre une histoire, c'est avancer au milieu de contingences et de péripéties sous la conduite d'une attente qui trouve son accomplissement dans la *conclusion*. Cette conclusion n'est pas logiquement impliquée par quelques prémisses antérieures. Elle donne à l'histoire un « point final », lequel, à son tour, fournit le point de vue d'où l'histoire peut être aperçue comme formant un tout. Comprendre l'histoire, c'est comprendre comment et pourquoi les épisodes successifs ont conduit à cette conclusion, laquelle, loin d'être prévisible, doit être finalement acceptable, comme congruante avec les épisodes rassemblés⁵¹⁶.

Or, les éléments narratifs de Rm 6–8 possèdent justement une conclusion, qui se manifeste explicitement en 8,28-30. Ces versets opèrent en effet un retour synthétique sur l'ensemble des événements en tant que partie intégrante d'un dessein divin et ils en donnent la conclusion : « eux qu'il justifia, ceux-là aussi il glorifia ». La gloire finale est la conclusion annoncée du processus sotériologique déployé par Dieu en faveur des appelés. Il s'agit d'une conclusion *prospective* : elle est énoncée au passé, comme si sa réalisation était déjà acquise, alors que son effectuation est de l'ordre de l'eschatologie. Cette fin dévoilée

⁵¹⁵ Cette liste n'est pas exhaustive et n'est donnée qu'à titre d'exemple. Les différents événements laissent d'ailleurs une place à la flexibilité, puisque certaines articulations chronologiques sont peu précises. Notre but ici n'était pas de reconstituer les étapes d'une histoire du salut, ainsi qu'ont pu le faire certains exégètes, tels que S. Lyonnet, *Les étapes de l'histoire du salut selon l'Épître aux Romains* (Bibliothèque œcuménique), Paris, Cerf, 1969.

⁵¹⁶ Ricoeur, *Temps et récit I*, p. 130.

rejaillit bien évidemment sur l'ensemble du discours, éclairant le déroulement du « récit » chrétien – notamment la succession d'événements qui composent l'expérience croyante – et venant confirmer l'évaluation positive qui est faite de la condition chrétienne.

Ces trois médiations et la présence d'une conclusion prouvent qu'il y a bien *configuration narrative*, ce qui signifie que l'identité chrétienne, en Rm 6–8, émerge d'une *concordance-discordance*, d'un assemblage d'événements organisés selon les coordonnées propres au *muthos* ou à l'*intrigue*, telle que définie par Ricoeur, *ce qui permet de qualifier un tel assemblage, une telle configuration, de récit*. Le récit en question ne se situe pas *dans* le texte, il n'est pas d'abord le produit d'une configuration propre à Rm 6–8, mais se situe plutôt *derrière* le texte, en ce sens que sa présence, qui *affleure* au sein du discours, ne permet pas de situer le texte dans le cadre de *mimesis II* : la configuration de ce récit appartient au monde du pré-texte de Rm 6–8 et c'est grâce à l'incorporation au discours de plusieurs de ses éléments, rassemblés autour de la question de la vie chrétienne, que son repérage nous est rendu possible.

Nous en déduisons que Rm 6–8 offre un certain portrait de la vie et de l'être chrétiens qui est articulé de façon narrative, ce qui illustre admirablement la théorie ricoeurienne de l'identité narrative. Voici qui éclaire ce que nous avons pressenti, à savoir que c'est uniquement dans la relation qu'entretient le présent de la réalité chrétienne avec des événements passés (impliquant des circonstances, des lieux, des personnages, des causes et des buts particuliers), mais aussi avec un horizon futur (impliquant d'autres lieux, personnages, etc.), que se définit et se comprend l'identité chrétienne en tant que façon d'être et d'agir, fondée sur une origine (la conversion du croyant sur fond de dessein divin) et orientée vers une fin (la vie eschatologique avec Christ). Après la mise en évidence du caractère narratif de l'identité chrétienne et la description des coordonnées textuelles desquelles elle surgit, le moment nous semble bien indiqué pour effectuer un retour synthétique sur nos acquis de recherche, afin d'exposer les grandes lignes de cette identité, telle qu'elle nous apparaît en Rm 6–8.

5.2.2 L'identité chrétienne en Rm 6-8

Les éléments qui émergent du discours et, tout particulièrement, de la configuration narrative que nous avons mise en évidence en Rm 6-8, ne nous offrent pas une description précise et systématique de l'identité chrétienne. Cette dernière doit ainsi être reconstituée de la concordance même des figures et des événements qui ponctuent l'argumentation. De fait, nous avons plutôt affaire à une accumulation d'éléments, à une sorte de *patchwork* dont nous devons restituer l'articulation à travers la logique du discours. En termes picturaux, nous dirions que le tableau que nous offre Rm 6-8 de l'identité chrétienne ressemble davantage à une toile impressionniste qu'à une œuvre classique. Afin de ne pas répéter l'ensemble des observations qui ont déjà été faites au fil de l'exégèse et apporter une certaine cohérence à cette vue d'ensemble, nous dégagerons quatre grands axes qui semblent couvrir la majeure partie de « l'enseignement » que nous fournit notre corpus sur cette identité. Notons que si tous ces axes traversent les trois pôles temporels, passé, présent et futur, chacun d'entre eux voit sa perspective se focaliser sur l'un des pôles. Nous débiterons avec le motif de la libération des forces de mort, avant de nous tourner vers celui de la participation au destin de Christ. Enfin, nous considérerons deux motifs centrés sur la réalité présente : l'interpellation éthique, puis la problématique du corps.

5.2.2.1 *La libération des forces de mort*

Au motif de la libération des forces de mort est intimement associée la libération de la condamnation (8,1), que nous traiterons de concert. C'est un motif dont la perspective est largement tournée vers le passé et qui, mieux que tout autre, illustre que le croyant possède fondamentalement une identité *en rupture* avec les forces qui dominaient son existence avant sa conversion et avec toutes les coordonnées de la vie humaine, c'est-à-dire une vie sans la grâce dont a témoigné Dieu, à travers Christ, et qui est révélée au sein de la communauté croyante. Une telle rupture n'est nulle part mieux représentée qu'en Rm 7,7-25 qui, justement, ne concerne en rien l'existence actuelle des croyants, puisqu'il décrit un sujet charnel, mais qui occupe pourtant dix-neuf des quatre-vingt-sept versets que comptent Rm 6-8, c'est-à-dire près d'un quart de l'argumentation totale ! Comme nous allons le voir, le cœur du problème dont témoigne le motif de la libération concerne *l'influence qu'exerce*

le péché sur l'être humain, ce qui se traduit par certains rapports de domination/soumission qui envahissent l'ensemble des coordonnées de la vie humaine.

La place centrale qu'occupe le problème du péché en Rm 6-8 est aisément reconnaissable à la façon dont s'ouvre l'argumentation : « Que dirons-nous donc ? Demeurerons-nous dans le péché, afin que la grâce abonde ? » (6,1). Ce qui suit illustre clairement ce qui constitue la réalité chrétienne en termes de péché : « Nous qui mourûmes au péché, comment vivrons-nous encore en lui ? » (6,2). La phrase pourrait se lire sur le ton de l'ironie, tellement la rupture (exprimée en termes de *mort*) semble radicale avec le péché : dans de telles conditions, l'idée même que le chrétien puisse encore pécher apparaît tout bonnement ridicule ! En fait, c'est tout Rm 6 qui se concentre sur la question du péché sous la grâce. Les autres forces, qui prendront de l'importance dans la suite du discours, brillent par leur absence (nous trouvons uniquement la Loi en 6,14.15 et la chair en 6,19). Ces autres forces que sont la Loi et la chair, dont le chrétien est aussi libéré, apparaissent ainsi secondaire et subordonnées au problème posé par le péché.

Ceci est clairement mis en valeur par Rm 6,6 où la possibilité de ne plus jamais être esclave du péché est présentée comme un objectif direct du salut en Christ et par Rm 6,14 où la question de la Loi est introduite comme un aspect supplémentaire du problème. Nous comprenons ainsi que l'influence du péché est maintenant désamorcée en ce qui concerne le chrétien, grâce à la modification de deux coordonnées : 1) la mort d'un certain aspect antérieur (v. 6) ; 2) la fin de l'autorité de la Loi (6,14). L'exploration de ces deux modifications, en rapport avec la libération du péché occupe ainsi le discours jusqu'en 8,4, après quoi ce dernier se recentre autour de l'opposition chair/souffle. Il est par ailleurs intéressant de voir comment ces deux aspects du problème sont traités de concert en Rm 7 et toujours en signalant leur lien avec le péché.

Le chrétien est donc libéré de l'influence du péché, en premier lieu parce qu'il a fait mourir un aspect de lui-même, *la chair*, d'abord représenté sous les traits du « vieil humain » (6,6). La chair est cet aspect de l'humain qui est corruptible, prompt au péché ; elle représente toute la faiblesse et la fragilité de la condition humaine. C'est à cause de son état charnel que le péché a pouvoir sur l'humain (7, 13-25) et cet aspect représente une coordonnée

importante dont le croyant est délivré. Or, la chair n'est pas seule en cause : elle fournit certes un « terrain » propice à l'action du péché, mais ce dernier est également aidé par le régime de la Loi, au travers duquel il peut étendre son influence. Rm 7,1-6 nous a ainsi appris que la Loi représente l'instance légale sous laquelle se trouve l'humain charnel, c'est pourquoi le passage sous l'influence de Christ et l'instance du souffle nécessite de faire mourir la chair, ce qui est illustré par l'analogie du mariage (7,2-3). Les mécanismes par lesquels le péché manipule la Loi pour prendre le contrôle de l'agir humain sont par ailleurs explicités en 7,7-25, de telle sorte que l'on comprend qu'à partir du moment où ce dernier a contact avec la Loi, il devient vulnérable au péché.

La libération de toutes ces sphères d'influence (péché, Loi, chair) signifie également pour ceux qui sont en Christ la fin de la condamnation (8,1). Car, à travers l'instance légale qui régit son comportement dans la chair, la Loi, l'humain est condamné pour son agir pécheur, ce qui le conduit à la mort. Celui qui est en Christ, au contraire, voit le souffle de Christ remplacer en lui la présence du péché (7,17ss ; 8,9-11). Maintenant que son côté charnel est mort, que le péché n'habite plus en lui et que la conduite du souffle a remplacé la sanction de la Loi, le croyant voit sa situation tragique désamorcée. Ainsi, au lieu que son existence le conduise vers la mort, elle peut désormais le mener à la vie (6,22s ; 8,10ss). C'est sous le signe de la vie que se situe d'ailleurs l'existence chrétienne, comme le prouve la récurrence de ce thème, tout au long de Rm 6-8. Vie eschatologique, bien sûr, mais, avant cela, vie tournée vers Dieu et la justice : les chrétiens sont aujourd'hui des *vivants* (6,4.11ss), autant qu'ils ont pu connaître une existence passée marquée par la mort (6,21 ; 7,5.7-25).

La plénitude de la libération est toutefois un événement de l'ordre de l'eschatologie, que les croyants attendent avec impatience (8,21-23). Celle-ci sera synonyme d'une indépendance totale et surtout définitive de toutes les coordonnées qui font la faiblesse de la condition humaine. Elle est la conséquence directe de la glorification, ce qui semble correspondre à la plénitude de la réception du souffle. Nous reviendrons sur cette perspective sotériologique au cours du point suivant, notamment la question de la filiation divine, associée à la glorification. De même, le motif de l'*interpellation éthique* apportera un complément au motif de la libération, puisque nous verrons que la mort *symbolique* des croyants à leurs

anciennes existences pose impérativement la question de la *décision volontaire*. Tout comme ils ont su écouter le *tupos didaches* auquel ils furent livrés (6,17), ce qui entraîna leur libération, les croyants doivent en effet persévérer dans leur mouvement de conversion (6,11-23 ; 8,5-13), afin de ne pas retomber sous l'emprise de la chair et du péché qui conservent leur influence et leur pouvoir de mort.

Pour résumer ce motif, nous pouvons dire que l'identité chrétienne est une identité de *rupture*, le croyant étant émancipé des coordonnées asservissantes qui caractérisaient son existence antérieure. Son côté charnel est *mort* à travers sa participation symbolique au destin de Christ, ce qui le rend *libre* de l'instance légale de la Loi et de l'influence néfaste du péché qui provoquaient sa condamnation et sa mort. *Sans le biais de la chair ou de la Loi, le péché n'a maintenant plus aucun moyen de l'atteindre* : le chrétien est *justifié* et libre d'agir pour Dieu. Le *souffle* remplace à la fois la présence du péché en lui et l'instance légale de la Loi afin de placer son existence sous le signe de la *vie*, jusqu'à la vie éternelle.

5.2.2.2 *La participation au destin de Christ*

Ce deuxième motif est très certainement celui qui est le plus intégrateur au niveau de la temporalité, tant la figure du Christ est importante pour l'identité chrétienne et l'ensemble de l'expérience croyante. Nous estimons néanmoins qu'il est plus particulièrement orienté vers l'avenir, puisque l'horizon vers lequel il pointe représente l'accomplissement en plénitude de tout ce qui demeure pour l'instant au stade de prémices ou de symbole. Christ est d'abord une figure essentielle pour éclairer l'origine de l'identité chrétienne, puisque c'est au travers de l'événement de sa mort et de sa résurrection que la Révélation de Dieu fut communiquée. La portée du geste accompli dépasse ainsi largement l'événement en lui-même, ayant des retombées sotériologiques qui viennent bouleverser les coordonnées de la condition humaine. C'est donc d'abord à la lumière de cet événement que se comprend l'identité chrétienne, ce qui explique pourquoi le geste baptismal est interprété en Rm 6-8 en termes de mort et de résurrection.

Le rite de conversion est ainsi présenté comme participation au destin de Christ, dans sa mort et dans sa levée (6,3-5), ces images trouvant leur application tant dans le présent, que

dans le futur de l'existence chrétienne. Le chrétien devient donc un être marqué par la *mort*. Mort dans son aspect charnel (6,6 ; 7,2-3), mort au péché (6,10) et mort à la Loi (7,4), comme nous l'avons dit, c'est-à-dire à toutes ses influences antérieures qui constituaient elles-mêmes des occasions de mort au niveau sotériologique. Mais il est aussi marqué par la *vie* : vie nouvelle pour Dieu et la justice (6,4.11ss), ainsi qu'une vie éternelle (6,22-23 ; 8,10ss). Notons bien que cette vie est systématiquement associée à Christ, la vie actuelle étant qualifiée de *vie en Christ* et la vie future de *vie en Christ* ou *avec Christ*. Celui-ci semble donc concentrer sur sa personne les nouvelles coordonnées de l'existence croyante, ce qu'exprime 7,1-6 en présentant le transfert d'autorité qui prend place entre la chair et le ressuscité. Cette nouvelle « union » du croyant annule et remplace donc les dispositions légales qui s'exerçaient sur lui.

Ce qui est particulièrement frappant, en ce qui concerne le motif de la participation au destin de Christ en Rm 6–8, c'est de voir à quel point la parité entre Christ et les croyants veut être respectée. Tout semble être ainsi mis en place pour appuyer la similarité de destinée que les croyants partagent avec le Sauveur. Nous avons déjà souligné la double thématique de la mort/résurrection qui permet d'éclairer la signification du baptême au niveau éthique et sotériologique, mais signalons encore l'insistance qui est placée sur la provenance du souffle qui habite les chrétiens. Il s'agit non seulement du « souffle de Dieu » (8,9.14), du « souffle de celui ayant réveillé Jésus d'entre les morts » (8,11), mais également du « souffle de Christ » (8,9), celui-là même « dans lequel nous crions : 'Abba, Père' » (8,15), à la suite du Nazaréen. Ce souffle témoigne par ailleurs que nous sommes « enfants de Dieu » (8,16), « fils de Dieu » (8,14) et « cohéritiers de Christ » (8,17). Cette assimilation intégrale au destin de Christ fait en quelque sorte des chrétiens des « autres Christ », au point qu'ils sont désignés comme ayant Christ en eux (8,10). Ceci les assure donc de la réalisation finale de leur salut, ce que confirme la révélation du dessein formé par Dieu à leur endroit et qui les a vus d'avance « conformes à l'image de son fils, pour que lui soit le premier-né parmi de nombreux frères » (8,29).

Ils partagent ainsi tous les aspects de la destinée de Christ : ils meurent avec lui, héritent avec lui, possèdent le même souffle que lui, sont relevés avec lui, sont « fils de Dieu » comme lui et glorifiés comme lui. Incontestablement, ils sont ses « frères » de destinée. Si

Christ est manifestement un personnage paradigmatique pour l'identité chrétienne, notons bien qu'en Rm 6-8, ce paradigme ne doit pas être compris au sens faible du terme, c'est-à-dire comme un *modèle*. Christ n'est en effet jamais présenté comme un modèle pour le chrétien, ni en termes de conduite, ni même en termes de sacrifice. *Aucune imitation, aucune exemplarité en Rm 6-8, seulement une similarité de destin.*

Signalons enfin que la thématique de la filiation, de l'adoption dans la famille de Dieu trouve son origine et sa fin dans celle de l'*amour* de Dieu et de Christ. Cet amour est le mieux dépeint en 8,31-39, où l'on observe sa grandeur et son infailibilité. Par amour pour l'humanité, Dieu a en effet sacrifié son propre fils (8,32) ; c'est par son initiative que ce fils fut envoyé dans la chair, afin de condamner le péché et de créer les conditions d'une libération pour les croyants, même si cela signifiait la mort du fils (8,3-4). Christ lui-même, qui est passé par la mort, vient au secours des croyants par son souffle (8,9) ; il se tient prêt à témoigner pour eux et à rendre un jugement positif en leur faveur (8,34). Les chrétiens bénéficient donc de la considération, de l'amour et de la protection de Christ et de Dieu en toutes choses, ce qui renforce leur foi et fortifie leur espérance, au point que rien ne puisse les faire douter de leur victoire finale sur les forces de mort.

Pour résumer ce motif de la participation au destin de Christ en Rm 6-8, disons que l'identité chrétienne est indissociable d'une *participation symbolique au destin de Christ* à travers le baptême, ce qui fait des croyants des *morts*, vis-à-vis de leur existence passée, mais aussi des *vivants* en ce qui concerne Dieu et la justice. Leur existence est maintenant *sous le signe de Christ*, en lieu et place de la chair et leur conduite est déterminée par le *souffle* de Christ dont ils possèdent les prémices. La présence du souffle est d'ailleurs ce qui les assure de *partager en tous points le destin du Sauveur* : filiation, héritage, vivification, glorification, jusqu'à devenir littéralement les *frères de Christ*. Tout ce processus, venant accomplir ce qui était jusque-là symbolique témoigne de l'*amour* que Dieu et Christ portent aux croyants, eux qui n'ont reculé devant aucun sacrifice pour sauver ces derniers du drame d'une existence sous le péché et la condamnation.

5.2.2.3 L'interpellation éthique

Le motif de l'interpellation éthique est fondamentalement centré sur le présent, bien qu'il soit en relation directe avec certains choix qui ont été faits par le passé et qu'il demeure en dialogue avec le devenir sotériologique des croyants. L'importance de ce motif devient évidente lorsqu'on remarque la quantité d'images fortes et de figures *pathétiques* qui ponctuent le discours. Ce dernier semble ainsi provoquer le lecteur de multiples façons, afin d'attirer son attention, susciter son questionnement et le faire réagir de façon radicale. Le lecteur chrétien fait donc l'objet d'une interpellation violente, qui vient le chercher au cœur de son identité, pour l'amener à une réforme radicale de son comportement.

À l'origine d'une telle « manipulation » discursive se trouve le problème que pose le recours à l'idée de participation au destin de Christ, notamment lorsque celle-ci se traduit par une description de la condition chrétienne en termes de mort. Le caractère hautement symbolique de cette mort, qui n'a rien à voir avec la mort réelle de Christ, crée ainsi un décalage entre la situation des croyants et celle de Christ, au sein même du rapprochement qui est observé. Dans ces conditions, les morts au péché, à la chair et à la Loi n'ont pas de caractère définitif, mais sont plutôt des conséquences de la conversion dont la pérennité dépend de la détermination du croyant à en perpétuer la réalité au niveau de son existence. C'est pourquoi l'identité chrétienne prend parfois un caractère *subjectif*, lorsque nous lisons que les croyants doivent se « considérer » morts au péché et vivants pour Dieu (6,11). Sa traduction au plan éthique révèle aussi un aspect *volontaire* quand nous rencontrons des expressions telles que « présentez-vous vous-mêmes pour Dieu » (6,13), « à présent présentez vos membres esclaves à la justice » (6,19) ou « si vous vivez selon la chair, vous êtes sur le point de mourir, mais si par le souffle vous tuez les pratiques du corps, vous vivrez » (8,13).

De façon plus générale, ce caractère tout subjectif de l'identité et du comportement chrétiens explique la raison même de l'argumentation qui est développée en Rm 6–8, puisque si toutes ces coordonnées étaient acquises aux chrétiens, des questions telles que « Demeurerons-nous dans le péché, afin que la grâce abonde ? » (6,1) ou « Pécherions-nous parce que nous ne sommes pas sous la Loi mais sous la Grâce ? » (6,15) n'auraient aucun

sens. L'appel à une réforme stricte du comportement passe alors par une radicalisation du langage, qui n'hésite pas à emprunter à l'imagerie de l'esclavage pour décrire la nouvelle existence des convertis (6,16-22 ; 7,6). Ces derniers doivent persévérer dans leur service de la justice et de Dieu, sans quoi ils courent le risque de voir compromis le dénouement final de leur destinée. La vie humaine semble en effet toujours devoir être soumise à une forme d'esclavage et si elle n'est pas placée sous l'autorité de la justice, de Dieu et de Christ, le nouveau *kurios*, c'est qu'elle a réinvesti ses anciennes coordonnées : l'asservissement à la chair et au péché.

Or, ces deux autorités opposées provoquent deux destinées opposées : la vie éternelle pour le service de la justice (6,22s), la mort pour le service du péché (6,20-23 ; 7,5). La possibilité de rechute dans la condition antérieure demeure bien réelle, même en Rm 8 où les figures du péché et de la justice ont cédé la place à une opposition entre la chair et le souffle. Ces deux puissances représentent alors deux attitudes éthiques qui demeurent ouvertes pour les croyants : bien que la conduite du souffle soit la seule voie authentique pour un comportement chrétien, la chair possède toujours une puissance d'attraction dans laquelle ils risquent de se retrouver prisonniers. Une vigilance est donc exigée des croyants, afin de ne pas (re)tomber sous la chair, le péché, la condamnation et la mort. La perspective de la vivification eschatologique instaure ainsi une dynamique dialogique avec la condition présente puisque, d'une part, le comportement actuel a des répercussions directes sur la destinée des croyants et que, d'autre part, cette perspective future influence la situation actuelle, les incitant à respecter les coordonnées éthiques de la vie chrétienne.

De la même façon, le rappel de la condition antérieure fonctionne comme le miroir négatif de la condition actuelle, évoquant le drame de l'existence sous la chair et le péché, ce que signalent les thématiques de l'esclavage et de l'incarcération. Cette évocation et son caractère pathétique ne sont nulle part plus nets qu'en 7,7-25, mais les conséquences au niveau éthique d'une telle comparaison sont mieux mises en valeur en 6,15-23 et 7,1-6, où le comportement actuel est présenté comme la conséquence directe et logique de la conversion. Ainsi, non seulement l'impact sotériologique de la conversion permettait de fournir aux croyants une possibilité d'émancipation par rapport aux forces de mort (7,4s), mais le respect des nouvelles coordonnées de la vie *en Christ* n'est rien d'autre que le

respect d'une décision existentielle, qui consistait en une réorientation radicale de leur être croyant. Considérant la *décision* qui commanda cette réorientation, à la suite de leur rencontre avec le *typos didaches*, la transformation de leur agir au bénéfice de la justice apparaît comme la conséquence logique et *cohérente* de leur choix de vie.

Pour résumer le motif de l'interpellation éthique, disons que les croyants se trouvent dans une situation problématique, puisque leur existence est placée sous le signe d'une participation *symbolique* au destin de Christ. Ainsi, la puissance évocatrice du parallèle qui est dressé entre eux et le Sauveur ne doit pas leur faire oublier que leur avenir sotériologique demeure dépendant de leur *détermination à perpétuer la décision de foi* qu'ils ont prise pour Dieu et pour Christ, notamment en actualisant sans relâche cette décision au niveau éthique. L'identité chrétienne est donc *fidélité* à une décision de foi qui est aussi *orientation de vie* et qui doit être défendue contre les agressions des forces de mort. La conduite des croyants doit ainsi toujours demeurer sous les auspices du *souffle*, sachant que la chair demeure un pouvoir actif qui peut à tout moment les faire basculer dans le drame de la condition charnelle et pécheresse, vouée à la mort.

5.2.2.4 *La problématique du corps*

La problématique du corps est un quatrième motif très largement centré sur la condition chrétienne présente. Il nous apparaît fondamental pour la compréhension de Rm 6–8, car il constitue une des lignes directrices majeures de l'argumentation. Il est aussi étroitement lié aux autres motifs, auxquels il apporte un élément complémentaire et intégrateur en termes d'appréciation globale de l'identité chrétienne. Nous avons ainsi vu que le motif de la libération n'atteint sa plénitude qu'au moment de la glorification. De même, le motif de la participation conserve un aspect symbolique et sa pleine réalisation doit attendre la filiation eschatologique. Enfin, le motif de l'interpellation éthique découle directement du caractère symbolique de la participation, puisque contrairement à Christ, les croyants n'avaient pas subi de mort réelle. Le motif de la problématique du corps – ou peut-être devrions-nous dire du *corps problématique* – vient alors couronner les trois autres en offrant le dénominateur commun aux trois, à savoir une clarification quant au caractère *transitoire et inaccompli* de la condition chrétienne.

Le corps représente ainsi une problématique qui n'est pas encore réglée, au sein des coordonnées existentielles du chrétien. Le corps est ce dernier élément qui maintient les croyants dans un état de tension constante, puisque s'ils ont abandonné certains aspects de leur ancienne existence, s'ils ont été libérés de leur asservissement passé, s'ils possèdent déjà les prémices du souffle, il n'en est pas moins qu'ils conservent certaines coordonnées terrestres et corporelles qui les expose toujours au règne de la chair, à la convoitise du péché et à la condamnation de la Loi⁵¹⁷.

On se souviendra en effet que plus souvent que d'ordinaire, le corps ou tout autre désignation de la condition humaine considérée du point de vue de sa corporalité est associé, en Rm 6-8, à la mort, au péché et à la chair. Mentionnons ainsi le « corps de péché » (6,6), les « convoitises » du « corps mortel » (6,12 ; 8,11), le « corps de mort » (7,24) et le corps qui « est mort à cause du péché » (8,10). De même, les membres sont tantôt des « armes d'injustice pour le péché » (6,13), tantôt le lieu d'action du péché (7,5.23) et ils sont tantôt présentés comme « esclaves à l'impureté et à l'iniquité » (6,19). Il faut également tuer « les pratiques du corps » (8,13), si l'on veut hériter de la vie avec Christ. Et que dire de tout ce qui se passe « en moi » en 7,7-25, sous le règne de la chair ?

À l'inverse, cette corporalité est aussi impliquée au cœur de l'interpellation éthique, puisque les mêmes termes peuvent acquérir une finalité positive, comme le prouvent les éléments suivants : « [présentez] vos membres [comme] armes de justice pour Dieu » (6,13) et « présentez vos membres esclaves à la justice » (6,19), auxquels nous pouvons ajouter, dans une certaine limite, la thématique de l'habitation des croyants par Christ et le souffle, qui vient remplacer l'habitation du péché (8,9-11). La libération qui a été opérée au travers de la conversion fournit donc la possibilité au croyant de choisir l'orientation de son

⁵¹⁷ Nous avons déjà souligné la traduction problématique du mot $\sigma\omega\mu\alpha$, qui ne signifie pas nécessairement le corps en tant qu'enveloppe matérielle. Il peut aussi désigner l'aspect relationnel du corps, la personne en tant que située dans un certain environnement : « It denotes the person embodied in a particular environment. It is the means by which the person relates to that environment, and vice versa », Dunn, *The Theology of Paul*, p. 56. Ceci ne remet pas en question notre lecture, qui s'accorde parfaitement avec cette idée de présence corporelle dans un certain environnement. Notre usage du terme « corporalité » va dans le même sens, en tant que désignation des coordonnées existentielles du croyant, ce qui fait écho aux traductions « corporeality » et « corporateness » suggérées par Dunn. Signalons pourtant qu'il ne faudrait pas se risquer à trop diminuer la portée matérielle du mot $\sigma\omega\mu\alpha$, car cet aspect nous semble fondamental pour la compréhension de l'argumentation en Rm 6-8 : d'autres d'expressions anthropologiques marquent en effet le discours, confirmant la centralité de l'idée de matérialité.

existence, possibilité qu'il n'aurait pas sous les régimes de la chair et du péché. Ce choix est d'ailleurs nécessaire, comme nous l'avons vu, puisque la libération n'est pas accomplie en plénitude et que la condition chrétienne demeure en tension : même si le souffle assure aux chrétiens la possibilité d'orienter leur existence sous le signe de Christ et de la justice, *il n'offre aucune garantie absolue en ce qui concerne la vie future*. La possession du souffle ne constitue pas non plus l'assurance d'une bonne conduite et le croyant peut à tout moment être attiré vers la chair et le péché. Les conséquences d'une telle chute nous apparaîtraient signifier la perte du souffle, mais cette éventualité ne faisant pas partie des considérations abordées par le texte, nous devons nous limiter à ne formuler qu'une conjecture, sur la base du fait que la voie de la chair mène à la mort, tandis que la vivification eschatologique découle de la présence du souffle.

Tant que le croyant appartient à la sphère terrestre, il est donc marqué par la vulnérabilité que lui impose son corps. C'est là une des problématiques importantes que Rm 6-8 tente de résoudre face à la question du péché dans la vie chrétienne (6,1). Cette question, nous l'avons dit, a été partiellement réglée en interprétant la conversion chrétienne en termes de mort aux forces asservissantes du passé, mais il reste un élément irréductible qui est le corps et ce corps peut sans cesse provoquer la chute du croyant, à cause de la base qu'il offre à la chair, même si le souffle permet normalement au croyant d'actualiser dans sa vie la mort symbolique qu'il a subie avec Christ. Le souhait de ne plus jamais être esclave du péché est exprimé dès 6,6 et l'on sent rapidement, mais discrètement, le rôle que joue le corps dans cette problématique. La question du devenir du corps n'est pourtant pas posée clairement avant 7,24, où le sujet s'écrie : « Qui me délivrera de ce corps de mort ? » La réponse à cette détresse est avancée en 8,10ss, où la mort du corps est annoncée en même temps qu'une vivification de l'être humain, puis confirmée en 8,23, où la filiation est exprimée en termes de rachat du corps.

Pour résumer le motif de la problématique du corps, disons que la perspective qui est offerte par le texte en ce qui concerne la libération définitive des influences néfastes de la chair et du péché se situe autour de la « mort » *du corps*, dont l'existence constituera toujours une occasion pour le péché et la chair de reprendre le contrôle de l'humain. L'identité chrétienne est donc une identité en *tension*, en *transition*, le croyant étant partagé

entre l'attente de la filiation eschatologique, dont il possède les prémices par la présence du souffle, et sa condition matérielle qui l'expose encore aux assauts de la chair. Jusqu'à ce que cette condition transitoire ne passe, il doit donc prendre garde à *ne pas laisser sa condition corporelle et matérielle se transformer en condition charnelle*, mais toujours cheminer sous la conduite du souffle, qui est synonyme de glorification et de vie éternelle.

Les quatre axes détaillés ci-dessus permettent de dresser un portrait relativement fidèle de l'identité chrétienne, telle qu'accessible dans notre corpus. Nous voyons d'ailleurs à quel point ces axes sont étroitement liés les uns aux autres, chacun présentant un aspect de l'être chrétien qui est indissociable du tableau général. Or, il est frappant de voir à quel point ces aspects évoquent les vertus théologiques identifiées par la Tradition : l'amour, la foi et l'espérance. Celles-ci trouvent en effet un écho fort intéressant dans certains termes qui sont ressortis de notre analyse : l'amour, la fidélité, la tension. Notre découpage des aspects identitaires comporte toutefois un élément supplémentaire, la libération, qui n'a pas été mis en valeur avec la même force par la Tradition. Cet écart pourrait constituer une question intéressante pour une étude ultérieure, surtout lorsque l'on considère l'étroite relation qui existe en Rm 6–8 entre ces quatre éléments. L'exploration de la libération, en tant que vertu ou valeur fondamentale chrétienne pourrait ainsi renouveler notre compréhension de l'identité chrétienne, à la lumière des écrits pauliniens⁵¹⁸.

5.2.3 Refiguration et nouvelle configuration

Au terme de notre étude, nous voyons que l'identité chrétienne dont témoigne Rm 6–8 et son caractère narratif ont été clarifiés, notamment grâce à la référence théorique que nous a

⁵¹⁸ On pourra voir à ce sujet le traitement de A. Naud, *La recherche des valeurs chrétiennes. Jalons pour une éducation* (HP 31), Montréal, Fides, 1985, qui présente la liberté comme une valeur fondamentale du christianisme. Sur le plan exégétique, les travaux de J.-M. Cambier, notamment « La liberté chrétienne selon saint Paul », dans F.L. Cross, dir., *Studia Evangelica II*, (TU 87), Berlin, Akademie Verlag, 1964, p. 315-353 et *La liberté chrétienne, une morale d'adulte. Visage d'un christianisme vivant*, Leuven, Peeters, 1980 nous semblent très significatifs et porteurs d'intuitions majeures, que nous avons nous-aussi mises en évidence dans *La liberté que nous avons en Christ. Eleutheria dans les épîtres pauliniennes authentiques et comparaison avec son usage dans la philosophie hellénistique*, mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 2001. En théologie morale, le classique de B. Häring, *La loi du Christ. Théologie morale à l'intention des prêtres et des laïcs*, Tournai, Desclée, 1955-1959 (1954), donnait déjà une place importante à la liberté dans la morale chrétienne. On notera d'ailleurs le rôle prioritaire que cet auteur accorde au donné biblique dans son traité. Plusieurs ouvrages de théologie morale intègrent aujourd'hui largement cette thématique, mais pas au point de la présenter au rang des vertus théologiques.

fournie le concept d'identité narrative de Ricoeur. Nous avons ainsi perçu que les éléments narratifs présents dans ce corpus suggéraient l'existence d'un récit antérieur au texte et sur lequel ce dernier fondait son argumentation. L'existence de ce récit nous est apparue plausible de par la concordance qui semblait émerger au milieu de ces divers éléments qui semblaient tout d'abord éclatés. Leur convergence au niveau de l'action, la perception d'une origine et d'un but, la présence d'une conclusion, etc., tout ceci nous a donc porté à conclure que nous avons bien affaire à un « récit chrétien », précédant le texte étudié.

Nos résultats rejoignent donc ce que nous avons annoncé au début de notre recherche, en ce qui concerne la position antérieure au texte de *mimesis* II, ce qui suggère que le texte lui-même possède un rôle refiguratif correspondant au moment *mimesis* III de la théorie de la lecture ricoeurienne. Plus précisément, nous avançons l'hypothèse selon laquelle le texte constituait une tentative de *refiguration médiatisée* du récit chrétien. Cette hypothèse nous semble elle aussi confortée par nos résultats, dans la limite où 1) il est manifeste que le texte réorganise les divers éléments du récit initial pour produire un nouveau discours, 2) ce discours établit un dialogue entre le monde du pré-texte et le monde des lecteurs, 3) de nombreux indices nous permettent de reconnaître à ce discours une fonction rhétorique de persuasion.

Attardons-nous un instant sur les points 2) et 3). Tout d'abord, comme nous l'avons déjà signalé, une certaine interaction est instaurée entre le texte et les lecteurs autour d'un savoir commun, ce qui place les lecteurs en position dialogique avec le reste du discours. C'est par exemple le cas en 6,16, où un exemple tiré d'un usage connu est utilisé pour dresser un parallèle avec la situation des croyants. Ce savoir constitue alors une base herméneutique pour aborder le reste du développement, qui se fonde sur des éléments narratifs, et en dégager un enseignement éthique. Mais, de plus, il arrive que soient passées des références à l'expérience présente des lecteurs, comme c'est le cas en 8,18 : « Car je considère que les souffrances du temps présent ne sont pas dignes devant la gloire qui est sur le point de nous être dévoilée ». Cette référence aux souffrances vécues place également les lecteurs dans une position herméneutique, par rapport à l'annonce qui est faite de la gloire à venir et du rôle que possède le souffle dans ce dévoilement, souffle qui habite déjà en eux. Il y a donc bien une confrontation, qui est de l'ordre de l'interprétation, entre le monde du lecteur et le

monde de ce récit pré-textuel, confrontation qui est caractéristique de *mimesis* III et qui est médiatisée par le discours.

En ce qui concerne le point 3), nous avons perçu de nombreux indices de manipulation « oratoire » au fil de notre exégèse, qu'il est maintenant bon de rappeler brièvement. Le jeu des pronoms a ainsi été fréquemment signalé comme moyen de rapprochement (« nous ») ou d'exclusion (« vous ») entre l'énonciateur du discours et ses énonciataires. Ceci pouvait créer au niveau du *pathos*, soit un sentiment de proximité, favorable à l'acceptation de la thèse énoncée, soit un effet de stigmatisation, suscitant une réévaluation personnelle, soit un effet de singularisation, entraînant une valorisation des énonciataires. Nous avons également vu que le discours alternait entre des affirmations à première vue confiantes et des exhortations relativisant la validité de ces affirmations. Par exemple, on se souvient de 6,14 : « le péché ne vous dominera pas, car vous n'êtes pas sous la Loi, mais sous la grâce », immédiatement reformulé de façon interrogative : « Pécherions-nous parce que nous ne sommes pas sous la Loi mais sous la Grâce ? » (6,15), avant de faire place à un développement visant à la réforme du comportement chrétien (6,16-23).

Ensuite, le discours a recours à plusieurs images fortes qui agissent aussi au niveau émotif et dont une bonne partie sert à provoquer, comme nous venons de le voir, une conversion des lecteurs au niveau comportemental (section 5.2.2.3). Le couple vie/mort est également utilisé de façon persuasive, afin d'avertir les chrétiens des conséquences eschatologiques qui sont associées à leur comportement actuel. Enfin, nous savons que plusieurs interprétations sont proposées en Rm 6–8, qui n'appartiennent pas au récit antérieur, ni ne proviennent du monde des lecteurs. C'est, par exemple, l'interprétation du baptême comme participation à la mort de Christ (6,3ss), mais aussi la compréhension de la vie chrétienne comme esclavage pour la justice (6,19), ou encore la description de la personne humaine au moyen d'une analogie nuptiale (7,2-3). À cela nous pouvons ajouter l'apparition explicite de l'énonciateur en quelques occasions, comme en 6,19 (« Humainement je dis cela »), 7,4 (« mes frères »), 8,18 (« je considère »), ou encore 8,38 (« je suis convaincu »).

Tout ceci exprime le fait que le récit antérieur n'est pas simplement restitué, ni réorganisé, mais qu'il est modifié, *amplifié* ou « augmenté⁵¹⁹ » de nouvelles significations, à travers sa confrontation au monde présupposé dans ce texte, c'est-à-dire le monde de l'énonciateur et de ses énonciataires. *Romains 6–8* présente donc une *refiguration* du récit antérieur, une refiguration qui est *médiatisée*, puisqu'elle n'est pas propre au lecteur, étant plutôt déjà-là au sein du discours au moment de la lecture. Cette refiguration veut exprimer la réalité de l'être chrétien à partir de la connaissance d'un récit antérieur porteur d'une identité chrétienne et de son contexte d'énonciation. *En confrontant le monde de ce récit avec le monde des instances énonciatives, Rm 6–8 accomplit une refiguration du « récit chrétien » pour proposer une nouvelle compréhension de l'identité chrétienne qui réponde de façon appropriée à la proposition identitaire exposée dans le récit antérieur.*

La reconnaissance du caractère refiguratif de Rm 6–8 va nous être précieuse pour clarifier un point qui est demeuré litigieux depuis le début de notre étude, à cause de la dimension discursive du texte étudié. Nous faisons référence à la question d'un récit *dans* le texte, dont la réponse est obscurcie par la médiation qu'opère le texte lui-même entre notre outillage méthodologique et le donné recherché. Tout ce que nous étudions, tout ce qui nous est accessible, en effet, *appartient nécessairement au texte*. Comme nous l'avons mentionné récemment, il devient donc complexe de faire la distinction entre ce qui serait un récit *dans* le texte et ce qui témoignerait d'un récit *derrière* le texte. *Reconnaître que notre texte opère une refiguration d'un récit antérieur nous permet donc de placer avec confiance Rm 6–8 du côté de mimesis III, plutôt que du côté de mimesis II.*

Nous pourrions toutefois être tentés – nous ou d'autres chercheurs – de pousser la logique un peu plus loin et de retourner ces conclusions en exploitant jusqu'au bout la théorie de l'identité narrative. Nous avons dit, en effet, que le propre de cette identité était de se construire sur le mode *narratif* et c'est justement cet aspect narratif de l'identité chrétienne, exprimée en Rm 6–8, qui nous a permis de postuler l'existence d'un récit antérieur. Or, qui dit *narratif* dit configuration : « je me reçois moi-même à travers le récit de ce qui m'arrive et dans le même temps cet acte de lecture est un acte de configuration, de mise en

⁵¹⁹ Ricoeur, *Temps et récit I*, p. 151-152.

intrigue⁵²⁰. » L'identité narrative est avant tout un acte de récit et chaque refiguration donne naissance à une nouvelle configuration identitaire, selon un principe d'évolution constante : « l'*identité narrative* d'un individu ou d'un peuple [est] issue de la rectification sans fin d'un récit antérieur par un récit ultérieur, et de la chaîne de refigurations qui en résulte⁵²¹. »

La question se pose alors : si l'identité exprimée en Rm 6–8 est effectivement narrative, ne devrions-nous pas avoir un récit qui la soutient au sein du texte? C'est là que nous devons reconnaître la *limite de notre théorie*, face à un texte qui n'est pas seulement constitué d'un ou de plusieurs récits, mais qui est agencé en discours. Nous n'avons donc pas affaire ici à un récit identitaire construit, mais à un récit *brisé*, un récit *morcelé*, dont les divers éléments sont placés au service du discours. N'oublions pas, de plus, que *nous n'avons pas ici le tout de l'identité chrétienne* : les éléments observés ont été convoqués pour répondre à certaines questions éthiques et le corpus ne nous permet donc, ni de juger de l'étendue du récit antérieur, ni d'apprécier une identité chrétienne dans sa totalité. Nous devons ainsi nous en tenir à ce qui est accessible, à savoir des éléments narratifs qui témoignent à la fois de l'existence d'un récit antérieur et d'une refiguration de ce récit, dans sa confrontation avec le monde des instances énonciatives, en une nouvelle identité narrative.

Conclusion

Ce dernier moment sera moins l'occasion de reprendre de façon synthétique nos acquis, puisque cette opération a déjà été accomplie au sein de ce chapitre, que l'occasion de nous tourner vers les retombées et les ouvertures que pourraient susciter nos résultats pour la recherche à venir, ainsi que pour la théologie morale. Nous avons tout d'abord constaté les effets positifs produits par l'application d'une critique structurelle sur un corpus paulinien, ce qui vient appuyer certaines tentatives similaires qui ont elles aussi fourni des résultats concluants dans la recherche qui nous a précédé. Rappelons tout spécialement l'intérêt herméneutique de la critique structurelle qui, par sa capacité à dégager les jeux d'inclusion, de mutation, de répétition et les différents niveaux structurels, constitue un cadre

⁵²⁰ Thomasset, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale*, p. 151.

⁵²¹ Ricoeur, *Temps et récit III*, p. 446.

particulièrement solide pour guider l'interprétation. Un tel constat devrait ainsi encourager l'avenir de la recherche à recourir plus souvent à cet outillage heuristique qui offre une assise méthodologique plus rigoureuse que de nombreux moyens déployés en exégèse.

En ce qui concerne l'impact de nos acquis au plan herméneutique, il convient à ce stade de rappeler la double question qui avait lancé notre recherche :

- 1) *en quoi la théorie de la narrativité permet-elle de comprendre d'une façon renouvelée le témoin biblique ?*
- 2) *comment le témoin biblique peut-il confirmer ou infirmer la théorie narrative de Ricoeur en ce qui concerne le caractère narratif de l'identité ?*

Commençons par la deuxième question. Nous avons vu que Rm 6–8 illustre parfaitement la théorie ricoeurienne de l'identité narrative, dans la limite où l'identité chrétienne ne saurait se comprendre, sinon en relation avec le rappel d'événements passés et l'annonce d'événements futurs articulés de façon configurative, ainsi que le ferait un récit. La théorie de Ricoeur ne semble donc pas seulement applicable à un certain type de récits, situés dans des coordonnées géographiques ou historiques précises. Elle pourrait témoigner au contraire d'une certaine tendance *transhistorique* ou *transculturelle* à articuler l'identité personnelle ou communautaire sous un mode narratif. Le fait même que ce caractère narratif de l'identité nous soit apparu relativement clairement, même dans le cadre d'un discours, nous semble remarquable. Ce besoin de *raconter* l'identité chrétienne est ainsi tout à fait saisissant : ce sont en effet des questions éthiques qui provoquent le déploiement identitaire de Rm 6–8 et malgré les contingences qui sont imposées par le cadre discursif et rhétorique du texte, *cette identité ne semble pouvoir se dire qu'à travers un discours narrativisé.*

La première question évoque notre compréhension du témoin biblique à la lumière de la théorie de la narrativité. De ce point de vue, nous avons constaté que le texte de Rm 6–8 témoignait d'une tentative de *refiguration de l'identité chrétienne*, qui naissait de la rencontre entre le monde du récit pré-textuel et le monde des instances énonciatives. Ceci permet donc de clarifier certaines questions qui concernent le *lieu du récit* par rapport au

texte et qui nous ont accompagnées tout au long de cette étude. Nous comprenons ainsi que le « récit chrétien » se situe en amont du texte, tandis que les éléments de narrativité qui nous sont accessibles, même s'ils témoignent de l'existence et de la cohérence de ce récit, appartiennent à l'étape de la refiguration et de la confrontation du monde du récit avec le monde du texte biblique.

Ces observations nous semblent avoir des conséquences importantes dans le champ de l'exégèse, surtout paulinienne. Des conséquences qui permettent non seulement d'ouvrir ou de préciser certaines avenues de recherche, mais aussi dissuadent nettement d'emprunter d'autres avenues. La possibilité est en effet toujours ouverte, à la suite du courant suscité par Hays, de partir à la recherche du récit initial. Une telle voie nous semble encore devoir être proscrite, car nous constatons bien que les éléments narratifs que nous avons repérés ne nous permettent pas de déployer un tableau complet et fiable de ce récit. De plus, *la présence d'éléments discursifs de type persuasif nous empêche d'isoler avec précision le donné pré-textuel, tant ce dernier est intimement lié aux éléments issus du monde des instances énonciatives, au point de ne pouvoir le distinguer. La refiguration à laquelle nous assistons au sein du texte nous interdit ainsi de prétendre à une restitution du récit dans sa phase configurative.*

L'étude des éléments narratifs en eux-mêmes nous apparaît toutefois être une voie praticable, au prix de certaines précautions. Le texte ne présentant pas de configuration narrative en tant que telle, il serait vain de prétendre l'étudier de la même façon qu'un récit. Néanmoins, le recours à certains outils narratologiques, par exemple, en partenariat avec d'autres moyens d'analyse capables de baliser le discours, pourrait permettre d'approfondir notre compréhension de ces éléments, qu'il s'agisse, par exemple, de leur articulation temporelle, du recours à certains micro-récits ou de leur rôle au sein du processus refiguratif.

Finalement, pour en revenir à notre motivation initiale, nous estimons que cette étude présente plusieurs intérêts dans le contexte d'un dialogue entre exégèse et morale. Au niveau des résultats, tout d'abord, toutes les observations qui ont été faites autour de la question de l'identité chrétienne sont susceptibles d'être prises en compte par la recherche

morale. Signalons deux aspects qui nous semblent plus particulièrement significatifs : 1) la problématique du corps, qui mériterait une certaine réévaluation à la lumière des résultats produits et des questions portées par l'éthique contemporaine ; 2) la centralité du thème de la liberté, dont l'étude trouverait aujourd'hui parfaitement sa place dans le cadre d'une éthique des vertus. Ce dernier point révèle clairement un deuxième type d'intérêt, qui est d'ordre herméneutique. Notre étude a en effet l'avantage de réaffirmer le caractère narratif de l'identité chrétienne. L'importance du récit et de l'expérience croyante pour la transmission du donné de la foi, ainsi que pour la construction de la communauté chrétienne, est ici mise en valeur, ce qui rejoint notamment les travaux de Hauerwas⁵²². Elle peut ainsi aisément entrer en dialogue avec tout un courant moral qui se fonde sur la philosophie morale de McIntyre et propose un retour à une éthique des vertus, sur le modèle aristotélicien.

En faisant ressortir la valeur éthique des récits, ce travail nous rapproche également de la position herméneutique des moralistes, sur le modèle des remarques de Gustafson que nous avons citées en introduction. Rechercher « une » éthique biblique semble ainsi secondaire, à la lumière de nos conclusions, par rapport à l'exploitation du *pouvoir refiguratif* que possède le texte. Ceci intervient à deux niveaux : tout d'abord, l'intérêt éthique du texte biblique se déplace d'un certain « sens » ou de certaines « règles » qu'il conviendrait d'exhumer par une recherche pointue, vers *les effets que produisent le texte sur le lecteur* en quête d'orientation éthique. Ensuite, de la même façon que le discours témoignait d'une refiguration du récit antérieur, en confrontant le monde de ce récit avec le monde des instances énonciatives, il est manifeste que la construction d'une identité chrétienne aujourd'hui passe par la confrontation du monde du texte biblique avec le monde des lecteurs. Voici donc qui rappelle éminemment les conclusions de Gustafson, selon lesquelles la Bible n'a, dans la réflexion éthique, qu'un rôle corroborant et éducatif⁵²³.

Mais l'intérêt de notre étude pourrait aller encore plus loin. L'usage de la théorie ricoeurienne, en effet, nous apparaît particulièrement féconde, car celle-ci est tout d'abord une théorie unifiée, contrairement à ce que nous trouvons chez Hays. Elle est aussi

⁵²² Voir notamment le classique *A Community of Character*.

⁵²³ Gustafson, « The Use of Scripture », p. 29.

largement reconnue au sein de la recherche, n'étant pas limitée à une communauté interprétative particulière. Elle présente donc l'avantage de favoriser le dialogue entre exégètes de langues et d'origines diverses, mais elle est, de plus, bien connue des autres champs de la théologie, ce qui répond à notre désir d'interdisciplinarité. La narrativité étant une théorie qui a déjà attiré le regard de l'exégèse, de la morale et de la systématique, elle nous apparaît donc fournir un terrain propice en vue d'un partage des expertises : si l'on reconnaît que la transmission de la foi possède un caractère fondamentalement narratif, nous avons alors devant nous un donné qui intéresse tous les domaines de la théologie, depuis l'exégèse jusqu'à la liturgie. Ainsi, non seulement ce terrain commun signifie un plus grand échange de travaux entre les disciplines, mais il pourrait également signifier, au terme d'une collaboration féconde, une réévaluation en profondeur des épistémès individuelles, au profit d'une proposition épistémologique commune.

BIBLIOGRAPHIE

- AAGESON, J.W., « 'Control' in Pauline Language and Culture : A Study of Rom 6 », *NTS* 42 (1996), p. 75-89.
- AASGAARD, R., « 'Role Ethics' in Paul : The Significance of the Sibling Role for Paul's Ethical Thinking », *NTS* 48 (2002), p. 513-530.
- ACHTEMEIER, P.J., « *Omne verbum sonat* : The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity », *JBL* 109 (1990), p. 3-27.
- ALETTI, J.-N., « Rm 7,7-25 encore une fois: enjeux et propositions », *NTS* 48 (2002), p. 358-376.
- _____, *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains* (LD 173), Paris, Cerf, 1998.
- _____, « Romains 7,7-25. Rhetorical Criticism and its Usefulness », *SEA* 61 (1996), p. 77-95.
- _____, « The Rhetoric of Romans 5-8 », dans S.E. Porter et T.H. Olbricht, dir., *The Rhetorical Analysis of Scripture. Essays from the 1995 London Conference* (JSNTSS 146), Sheffield, SAP, 1997, p. 294-308.
- _____, « La *dispositio* rhétorique dans les épîtres pauliniennes », *NTS* 38 (1992), p. 385-401.
- _____, *Comment Dieu est-il juste ? Clés pour interpréter l'épître aux Romains* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1991.
- _____, « La présence d'un modèle rhétorique en Romains », *Bib* 71 (1990), p. 1-24.
- ALTER, R., *The Art of Biblical Narrative*, New York, Basic Books, 1981.
- AMADOR, J.D.H., « The Word Made Flesh : Epistemology, Ontology and Postmodern Rhetorics », dans S.E. Porter et T.H. Olbricht, dir., *The Rhetorical Analysis of Scripture. Essays from the 1995 London Conference* (JSNTSS 146), Sheffield, SAP, 1997, p. 53-65.
- ANDERSON, R.D., *Ancient Rhetorical Theory and Paul* (BET 18), éd. rév., Leuven, Peeters, 1999.
- AUBERT, J.-M., « La morale catholique est-elle évangélique ? », dans C. Yannaras, R. Mehl et J.-M. Aubert, dir., *La loi de la liberté. Évangile et morale*, Paris, Mame, 1972, p. 117-158.
- _____, « La spécificité de la morale chrétienne selon St Thomas », *Supplément Vie Spirituelle* 92 (1970), p. 55-73.
- AUNE, D.E., « Human Nature and Ethics in Hellenistic Philosophical Traditions and Paul: Some Issues and Problems », dans T. Engberg-Pedersen, dir., *Paul in His Hellenistic Context*, Minneapolis, Fortress, 1995, p. 291-312.

- BACHMANN, H. et W.A. SLABY, dir., *Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1980.
- BADIOU, A., *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (Les essais du Collège international de philosophie), Paris, PUF, 1997.
- BALTZ, H. et G. SCHNEIDER, dir., *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1990.
- BANKS, R., « The Arrival of Radical Freedom », *Paul's Idea of Community*, éd. rév., Peabody, Hendrickson, 1994, p. 15-25.
- BARTH, K., *L'épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1972 (éd. or. allemande 1919).
- BASLEZ, M.-F., *Saint Paul*, Paris, Fayard, 1999.
- BAUER, W., F.W. GINGRICH et W. DANKER, *A Greek Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 2^{ème} éd., Chicago/London, UCP, 1979.
- BEARE, F.W., « On the Interpretation of Romans 6,17 », *NTS* 5 (1959), p. 206-210.
- BEKER, J.C., « The Relationship between Sin and Death in Romans », dans D.R.T. Fortna et B.R. Gaventa, dir., *The Conversation Continues : Studies in Paul & John in Honor of J. Louis Martyn*, Nashville, Abingdon, 1990, p. 55-61.
- _____, « Paul's Theology : Consistent or Inconsistent ? », *NTS* 34 (1988), p. 364-377.
- _____, « Suffering and Triumph in Paul's Letter to the Romans », *HBT* 7 (1985), p. 105-119.
- _____, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia, Fortress, 1980.
- BENVENISTE, É., *Problèmes de linguistique générale* (Tel 47), Paris, Gallimard, 1974.
- BERTHOUSOZ, R., « Liberté grecque et théologie de la liberté selon St Paul », dans C. J. Pinto de Oliveira et al., *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté* (EEC 4), Paris, Cerf, 1978, p. 19-70.
- BETZ, H.D., « The Concept of 'Inner Human Being' (εσω ανθρωπος) in the Anthropology of Paul », *NTS* 46 (2000), 315-341.
- _____, « The Human Being in the Antagonisms of Life according to the Apostle Paul », *Journal of Religion* 80 (2000), p. 557-575.
- _____, « Transferring a Ritual : Paul's Interpretation of Baptism in Romans 6 », dans T. Engberg-Pedersen, dir., *Paul in His Hellenistic Context*, Minneapolis, Fortress, 1995, p. 84-118.
- _____, *Galatians* (Hermeneia), Philadelphia, Fortress, 1979.
- BEXELL, G., « Theological Interpretation of Biblical Texts on Moral Issues », *Studia Theologica* 51 (1997), p. 3-14.

- BLACK, M., « The Interpretation of Rom 8,28 », dans Collectif, *Neotestamentica et Patristica. Eine Freundesgabe, Herrn Professor Dr. O. Cullmann zu seinem 60 Geburtstag Überreicht*, (NovT suppl. 6), Leiden, Brill, 1962, p. 166-172.
- BLANCHARD, Y.-M., « La théorie des sens de l'Écriture », dans J.-L. Souletie et H.-J. Gagey, dir., *La Bible, parole adressée* (LD 183), Paris, Cerf, 2001, p. 119-138.
- BLASS, F. et DEBRUNNER, A., *A Greek Grammar of the New Testament and other Early Christian Literature*, 9e éd. traduite et révisée par R.W. Funk, Chicago/London, UCP, 1979.
- BLIGH, J., *Galatians in Greek : A Structural Analysis of St Paul's Epistle to the Galatians*, Detroit, University of Detroit Press, 1966.
- BOERS, H., « The Structure and Meaning of Romans 6,1-14 », *CBQ* 63 (2001), p. 664-682.
- BONZON, S., « Paul Ricoeur, *Temps et Récit* : une intrigue philosophique », *RTP* 119 (1987), p. 341-367.
- BORDEYNE, P., dir., *Bible et morale* (LDHS), Paris, Cerf, 2003.
- BORNKAMM, G., « Sin, Law and Death. An Exegetical Study of Romans 7 », *Early Christian Experience*, London, SCM, 1969, p. 87-104.
- _____, « Baptism and New Life in Paul (Romans 6) », *Early Christian Experience*, London, SCM, 1969, p. 71-86.
- BORSE, U., « Abbild der Lehre (Rm 6,17) », *BZ* 12 (1968), p. 95-103.
- BOUTTIER, M., « La vie du chrétien en tant que service de la justice pour la sainteté: Romains 6,15-23 », dans L. de Lorenzi, dir., *Battesimo e giustizia in Rom 6 e 8*, Rome, Abbaye St Paul, 1974, p. 127-154.
- BRANICK, V. P., « The Sinful Flesh of the Son of God (Rom 8,3): A Key Image of Pauline Theology », *CBQ* 47 (1985), p. 246-262.
- BREHIER, E., *Histoire de la philosophie I*, Paris, PUF, 1985 (1938).
- BRUCE, F.F., « The Curse of the Law », dans M.D. Hooker et S.G. Wilson, dir., *Paul and Paulinism. Essays in Honor of C.K. Barrett*, London, SPCK, 1982, p. 27-36.
- _____, *Paul: Apostle of the Heart Set Free*, Grand Rapids, Eerdmans, 1977.
- BULTMANN, R., « Une exégèse sans présuppositions est-elle possible ? », *Foi et compréhension, vol. 2*, Paris, Seuil, 1969, p. 167-175.
- _____, « Romans 7 and the Anthropology of Paul (1932) », *Existence and Faith*, London, Hodder & Stoughton, 1960, p. 147-157.
- _____, « On Behalf of Christian Freedom (1949) », *Existence and Faith*, London, Hodder & Stoughton, 1960, p. 241-247.

- BULTMANN, R., « Man between the Times according to the New Testament (1952) », *Existence and Faith*, London, Hodder & Stoughton, 1960, p. 248-266.
 _____, *The Theology of the New Testament*, vol. 1, London, SCM, 1965 (éd. or. allemande 1948).
 _____, « Glossen im Römerbrief », *TLZ* 72 (1947), p. 193-198.
- BURCHARD, C., « Römer 7,2-3 im Kontext », dans B. Kollman *et al.*, dir., *Antikes Judentum und Frühes Christentum : Festschrift für Hartmut Stegemann zum 65. Geburtstag*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1999, p. 443-456.
- BURDICK, D.W., « Οἶδα and Γινώσκω in the Pauline Epistles », dans R.N Longenecker et M.C. Tenney, dir., *New Dimensions in New Testament Studies*, Grand Rapids, Zondervan, 1974, p. 344-356.
- BURKITT, F.C., « On Romans 6,17-18 », *JTS* 30 (1929), p. 190.
- BURTON, K.A., « The Argumentative Coherency of Romans 7,1-6 », *SBL Seminar Papers* 39 (2000), p. 452-464.
- BUSCH, A., « The Figure of Eve in Rm 7,5-25 », *BI* 12 (2004), p. 1-36.
- BYRNE, B., « The Problem of Νόμος and the Relationship with Judaism in Romans », *CBQ* 62 (2000), p. 294-309.
 _____, *Romans* (SacPag 6), Collegeville, Liturgical Press, 1996.
 _____, « Living out the Righteousness of God : The Contribution of Rm 6,1-8,13 to an Understanding of Paul's Ethical Presuppositions », *CBQ* 43 (1981), p. 557-581.
 _____, 'Sons of God' - 'Seed of Abraham' (AnBib 83), Rome, Biblical Institute Press, 1979.
- CAHILL, L.S., « The Bible and Ethics : Hermeneutical Dilemmas », *Between the Sexes. Foundations for a Christian Ethics of Sexuality*, Philadelphia, Fortress, 1985, p. 15-44.
- CAIRD, G.B., « Paul and Women's Liberty », *BJRL* 54 (1972), p. 268-281.
- CAMBIER, J.-M., « La liberté du spirituel dans Rm 8,12-17 », dans M.D. Hooker et S.G. Wilson, dir., *Paul and Paulinism Essays in Honor of C.K. Barrett*, London, SPCK, 1982, p. 205-220.
 _____, « La liberté chrétienne est et personnelle et communautaire (Rm 14,1-15,13) », dans L. de Lorenzi, dir., *Freedom and Love. The Guide for Christian Life (1Co 8-10; Rm 14-15)* (Ben 6), Rome, Abbaye St Paul, 1981, p. 57-84.
 _____, *La liberté chrétienne, une morale d'adulte. Visage d'un christianisme vivant*, Leuven, Peeters, 1980.
 _____, « Paul de Tarse, un homme libre, nous interpelle aujourd'hui », dans G. Benelli et L. De Lorenzi, dir., *Paul de Tarse, apôtre de notre temps* (Ben), Rome, Abbaye St Paul, 1979, p. 751-794.

- CAMBIER, J.-M., « Le 'moi' dans Rm 7 », dans L. De Lorenzi, dir., *The Law of the Spirit in Rm 7 and 8*, Rome, Abbaye St Paul, 1976, p. 13-44.
- _____, « La liberté chrétienne selon saint Paul », dans F.L. Cross, dir., *Studia Evangelica II* (TU 87), Berlin, Akademie Verlag, 1964, p. 315-353.
- CARAGOUNIS, C.C., « ΟΨΩΝΙΟΝ : A Reconsideration of its Meaning », *NovT* 16 (1974), p. 35-57.
- CARLSON, R.P., « The Role of Baptism in Paul's Thought », *Int* 47 (1993), p. 255-265.
- CHEVALLIER, M.-A., *Esprit de Dieu, paroles d'hommes. Le rôle de l'Esprit dans les ministères de la parole selon l'apôtre Paul* (Bibliothèque théologique), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966.
- CHRISTOFFERSSON, O., *The Earnest Expectation of the Creature. The Flood-Tradition as Matrix of Romans 8,18-27* (Coniecta Biblica – New Testament Series 23), Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1990.
- CINNIRELLA, M., « Exploring Temporal Aspects of Social Identity : The Concept of Possible Social Identities », *European Journal of Social Psychology* 28 (1998), p. 227-248.
- CLASSEN, C.J., « St Paul's Epistles and Ancient Greek and Roman Rhetoric », dans S.E. Porter, et T.H. Olbricht, dir., *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference* (JSNTSS 90), Sheffield, SAP, 1993, p. 265-291.
- CLOUTIER, C-H., « Rm 8,31-39 : hymne ou plaidoyer ? Etude sur le genre littéraire du passage », *ScEs* 45 (1993), p. 325-341.
- COMPAGNON, A., *Le Démon de la théorie. Littérature et sens commun* (Points 454), Paris, Seuil, 1998.
- COUSAR, C.B., « Paul and the Death of Jesus », *Int* 52 (1998), p. 38-52.
- CRANFIELD, C.E.B. « Romans 6,1-14 Revisited », *ExpT* 106 (1994), p. 40-43.
- _____, *The Epistle to the Romans* (ICC), Edinburgh, Clark, 1975.
- _____, « Some Observations on Romans 8,19-21 », dans R. Banks, dir., *Reconciliation and Hope. New Testament Essays on Atonement and Eschatology Presented to L.L. Morris on His 60th Birthday*, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, p. 224-230.
- _____, « Romans 8,28 », *ScJTh* 19 (1966), p. 204-215.
- DAHL, N.A. , « The Atonement – An Adequate Reward for the Akedah ? (Rm 8,32) », dans E.E. Ellis et M. Wilcox, dir., *Neotestamentica et Semitica : Studies in Honour of Matthew Black*, Edinburgh, T&T Clark 1969, p. 15-29.
- DALY, R.J., « The Soteriological Significance of the Sacrifice of Isaac », *CBQ* 39 (1977), p. 45-74.

- DAVIES, D.M., « Free from the Law », *Int* 7 (1953), p. 156-162.
- DAVIES, W.D., *Paul and Rabbinic Judaism: Some Elements in Pauline Theology*, Philadelphia, Fortress, 1980 (4^e éd.).
- DÉAUT, R. le, « La présentation targumique du sacrifice d'Isaac et la sotériologie paulinienne », dans Collectif, *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961* (AnBib 17-18), Rome, Institut pontifical, 1963, p. 563-574.
- DEMING, W., « Paul, Gaius, and the 'Law of Persons' : The Conceptualization of Roman Law in the Early Classical Period », *Classical Quarterly* 51 (2001), p. 218-230.
- DENTON, R., « Αποκαρδοκία », *ZNW* 73 (1982), p. 138-140.
- DERRETT, J.D.M., « Romans 7,1-4: The Relationship with the Risen Christ », dans *Law in the New Testament*, London, Darton, 1970, p. 461-471.
- DIETRICH, S. De, « Captives into Children. The Biblical Doctrine of Freedom », *Int* 4 (1950), p. 387-398.
- DIJK, T.A. van, dir, *Handbook of Discourse Analysis, 4 vol.*, London, Academic Press, 1985.
- DI MARCO, A.-S., « Rhetoric and Hermeneutic—On a Rhetorical Pattern : Chiasmus and Circularity », dans S.E. Porter et T.H. Olbricht, dir., *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference* (JSNTSS 90), Sheffield, SAP, 1993, p. 479-491.
 _____, *Il chiasmo nella Bibbia* (Ricerche e proposte, 1), Turin, 1980.
- DODD, C.H., « Εννομος Χριστοῦ », *More New Testament Studies*, Manchester, University Press, 1968, p. 134-148.
 _____, *The Epistle to the Romans*, New York/London, Harper & Brothers, 1932.
- DOSSE, F., *Histoire du structuralisme. I. Le champ du signe* (Le livre de poche 4211), Paris, La découverte, 1992.
- DOUTRE, J., « Le 'moi' dominé par le péché et le 'nous' libéré par le Christ. Deux paradigmes simultanés pour penser le sujet en Rm 7,7-8,30 », dans A. Gignac et A. Fortin, dir., *Christ est mort pour nous. Études sémiotiques, féministes et sotériologiques en l'honneur d'Olivette Genest* (SB 14), Montréal, Médiaspaul, 2005, p. 157-177.
- DOWNING, F.G., « A Cynic Preparation for Paul's Gospel for Jew and Greek, Slave and Free, Male and Female », *NTS* 42 (1996), p. 454-462.
- DUERLINGER, J., « Ethics and the Divine Life in Plato's Philosophy », *JRE* 13 (1985), p.312-331.

- DUHAIME, J. et O. MAINVILLE, dir., *Entendre la voix du Dieu vivant. Interprétations et pratiques actuelles de la Bible*, Montréal, Médiaspaul, 1994.
- DUNN, J.D.G., « The Narrative Approach to Paul », dans B.W. Longenecker, dir., *Narrative Dynamics in Paul. A Critical Assessment*, Louisville, WJK, 2002, p. 217-230.
- _____, « Spirit Speech : Reflections on Romans 8,12-27 », dans S.K. Soderlund et N.T. Wright, dir., *Romans and the People of God. Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 1999, p. 82-91.
- _____, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998.
- _____, *Christian Liberty. A New Testament Perspective*, Grand Rapids, Eerdmans, 1994.
- _____, *Romans 1-8 (WBC 38A)*, Waco, Word Books, 1988.
- _____, « The Relationship Between Paul and Jerusalem According to Galatians 1 and 2 », *NTS* 28 (1982), p. 461-478.
- _____, « Salvation Proclaimed. Romans 6,1-11 : Dead and Alive », *ExpT* 93 (1981-82), p. 259-264.
- _____, « The Birth of a Metaphor – Baptized in Spirit », *ExpT* 89 (1977-78), p. 134-138.
- _____, « Rom 7,14-25 in the Theology of Paul », *TZ* 31 (1975), p. 257-273.
- _____, « Paul's Understanding of the Death of Jesus », dans R. Banks, dir., *Reconciliation and Hope. New Testament Essays on Atonement and Eschatology Presented to L. L. Morris on His 60th Birthday*, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, p. 125-141.
- _____, *Baptism in the Holy Spirit. A Re-Examination of the New Testament Teaching on the Gifts of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today (SBTh)*, London, SCM, 1970, p. 103-131.
- DUPONT-SOMMER, A. et M. PHILONENKO, dir., *La Bible. Écrits intertestamentaires* (La Pléiade), Paris, Gallimard, 1987.
- EARNSHAW, J.D., « Reconsidering Paul's Marriage Analogy in Romans 7,1-4 », *NTS* 40 (1994), p. 68-88.
- ÉDART, J.-B., « De la nécessité d'un sauveur rhétorique et théologique », *RB* 105 (1998), p. 359-396.
- ENSLIN, M.S., « The contribution of the Stoa », *The Ethics of Paul*, New York, Abingdon, 1957, p. 17-44.
- EPICTETE, *Entretiens*, 4 vol., texte grec et traduction française par J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1962.
- EPP, E.J., « Paul's Diverse Imageries of the Human Situation and His Unifying Theme of Freedom », dans A. Guelich, dir., *Unity and Diversity in the New Testament Theology : Essays in Honor of G.E. Ladd*, Grand Rapids, Eerdmans, 1978, p. 100-116.

- ESLER, P.F., *Conflict and Identity in Romans. The Social Setting of Paul's Letter*, Minneapolis, Fortress, 2003.
- ESPY, J.M., « Paul's 'Robust Conscience' Re-examined », *NTS* 31 (1985), p. 161-188.
- EURYPIDE, *Médée*, trad. L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1925.
- FAPE, O., *Paul's Concept of Baptism and Its Present Implications for Believers. Walking in a Newness of Life* (Toronto Studies in Theology 78), Lewiston, Edwin Mellen Press, 1999.
- FEE, G.D., « Freedom and the Life of Obedience (Galatians 5,1-6,18) », *RevExp* 91 (1994), p. 201-217.
- FERGUSON, E., « Hellenistic-Roman Philosophies », *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids, Eerdmans, 1987.
- FEUILLET, A., « Loi de Dieu, loi du Christ et loi de l'Esprit d'après les épîtres pauliniennes. Les rapports de ces trois lois avec la Loi Mosaique », *NovT* 22 (1980), p. 29-65.
- _____, « Les attaches bibliques des antithèses pauliniennes dans la première partie de l'épître aux Romains (1-8) », dans A. Descamps et A. de Halleux, dir., *Mélanges bibliques en hommage au R.P. Béda Rigaux*, Duculot, Gembloux, 1970, p. 323-349.
- _____, « Loi ancienne et morale chrétienne d'après l'épître aux Romains », *NRT* 8 (1970), p. 785-805.
- FIEDLER, P., « Röm 8,31-39 als Brennpunkt paulinischer Frohbotschaft », *ZNW* 68 (1977), p. 23-34.
- FITZMYER, J.A., *Romans*, (AB 33), New York, Doubleday, 1993.
- FORDE, G.O., « Romans 8,18-27 », *Int* 38 (1984), p. 281-285.
- FORTIN-MELKEVIK, A., « Deux paradigmes pour penser le rapport de la théologie aux sciences humaines : herméneutique et narratologie », *LTP* 49 (1993), p. 223-231.
- FOWL, S.E., *The Story of Christ in the Ethics of Paul : An Analysis of the Function of the Hymnic Material in the Pauline Corpus* (JSNTSS 36), Sheffield, SAP, 1990.
- FRANKEMÖLLE, H., *Das Taufverständnis des Paulus. Taufe, Tod und Auferstehung nach Röm 6*, Stuttgart, VKB, 1970.
- FREEDMAN, D.N., dir., *The Anchor Bible Dictionary*, London, Doubleday, 1992.
- FREI, H., *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven, Yale University Press, 1974.

- FRID, B., « Römer 6,4-5 : εἰς τὸν θάνατον und τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ als Schlüssel zu Duktus und Gedankengang in Röm 6,1-11 », *BZ* 30 (1986), p. 188-203.
- FRYE, N., *Fables of Identity: Studies in Poetic Mythology*, New York, Harcourt, Brace & World, 1963.
- FUCHS, E., *L'éthique chrétienne. Du Nouveau Testament aux défis contemporains*, Genève, Labor et Fides, 2003.
- FUNG, R.Y.K., « The impotence of the Law: Toward a Fresh Understanding of Romans 7,14-25 », dans W.W. Gasque et W.S. La Sor, dir., *Scripture, Tradition and Interpretation : Essays Presented to E.F. Harrison*, Grand Rapids, Eerdmans, 1978, p. 34-48.
- FUNK, R.W., *Language, Hermeneutics, and Word of God*, New York, Harper & Row, 1966.
- FURNISH, V.P., *Theology and Ethics in Paul*, Nashville, Abingdon Press, 1968.
- GAGNON, R.A.J., « Heart of Wax and a Teaching that Stamps : ΤΥΠΙΟΣ ΔΙΔΑΧΗΣ (Rm 6,17b) Once More », *JBL* 112 (1993), p. 667-687.
- GALE, H.M., *The Use of Analogy in the Letters of Paul*, Philadelphia, Westminster, 1964.
- GAVENTA, B.R., « The Cosmic Power of Sin in Paul's Letter to the Romans : Toward a Widescreen Edition », *Int* 58 (2004), p. 229-240.
- GENEST, O., *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus. Épîtres et Apocalypse*, Sainte-Foy, PUL, 1995.
- GENNEP, A. van, *Rites of Passage*, trad. M. Vizedom et G.L. Caffee, Chicago, UCP, 1960.
- GERVAIS, J., « De la loi de contrainte à la loi de liberté », *ÉgTh* 1 (1970), p. 353-374.
- GIENIUSZ, A., « Rm 7,1-6 : Lack of Imagination? Function of the Passage in the Argumentation of Rm 6,1-7,6 », *Bib* 74 (1993), p. 389-400.
- GIGNAC, A., « Espaces géographiques et théologiques en Rm 1:1-15 et 15:14-33: regard narratologique sur la 'topologie' paulinienne » *BI* 14 (2006), p. 385-409.
- _____, « La gestion des personnages en Galates 1-2. Pour que les narrataires s'identifient au héros 'Paul' », dans P. Létourneau et M. Talbot, dir., *Et vous, qui dites-vous que je suis? : la gestion des personnages dans les récits bibliques* (SB16), Montréal, Médiaspaul, 2006, p. 203-228.
- _____, « Une approche narratologique de Galates. État de la question et hypothèses générale de travail », *ScEs* 58 (2006), p. 5-22.

- GIGNAC, A., « ' Ἀκοή πίστεως (Ga 3,1.5) et ῥῆμα τῆς πίστεως (Rm 10,8). Le 'récit de fidélité' du Christ et le salut de son narrataire », dans A. Gignac et A. Fortin, dir., *Christ est mort pour nous. Études sémiotiques, féministes et sotériologiques en l'honneur d'Olivette Genest* (SB 14), Montréal, Médiaspaul, 2005, p. 435-460.
- _____, « Lorsque Paul 'raconte' Abraham, Agar et l'autre femme. Narrativité et intertextualité en Ga 4,21-5,1 », dans C. Focant et A. Wénin, dir., *Analyse narrative et Bible* (BETL 191), Leuven, Leuven University Press, 2005, p. 463-480.
- _____, *Juifs et chrétiens à l'école de Paul de Tarse : enjeux identitaires et éthiques d'une lecture de Romains 9-11* (SB 9), Montréal, Médiaspaul, 1999.
- _____, *La théologie paulinienne de l'Élection en Rm 9-11 et son apport au dialogue entre juifs et chrétiens : analyse structurelle et intertextuelle*, Thèse doctorale, Montréal, Université de Montréal, 1996.
- GIGNILLIAT, M.S., « Working Together with Whom? Text-Critical, Contextual, and Theological Analysis of συνεργεῖ in Romans 8,28 », *Bib* 87 (2006), p. 511-515.
- GILLET, M., « Vivre sans loi ? », *LV* 192 (1989), p. 5-14.
- GILLMAN, F. M., « Another look at Romans 8,3: 'In the Likeness of Sinful Flesh' », *CBQ* 49 (1987), p. 597-604.
- GIRARD, M., *Les Psaumes redécouverts. De la structure au sens; vol.1*, Montréal, Bellarmin, 1996.
- _____, « L'analyse structurelle », dans J. Duhaime et O. Mainville, dir., *Entendre la voix du Dieu vivant. Interprétations et pratiques actuelles de la Bible*, Montréal, Médiaspaul, 1994, p. 149-158.
- GLASSWELL, M.E., « Some Issues of Church and Society in the Light of Paul's Eschatology », dans M.D. Hooker et S.G. Wilson, dir., *Paul and Paulinism. Essays in Honor of C.K. Barrett*, London, SPCK, 1982, p. 310-319.
- GOEDT, M. de, « L'intercession de l'Esprit dans la prière chrétienne (Romains 8,26-27) », *Concilium* 79 (1972), p. 25-35.
- GOOCH, P.W., « Sovereignty and Freedom: Some Pauline Compatibilisms », *SJTh* 40 (1991), p. 531-542.
- _____, « Authority and Justification in Theological Ethics: A Study in 1Corinthians 7 », *JRE* 11 (1983), p. 62-74.
- GRAPPE, C., « Qui me délivrera de ce corps de mort ? L'Esprit de vie ! Romains 7,24 et 8,2 comme éléments de typologie adamique », *Bib* 83 (2002) 472-492.
- GREENE, M.D., « A Note on Romans 8,3 », *BZ* 35 (1991), p. 103-106.
- GRELOT, P., « Une homélie de Saint Paul sur le baptême (Rm 6,1-23) », *EV* 99 (1989), p. 154-158.

- GRELOT, P., « La vie dans l'Esprit (d'après Rm 7-8) », *Christus* 29 (1982), p. 83-98.
- GRIEB, K., *The Story of Romans: A Narrative Defense of God's Righteousness*, Louisville, WJK, 2002.
- GUNDRY, R.H., « The Moral Frustration of Paul Before His Conversion : Lust in Romans 7,7-25 », dans D.A. Hagner et M.J. Harris, dir., *Pauline Studies : Essays Presented to Professor F.F. Bruce on His 70th birthday*, Exeter/Grand Rapids, Paternoster/Eerdmans, 1980, p. 228-245.
- GUSTAFSON, J.M., « The Use of Scripture in Christian Ethics », *Studia Theologica* 51 (1997), p. 15-29.
- _____, « The Place of Scripture in Christian Ethics : A Methodological Study », *Theology and Christian Ethics*, Philadelphia, Pilgrim, 1974, [= *Int* 24 (1970), p. 430-455], p. 121-145.
- HABERMAS, J., « La prétention à l'universalité de l'herméneutique », dans *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. R. Rochlitz, Paris, PUF, 1987, p. 239-273.
- HAGEN, W.H., « Two Deutero-Pauline Glosses in Romans 6 », *ExpT* 92 (1980-81), p. 364-367.
- HÄRING, B., *La loi du Christ. Théologie morale à l'intention des prêtres et des laïcs*, Tournai, Desclée, 1955-1959 (éd. or. allemande 1954).
- HARLAND, P.A., « Familial Dimensions of Group Identity : 'Brothers' (ΑΔΕΛΦΟΙ) in Associations of the Greek East », *JBL* 124 (2005), p. 491-513.
- HARRINGTON, D. et J.F. KEENAN, *Jesus and Virtue Ethics. Building Bridges between New Testament Studies and Moral Theology*, Lanham, Sheed & Ward, 2002.
- HATCH, E. et H.A. REDPATH, dir., *A Concordance to the Septuagint*, Graz, Universitat Verlagsanstalt, 1954.
- HAUERWAS, S., *A Community of Character, Toward a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame/London, Notre Dame University Press, 1981.
- _____, *Vision and Virtue. Essays in Christian Ethical Reflection*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1981.
- HAYS, R.B., « Is Paul's Gospel Narratable ? », *JSNT* 27 (2004), p. 217-239.
- _____, *The Faith of Jesus Christ. An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3,1-4,11*, 2^{ème} éd., Grand Rapids, Eerdmans, 2002.
- _____, *The Moral Vision of the New Testament. Community, Cross, New Creation. A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, San Francisco, Harper Collins, 1996.
- _____, *The Faith of Jesus Christ. An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3,1-4,11*, Chico, Scholars Press, 1983.

- HAYWARD, R., « The Present State of Research into the Targumic Account of the Sacrifice of Isaac », *JJS* 32 (1981), p. 127-150.
- HELLHOLM, D., « Die argumentative Funktion von Römer 7,1-6 », *NTS* 43 (1997), p. 385-411.
- , « Enthymemic Argumentation in Paul : The Case of Romans 6 », dans T. Engberg-Pedersen, dir., *Paul in His Hellenistic Context*, Minneapolis, Fortress, 1995, p. 119-179.
- HENGEL, M., *Judaism and Hellenism, Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period, vol. I*, London, SCM, 1974 (éd. or. allemande 1969).
- HERMAN, L. et B. VERVAECK, *Handbook of Narrative Analysis*, Lincoln/London, University of Nebraska Press, 2005 (éd. or. hollandaise 2001).
- HIEBERT, D.E., « Romans 8,28-29 and the Assurance of the Believer », *Bibliotheca Sacra* 148 (1991), p. 170-183.
- HOLLAND, G.S., « The Self against the Self in Romans 7,7-25 », dans S.E. Porter et D.L. Stamps, dir., *The Rhetorical Interpretation of Scripture: Essays from the 1996 Malibu Conference* (JSNTSS 180), Sheffield, SAP, 1999, p. 260-271.
- HORRELL, D.G., « Paul's Narratives or Narrative Substructure? », dans B.W. Longenecker, dir., *Narrative Dynamics in Paul. A Critical Assessment*, Louisville, WJK, 2002, p. 157-171.
- HÜBNER, H., « Zur Hermeneutics von Röm 7 », dans J.D.G. Dunn, dir., *Paul and the Mosaic Law* (WUNT 89), Tübingen, Mohr, p. 207-214.
- JAEGER, W., *Le christianisme ancien et la paideia grecque*, Metz, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1980 (1961).
- JEANROND, W.G., *Introduction à l'herméneutique théologique. Développement et signification* (CF 185), Paris, Cerf, 1995.
- JEWETT, R., *Romans* (Hermeneia), Minneapolis, Fortress, 2007.
- JOLIVET, I.J., « An Argument from the Letter and Intent of the Law as the Primary Argumentative Strategy in Romans », dans S.E. Porter et T.H. Olbricht, dir., *The Rhetorical Analysis of Scripture. Essays from the 1995 London Conference* (JSNTSS 146), Sheffield, SAP, 1997, p. 309-335.
- JOUSSE, M., *L'anthropologie du geste*, Paris, Gallimard, 1974.
- KANNENGIESSER, C., « La Bible dans l'Eglise ancienne. Nature et présupposés de l'exégèse patristique », *Concilium* 233 (1991), p. 45-54.
- KÄSEMANN, E., *Commentary on Romans*, London, SCM, 1980 (éd. or. allemande 1974).

- KÄSEMANN, E., « The Cry for Liberty in the Worship of the Church », *Perspectives on Paul*, Philadelphia, Fortress, 1971, p. 122-137.
- _____, « The Spirit and the Letter », *Perspectives on Paul*, Philadelphia, Fortress, 1971, p. 138-167.
- KECK, L.E., « The Law and 'The Law of Sin and Death' (Rom 8,1-4): Some Reflections on the Spirit and Ethics in Paul », dans J.L. Crenshaw et S. Sandmel, dir., *The Divine Helmsman : Studies on God's Control of Human Events, Presented to L.H. Silberman*, New York, Ktav, 1980, p. 41-57.
- _____, « Justification of the Ungodly and Ethics », dans J. Friedrich, W. Pöhlmann et P. Stuhlmacher, dir., *Rechtfertigung : Festschrift für E. Käsemann zum 70. Geburtstag*, Tübingen, Mohr, 1976, p. 199-209.
- KEESMAAT, S.C., « Exodus and Intertextual Transformation of Tradition in Romans 8,14-30 », *JSNT* 54 (1994), p. 29-56.
- KEHNSCHERPER, G., « Romans 8,19 – On Pauline Belief and Creation », dans *Studia Biblica III (JSNTSS 3)*, Sheffield, 1980, p. 233-243.
- KENNEDY, G.A., *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Studies in Religion), Chapel Hill/London, University of North Carolina Press, 1984.
- KERN, P.H., *Rhetoric and Galatians : Assessing an Approach to Paul's Epistle* (SNTSMS 101), Cambridge, CUP, 1998.
- KERTELGE, K., « Exegetische Überlegungen zum Verständnis der paulinischen Anthropologie nach Römer 7 », *ZNW* 62 (1971), p. 105-114.
- KILNER, J.F., « A Pauline Approach to Ethical Decision-Making », *Int* 43 (1989), p. 366-379.
- KÜMMEL, W.G., *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig, Hinrichs, 1929.
- KÜRZINGER, J., « Τύπος διδασχῆς und der Sinn von Römer 6,17f » *Bib* 39 (1958), p. 156-176.
- _____, « Συμμόρφους τῆς εἰκόνας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Röm 8,29) », *BZ* 2 (1958), p. 294-299.
- LACAN, M.F., « 'Nous sommes sauvés par l'espérance' (Rm 8,24) », dans Collectif, *À la rencontre de Dieu. Mémorial A. Gelin*, Le Puy, Xavier Mappus, 1961, p. 331-339.
- LAGRANGE, M.J., *Saint Paul. Épître aux Romains*, Paris, Gabalda, 1922.
- LAMARCHE, P. et C. Le DÛ., *Épître aux Romains V-VIII. Structure littéraire et sens*, Paris, CNRS, 1980.

- LAMBRECHT, J., « The Implied Exhortations in Romans 8,5-8 », *Gregorianum* 81 (2000), p. 441-451.
- _____, *The Wretched 'I' and Its Liberation. Paul in Romans 7 and 8*, (LouvTh 14), Grand Rapids, Eerdmans, 1992.
- _____, « The Groaning of Creation: A Study of Rom 8,18-30 », *LouvS* 15 (1990), p. 3-18.
- LAMPE, G.W.H., « The New Testament Doctrine of *Ktisis* », *SJTh* 17 (1964), p. 449-462.
- LATTEY, C., « A Note on Rom 6,17.18 », *JTS* 29 (1928), p. 381-384.
- LAUSBERG, H., *Handbuch der literarischen Rhetorik*, Munich, Max Hueber, 1960.
- LEANEY, A.R.C., « Conformed to the Image of His Son (Rm 8,29) », *NTS* 10 (1963-1964), p. 470-479.
- LEE, C.W., « Understanding the Law in Rm 7,1-6 : An Enthymemic Analysis », *Scriptura* 88 (2005), p. 127-132.
- LEENHARDT, F.J.M., *L'épître de saint Paul aux Romains*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1957.
- LÉGASSE, S., *L'épître de Paul aux Romains* (LD commentaires 10), Paris, Cerf, 2002.
- _____, *L'épître de Paul aux Galates* (LD commentaires 9), Paris, Cerf, 2000.
- _____, « Être baptisé dans la mort du Christ. Étude de Rm 6,1-14 », *RB* 98 (1991), p. 544-559.
- LITTLE, J.A., « Paul's Use of Analogy: A Structural Analysis of Romans 7,1-6 », *CBQ* 46 (1984), p. 82-90.
- LOHSE, E., « ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς : Exegetische Anmerkungen zu Röm 8,2 », dans H.D. Betz et L. Schottroff, dir., *Neues Testament und christliche Existenz : Festschrift für H. Braun zum 70. Geburtstag*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1973, p. 279-287.
- LONGENECKER, B.W., « Narrative Interest in the Study of Paul : Retrospective and Prospective », dans B.W. Longenecker, dir., *Narrative Dynamics in Paul. A Critical Assessment*, Louisville, WJK, 2002, p. 3-16.
- _____, « Sharing in their Spiritual Blessings ? The Stories of Israël in Galatians and Romans », dans B.W. Longenecker, dir., *Narrative Dynamics in Paul. A Critical Assessment*, Louisville, WJK, 2002, p. 58-84.
- LONGENECKER, B.W., dir., *Narrative Dynamics in Paul. A Critical Assessment*, Louisville, WJK, 2002.
- LONGENECKER, R.N., « The Focus of Romans : The Central Role of 5,1-8,39 in the Argument of the Letter », dans S.K. Soderlund et N.T. Wright, dir., *Romans and*

the People of God. Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 1999, p. 49-69.

- LONGENECKER, R.N., *New Testament Social Ethic for Today*, Grand Rapids, Eerdmans, 1984.
 _____, *Paul: Apostle of Liberty*, Grand Rapids, Baker Bookhouse, 1976.
- LOWTH, R., *De Sacra Poesi Hebraeorum Praelectiones Academiae*, Oxford, Clarendon, 1753.
- LUBAC, H. De, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Aubier, p. 92-194.
- LUND, N.W., *Chiasmus in the New Testament ; A Study in Formgeschichte*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1942.
 _____, « The Presence of Chiasmus in the Old Testament », *AJSL* 46 (1930), p. 104-126.
- LYALL, F., « Roman Law in the Writings of Paul: The Slave and the Freedman », *NTS* 17 (1971), p. 73-79.
- LYALL, F., « Roman Law in the Writings of Paul: Adoption », *JBL* 88 (1969), p. 458-466.
- LYONNET, S., *Les étapes de l'histoire du salut selon l'Épître aux Romains* (Bibliothèque œcuménique), Paris, Cerf, 1969.
 _____, « Le Nouveau Testament à la lumière de l'Ancien. A propos de Romains 8,2-4 », *NRT* 6 (1965), p. 561-587.
 _____, « L'histoire du salut selon le chapitre VII de l'épître aux Romains », *Biblica* 43 (1962), p. 117-151.
 _____, « Tu ne convoiteras pas (Rm 7,7) », dans Collectif, *Neotestamentica et Patristica. Eine Freundesgabe, Herrn Professor Dr. O. Cullmann zu seinem 60 Geburtstag Überreicht*, (NovT suppl. 6), Leiden, Brill, 1962, p.157-165.
 _____, « La rédemption de l'univers », *LV* 48 (1960), p. 43-62.
 _____, « La liberté du chrétien et la loi de l'Esprit selon St Paul », *Christus* 4 (1954), p. 6-27.
 _____, « Rm 8,2-4 à la lumière de Jérémie 31 et d'Ézéchiel 35-39 », dans *Études sur l'épître aux Romains* (AnB 120), Rome, Editrice Pontifico, 1989, p. 231-241.
 _____, « Rm 8,19-22 et la rédemption de l'univers », dans *Études sur l'épître aux Romains* (AnB 120), Rome, Editrice Pontifico, 1989, p. 242-254.
 _____, « Dieu 'n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré' (Rm 8,32) », *Études sur l'épître aux Romains* (AnB 120), Rome, Editrice Pontifico, 1989, p. 255-259.
 _____, « L'amour efficace du Christ : Rm 8,35.37-39 », *Études sur l'épître aux Romains* (AnB 120), Rome, Editrice Pontifico, 1989, p. 260-263.
- MACRAE, G. , « A Note on Romans 8,26-27 », *HTR* 73 (1980), p. 227-230.
- MAINVILLE, O., *Un plaidoyer en faveur de l'unité. La lettre aux Romains*, Montréal, Médiaspaul, 1999.

- MAINVILLE, O., « Etre Chrétien: une vocation à la liberté. Réflexions herméneutiques à partir du discours paulinien », dans J.-C. Petit et J.-C. Breton, dir., *Questions de liberté* (HP 46), Montréal, Fidès, 1991, p. 51-63.
- _____, « L'éthique paulinienne », *EgTh* 24 (1993), p. 391-412.
- _____, « Loi et liberté dans les écrits pauliniens », dans O. Mainville, J. Duhaime et P. Létourneau, dir., *Loi et autonomie* (HP 53), Montréal, Fidès, 1994, p. 175-191.
- MALAN, F.S., « Bound to Do Right », *Neot* 15 (1981), p. 118-138.
- MALHERBE, A.J., « Hellenistic Moralists and the New Testament », dans W. Haase et H. Temporini, dir., *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ARNW)* 2.26, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1992, p. 267-333.
- _____, *Paul and the Popular Philosophers*, Minneapolis, Fortress, 1989.
- _____, *Moral Exhortation, A Greco-Roman Sourcebook* (Library of Early Christianity 4), Philadelphia, Westminster, 1986.
- _____, « MH ΓΕΝΟΙΤΟ in the Diatribe and Paul », *HTR* 73 (1980), p. 231-240.
- MALINA, B.J., « Rhetorical Criticism and Social-Scientific Criticism : Why Won't Romanticism Leave Us Alone ? », dans S.E. Porter et T.H. Olbricht, dir., *Rhetoric, Scripture and Theology : Essays from the 1994 Pretoria Conference* (JSNTSS 131), Sheffield, SAP, 1996, p. 72-101.
- _____, « Christ and Time : Swiss or Mediterranean », *The Social World of Jesus and the Gospels*, London, Routledge, 1996.
- MARCUS, J., « 'Let God Arise and End the Reign of Sin'. A Contribution to the Study of Pauline Parenthesis », *Bib* 69 (1988), p. 386-395.
- MARGUERAT, D., « Entrer dans le monde du récit. Une présentation de l'analyse narrative », *Transversalités* 59 (1996), p. 1-17.
- MARGUERAT, D. et Y. BOURQUIN, *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, Paris/Genève/Montréal, Cerf/Labor et Fides/Novalis, 1998.
- MARROU, H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Sixième éd. revue et augmentée, Paris, Seuil, 1965 (éd. or. anglaise 1948).
- MARTIN, B.L., « Some Reflections on the Identity of ἐγὼ in Rom 7,14-25 », *SJTh* 34 (1981), p. 39-47.
- MARTIN, D.B., *Slavery as Salvation. The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*, New Haven, Yale University Press, 1990.
- MARTYN, J.L., « The Apocalyptic Gospel in Galatians », *Int* 54 (2000), p. 246-266.
- _____, « Events in Galatia. Modified Covenantal Nomism versus God's Invasion of the Cosmos in the Singular Gospel: A Response to J.D.G. Dunn and B.R. Gaventa », dans J.M. Bassler, D.M. Hay et E.E. Johnson, dir., *Pauline Theology I*, Minneapolis, Fortress, 1991, p. 160-179.

- MARTYN, J.L., « Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians », *NTS* 31 (1985), p. 410-424.
- MATERA, F.J., *New Testament Christology*, Louisville, WJK, 1999.
- MATLOCK, R.B., « The Arrow and the Web. Critical Reflections on a Narrative Approach to Paul », dans B.W. Longenecker, dir., *Narrative Dynamics in Paul. A Critical Assessment*, Louisville, WJK, 2002, p. 44-57.
- McINTYRE, A., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 2nd éd., Notre Dame, Notre Dame University Press, 1984(1981).
- MEEKS, W.A., *The First Urban Christians : The Social World of the Apostle Paul*, New Haven, Yale University Press, 1983
- MEYER, P.W., « The Worm at the Core of the Apple: Exegetical Reflections on Romans 7 », dans D.R.T. Fortna et B.R. Gaventa, dir., *The Conversation Continues : Studies in Paul & John in Honor of J. Louis Martyn*, Nashville, Abingdon, 1990, p. 62-84.
- MEYNET, R., *L'analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible* (Initiations), Paris, Cerf, 1989.
- MICHAELS, J.R., « The Redemption of Our Body : The Riddle of Romans 8,19-22 », dans S.K. Soderlund et N.T. Wright, dir., *Romans and the People of God. Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 1999, p. 92-114.
- MIDDENDORF, M.P., *The 'I' in the Storm. A Study of Romans 7*, St Louis, Concordia Academic Press, 1997.
- MINEAR, P.S., « The Truth About Sin and Death. The Meaning of Atonement in the Epistle to the Romans », *Int* 7 (1953), p. 142-155.
- MOO, D.J., *The Epistle to the Romans* (NICNT), Grand Rapids, Eerdmans, 1996.
 _____, « Israël and Paul in Romans 7,7-12 », *NTS* 32 (1986), p. 122-135.
- MORGAN, F.A., « Romans 6,5a : United to a Death like Christ's », *ETL* 59 (1983), p. 267-302.
- MORRIS, L., *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids, Eerdmans, 1988.
- MORRIS, T.F., « Law and the Cause of Sin in the Epistle to the Romans », *HeyJ* 28 (1987), p. 285-291.
- MOULE, C.F.D., « 'Justification' in its Relation to the Condition κατά πνεύμα (Rom 8,1-11) », dans L. De Lorenzi, dir., *Battesimo et giustizia in Rom 6 e 8* (Ben 2), Rome, Abbaye St Paul, 1974, p. 177-187.

- MOULE, C.F.D., « Death 'to Sin', 'to Law' and 'to the World' : A Note on Certain Datives », dans A. Descamps et A. de Halleux, dir., *Mélanges bibliques en hommage au R.P. Béda Rigaux*, Duculot, Gembloux, 1970, p. 367-375.
- MOULTON, W.F., GEDEN, A.S et MOULTON, H.K., *A Concordance to the Greek Testament*, 5^e éd., Edinburgh, T&T Clark, 1978.
- MURPHY O'CONNOR, J., *Paul et l'art épistolaire. Contexte et structure littéraires*, Paris, Cerf, 1994.
 _____, *L'existence chrétienne selon Saint Paul* (LD 80), Paris, Cerf, 1974.
- MYRE, A., *Un souffle subversif, l'Esprit dans les lettres pauliniennes*, Montréal, Bellarmin, 1987.
- MYRES, J.L., *Herodotus, Father of History*, Oxford, Clarendon, 1953.
- NANOS, M.D., « The Jewish Context of the Gentile Audience in Paul's Letter to the Romans », *CBQ* 61 (1999), p. 283-304.
- NAUD, A., *La recherche des valeurs chrétiennes. Jalons pour une éducation* (HP 31), Montréal, Fides, 1985.
- NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 27^{ème} éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1999.
- NICKLE, K.F., « Romans 7,7-25 », *Int* 33 (1979), p. 181-187.
- NOCK, A.D., *Christianisme et hellénisme*, Paris, Cerf, 1973, p. 29-138.
- NYGREN, A., *Commentary on Romans*, Philadelphia, Fortress, 1949.
- O'NEILL, J.C., *Paul's Letter to the Romans*, Baltimore, Penguin Books, 1975.
- OBENG, E.A., « The Origins of the Spirit Intercession Motif in Rm 8,26 », *NTS* 32 (1986), p. 621-632.
 _____, « The Reconciliation of Rm 8,26f to New Testament Writings and Themes », *SJTh* 39 (1986), p. 165-174.
- OLBRICHT, T.H., « Classical Rhetorical Criticism and Historical Reconstructions : A Critique », dans S.E. Porter et D.L. Stamps, dir., *The Rhetorical Interpretation of Scripture : Essays from the 1996 Malibu Conference* (JSNTSS 180), Sheffield, SAP, 1999, p. 108-124.
- ORIGENE, *Traité des principes*, trad. H. Crouzel et M. Simonetti (Sources chrétiennes 268), Paris, Cerf, 1980.
- PACKER, J.I., « The 'Wretched Man' Revisited : Another Look at Romans 7,14-25 », dans S.K. Soderlund et N.T. Wright, dir., *Romans and the People of God. Essays in*

Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 1999, p. 70-81.

- PANIER, L., « Une pratique sémiotique de lecture et d'interprétation », dans C. Coulot, dir., *Exégèse et théologie. Comment lire la Bible ?* (LD 158), Paris, Cerf, 1994, p. 113-130.
- PARLIER, I., « La folle justice de Dieu. Romains 8,31-39 », *FV* 91 (1992), p. 103-110.
- PELSER, G.M.M., « The Objective Reality of the Renewal of Life in Romans 6,1-11 », *Neot* 15 (1981), p. 101-117.
- PERELMAN, C. et L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Paris, PUF, 1958.
- PETERSEN, N.R., « Pauline Baptism and 'Secondary Burial' », *HTR* 79 (1986), p. 217-226.
 _____, *Rediscovering Paul : Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World*, Philadelphia, Fortress, 1985.
- PHILONENKO, M., « Sur l'expression 'vendu au péché' dans l'épître aux Romains », *RHR* 203 (1986), p. 41-52.
- PINCKAERS, S., « Morale et Évangile », dans *L'Évangile et la morale* (EEC 29), Paris/Fribourg, Cerf/Éditions universitaires de Fribourg, 1990, p. 3-19.
 _____, « La morale chrétienne et ses sources : Écriture, Tradition et Magistère », dans *L'Évangile et la morale* (EEC 29), Paris/Fribourg, Cerf/Éditions universitaires de Fribourg, 1990, p. 83-100.
 _____, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire* (EEC 14), Paris/Fribourg, Cerf/Éditions universitaires de Fribourg, 1993(1985).
- PLEVNIK, J., « The Center of Pauline Theology », *CBQ* 51 (1989), p. 461-478.
- POHLENZ, M., *La liberté grecque; nature et évolution d'un idéal de vie* (BH), Paris, Payot, 1956.
- PORTER, S.E., « Paul as Epistolographer and Rhetorician ? », dans S.E. Porter et D.L. Stamps, dir., *The Rhetorical Interpretation of Scripture : Essays from the 1996 Malibu Conference* (JSNTSS 180), Sheffield, SAP, 1999, p. 222-248.
 _____, « Ancient Rhetorical Analysis and Discourse Analysis of the Pauline Corpus », dans S.E. Porter et T.H. Olbricht, dir., *The Rhetorical Analysis of Scripture. Essays from the 1995 London Conference* (JSNTSS 146), Sheffield, SAP, 1997, p. 249-274.
 _____, « The Theoretical Justification for Application of Rhetorical Categories to Pauline Epistolary Literature », dans S.E. Porter, et T.H. Olbricht, dir., *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference* (JSNTSS 90), Sheffield, SAP, 1993, p. 100-122.

- POTTERIE, I. de la, « Le chrétien conduit par l'Esprit dans son cheminement eschatologique (Rm 8,14) », dans L. De Lorenzi, dir., *The Law of the Spirit in Rom 7 and 8* (Ben 1), Rome, Abbaye St Paul, 1976, p. 209-241.
- PRICE, J.L., « Romans 6,1-14 », *Int* 34 (1980), p. 65-69.
- PROPP, V.J., *Morphologie du conte*, Paris, Seuil, 1965 et 1970 (édition originale russe 1928).
- QUESNEL, M., *Paul et les commencements du christianisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.
- _____, *Les chrétiens et la loi juive : une lecture de l'épître aux Romains*, Paris, Cerf, 1998.
- QUENUM, A.G., « La liberté chrétienne: l'enseignement de l'apôtre Paul dans ses lettres aux Galates et aux Romains », *Euntes* 34 (1981), p. 267-286.
- _____, « L'être nouveau du chrétien, fondement de sa liberté », *Euntes* 34 (1981), p. 393-408.
- RAHLFS, A., dir., *Septuaginta*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979 (1935).
- RADDAY, Y.T., « Chiasmus in Hebrew Biblical Narrative », dans J.W. Welch, dir., *Chiasmus in Antiquity. Structures, Analyses, Exegesis*, Hildesheim, Gerstenberg, 1981, p. 50-117.
- REED, J.T., « Indicative and Imperative in Rm 6,21-22: The Rhetoric of Punctuation », *Bib* 74 (1993), p. 244-257.
- _____, « Using Ancient Rhetorical Categories to Interpret Paul's Letters : A Question of Genre », dans S.E. Porter, et T.H. Olbricht, dir., *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference (JSNTSS 90)*, Sheffield, SAP, 1993, p. 292-324.
- REHMANN, L.S., « The Doorway into Freedom : The Case of the Suspected Wife in Romans 7,1-6 », *JSNT* 79 (2000), p. 91-104.
- RICHARDSON, P., *Paul's Ethic of Freedom*, Philadelphia, Westminster, 1979.
- RICOEUR, P., « L'identité narrative », *Revue des Sciences humaines* 95 (1991), p. 35-47.
- _____, *Soi-même comme un autre* (Points 330), Paris, Seuil, 1990.
- _____, « La fonction herméneutique de la distanciation », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Points 377), Paris, Seuil, 1986, p. 113-131.
- _____, « Qu'est-ce qu'un texte ? », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Points 377), Paris, Seuil, 1986, p. 153-178.
- _____, *Temps et récit III* (Points 229), Paris, Seuil, 1985.
- _____, *Temps et récit I* (Points 227), Paris, Seuil, 1983.
- _____, « The Narrative Function », *Semeia* 13 (1978), p. 177-202.
- _____, « Biblical Hermeneutics », *Semeia* 4 (1975), p. 29-148.

- RIVARA, R., *La langue du récit. Introduction à la narratologie énonciative* (Sémantiques), Paris, L'Harmattan, 2000.
- ROBBINS, V.K., « The Present and Future of Rhetorical Analysis », dans S.E. Porter et T.H. Olbricht, dir., *The Rhetorical Analysis of Scripture. Essays from the 1995 London Conference* (JSNTSS 146), Sheffield, SAP, 1997, p. 24-52.
- ROLLAND, P., *À l'écoute de l'Épître aux Romains* (Lire la Bible), Paris, Cerf, 1991.
 _____, *Épître aux Romains. Texte grec structuré*, Rome, Institut biblique pontifical, 1980.
- ROMANELLO, S., « Rom 7,7-25 and the Impotence of the Law. A Fresh Look at a Much-Debated Topic Using Literary-Rhetorical analysis », *Bib* 84 (2003), p. 510-530.
- ROSNER, B.S., dir., *Understanding Paul's Ethics. Twentieth-Century Approaches*, Grand Rapids, Eerdmans, 1996.
- RUSSELL, W., « Insights from Postmodernism's Emphasis on Interpretive Communities in the Interpretation of Romans 7 », *JETS* 37 (1994), p. 511-527.
- SAINT AUGUSTIN, *La doctrine chrétienne. De Doctrina Christiana* (Bibliothèque augustinienne 11/2), trad. M. Moreau, Paris, Brepols, 1997.
- SANDAY W. et A.C. HEADLAM, *Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (ICC), Edinburgh, Clark, 1962 (1895).
- SANDERS, E.P., *Paul, The Law, and the Jewish People*, Philadelphia, Fortress, 1983.
- SCHILLE, G., « Die Liebe Gottes in Christus. Beobachtungen zu Rm 8,31-39 », *ZNW* 59 (1968), p. 230-244.
- SCHLIER, H., « ἐλεύθερος », dans G. Kittel, dir., *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1964-1974.
- SCHLOSSER, J., « L'espérance de la création », dans R. Kuntzmann, dir., *Ce Dieu qui vient* (LD 159), Paris, Cerf, 1995, p. 325-343.
- SCHOEPS, H.J., « The Sacrifice of Isaac in Paul's Theology », *JBL* 65 (1946), p. 385-392.
- SCHUHL, P.-M., *Les stoïciens*, traduction par E. Bréhier (La Pléiade), Paris, Gallimard, 1962.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, E., *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe* (CF 136), Paris, Cerf, 1983.
- SCHWEIKER, W., *Responsibility and Christian Ethics*, Cambridge, CUP, 1995.

- SCHWEITZER, A., « Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der 'Sendungsformel' Ga 4,4s ; Rm 8,3s ; Jn 3,16s ; 1Jn 4,9 », *ZNW* 57 (1966), p. 199-210.
 _____, *The Mysticism of Paul the Apostle*, New York, Seabury Press, 1968 (éd. or. allemande 1931).
- SCROGGS, R., « Paul and the Eschatological Woman », *JAAR* 40 (1972), p. 283-303.
 _____, « Romans 6,7 : 'Ο ΓΑΡ ΑΠΟΘΑΝΩΝ ΔΕΔΙΚΑΙΩΤΑΙ ΑΠΟ ΤΗΣ ΑΜΑΡΤΙΑΣ' », *NTS* 10 (1963), p. 104-108.
- SEGAL, A.F., « 'He who did not spare his own son...' Jesus, Paul, and the Akedah », dans P. Richardson et J.C. Hurd, dir., *From Jesus to Paul : Studies in Honour of F.W. Beare*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1984, p. 169-184.
- SEGUNDO, J.L., *Le christianisme de Paul. L'histoire retrouvée* (CF 151), Paris, Cerf, 1988.
- SEIFRID, M.A., « The Subject of Rom 7,14-25 », *NovT* 34 (1992), p. 313-333.
- SIBER, P., *Mit Christus leben: eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung* (ATANT 61), Zurich, TVZ, 1971.
- SKA, J.-L., « La narrativité et l'exégèse biblique », *La foi et le temps* 23 (1993), p. 197-210.
- SKA, J.-L., « La 'nouvelle critique' et l'exégèse anglo-saxonne », *RSR* 80 (1992), p. 29-53.
- SNODGRASS, K., « Spheres of Influence : A Possible Solution to the Problem of Paul and the Law », *JSNT* 32 (1988), p. 93-113.
- SNYMAN, A.H., « Style and the Rhetorical Situation of Rm 8,31-39 », *NTS* 34 (1988), p.218-231.
 _____, « Style and Meaning in Romans 8,31-39 », *Neot* 18 (1984), p. 94-103.
- SPICQ, C., « La liberté selon le Nouveau Testament », *ScEcc* 12 (1960), p. 229-240.
- SPITALER, P., « Analogical Reasoning in Romans 7,2-4 : A Woman and the Believers in Rome », *JBL* 125 (2006), p. 715-747.
- SPOHN, W.C., *Go and Do Likewise: Jesus and Ethics*, New York, Continuum, 2000.
 _____, *What Are They Saying about Scripture and Ethics ?*, New York, Paulist Press, 1995 (1984).
- STANDAERT, B., « La rhétorique ancienne dans Saint Paul », dans A. Vanhoye, dir., *L'apôtre Paul : personnalité, style et conception du ministère* (BETL 73), Leuven, Peeters, 1986, p. 78-92.
- STENDAHL, K., « The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West », *HTR* 56 (1963), p. 199-215.

- STIREWALT, M.L., « The Form and Function of the Greek Letter-Essay », dans K. Donfried, dir., *The Romans Debate*, Peabody, Hendrickson, 1991 (1977), p. 147-171.
- STOCK, A., « Chiastic Awareness and Education in Antiquity », *BthBul* 14 (1984), p. 23-27.
- STOWERS, S.K., « Romans 7,7-25 as a Speech-in-Character (προσωποποιία) », dans T. Engberg-Pedersen, dir., *Paul in His Hellenistic Context*, Minneapolis, Fortress, 1995, p. 180-202.
- STUHLMACHER, P., *Paul's Letter to the Romans*, Louisville, WJK, 1994 (éd. or. allemande 1989).
- SWETNAM, J., « On Romans 8,23 and the 'Expectation of Sonship' », *Biblica* 48 (1967), p. 102-108.
- TANNEHILL, R.C., *Dying and Rising with Christ. A Study in Pauline Theology* (BZNWKAK 32), Berlin, Töpelmann, 1967.
- THEISSEN, G., *Psychological Aspects of Pauline Theology*, Philadelphia, Fortress, 1987 (éd. or. allemande 1983).
- THEOBALD, C., « Origène et le débat herméneutique contemporain », dans R.J. Daly, dir., *Origeniana Sexta*, Leuven, University Press, 1995, p. 785-797.
- THIMMES, P., « 'She Will be Called an Adulteress...' : Marriage and Adultery Analogies in Romans 7,1-4 », dans S.E. Mc Ginn, dir., *Celebrating Romans : Template for Pauline Theology. Essays in Honor of Robert Jewett*, Grand Rapids, Eerdmans, 2004, p. 190-203.
- THOMAS, J., « Fin de l'esclavage », *Christus* 75 (1972), p. 417-432.
- THOMASSET, A., *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne* (BETL 124), Leuven, Leuven University Press/Peeters, 1996.
- THOMPSON, I.H., « Matters of Background and Issues of Methodology », dans *Chiasmus in the Letters of Paul*, (JSNTSS 111), Sheffield, SAP, 1995, p. 13-45.
- THOMPSON, R.W., « How Is the Law Fulfilled in Us ? An Interpretation of Rm 8,4 », *LouvS* 11 (1986), p. 31-40.
- THORNTON, T.C.G., « The Meaning of καὶ περὶ ἁμαρτίας in Romans 8,3 », *JTS* 22 (1971), p. 515-517.

- THURÉN, L., « Romans 7 Derhetorized », dans S.E. Porter et D.L. Stamps, dir., *Rhetorical Criticism and the Bible. Essays from the 1998 Malibu Conference* (JSNTSS 195), Sheffield, SAP, 2002, p. 420-440.
- TOIT, A.B. du, « Dikaiosyne in Röm 6. Beobachtungen zur ethischen Dimension der paulinischen Gerechtigkeitsauffassung », *ZThK* 76 (1979), p. 261-291.
- TRIMAILLE, M., « Encore le 'typos didachès' de Romains 6,17 », dans *La vie de la parole : de l'Ancien Testament au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à P. Grelot*, Paris, Desclée, 1987, p. 269-280.
- TSUMURA, D.T., « An OT Background to Rom 8,22 », *NTS* 40 (1994), p. 620-621.
- VAN GEMEREN, W.A., dir., *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, Grand Rapids, Zondervan, 1997.
- VANHOYE, A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963.
- VENEKLASSEN, J.T., « Freedom in Surrender. Biblical Aspects of Religious Liberty », *Int* 4 (1952), p. 399-408.
- VIARD, A., *Saint Paul, Epître aux Romains*, Paris, Gabalda, 1975.
- VIARD, J.-S., « Rm 7,7-25 et l'aporie du sujet : essai de lecture narrative », symposium du Réseau de recherche en analyse narrative des textes bibliques (RRENAB), Lyon, Université catholique de Lyon, mai 2007.
- _____, « Loi, chair et libération : une solution structurelle au problème de Rm 7,1-6 », *Theorofum* 36 (2005), p. 155-173.
- _____, « Obéissance ou liberté ? Redécouverte structurelle de Rm 6,15-23 », *ScEs* 54 (2002), p. 351-366.
- _____, *La liberté que nous avons en Christ. Eleutheria dans les épîtres pauliniennes authentiques et comparaison avec son usage dans la philosophie hellénistique*, mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 2001.
- VOUGA, F., « Jean et Paul: controverse sur la liberté », *LV* 192 (1989), p. 45-63.
- WAGNER, G., *Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6,1-11* (ATANT 39), Zurich, Zwingli, 1962.
- WALL, R.W., « Reading the New Testament in Canonical Context », dans J.B. Green, dir., *Hearing the New Testament : Strategies for Interpretation*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995, p. 370-393.
- WALLACE, D.B., *Greek Grammar Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids, Zondervan, 1996.

- WATSON, D.F., « The Contributions and Limitations of Greco-Roman Rhetorical Theory for Constructing the Rhetorical and Historical Situations of a Pauline Epistle », dans S.E. Porter et D.L. Stamps, dir., *The Rhetorical Interpretation of Scripture : Essays from the 1996 Malibu Conference* (JSNTSS 180), Sheffield, SAP, 1999, p. 125-151.
- WEDDERBURN, A.J.M., « The Soteriology of the Mysteries and Pauline Baptismal Theology », *NovT* 29 (1987), p. 53-72.
- _____, « Some Observations on Paul's Use of the Phrases 'In Christ' and 'With Christ' », *JSNT* 25 (1985), p. 83-97.
- _____, « Hellenistic Christian Traditions in Romans 6 ? », *NTS* 29 (1983), p. 337-355.
- _____, « Paul and the Hellenistic Mystery-Cults : On Posing the Right Questions », dans U. Bianchi et J. Vermaseren, dir., *La Soteriologia dei culta orientali nell'Imperio Romano*, Leiden, Brill, 1982, p. 817-833.
- _____, « Romans 8.26—Towards a Theology of Glossolalia ? », *SJTh* 28 (1975), p. 369-377.
- WEGNER, J.R., *Chattel or Person ? The Status of Women in the Mishnah*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1988.
- WELCH, J.W., dir., *Chiasmus in Antiquity : Structures, Analyses, Exegesis*, Hildesheim, Gerstenberg, 1981, p. 250-267.
- WENDLAND, E.R., « Aspects of Rhetorical Analysis Applied to New Testament Texts », dans J. Blasi, J. Duhaime et P.-A. Turcotte, dir., *Handbook of Early Christianity : Social Science Approach*, Walnut Creek, Alta Mira, 2002, p. 169-195.
- WENHAM, D., « The Christian Life: A Life of Tension ? », dans D.A. Hagner et M.J. Harris, dir., *Pauline Studies : Essays Presented to Professor F.F. Bruce on His 70th birthday*, Exeter/Grand Rapids, Paternoster/ Eerdmans, 1980, p. 80-94.
- WESTERHOLM, S., « The Righteousness of the Law and the Righteousness of Faith in Romans », *Int* 58 (2004), p. 253-264.
- _____, « Letter and Spirit: The Foundation of Pauline Ethics », *NTS* 30 (1984), p. 229-248.
- WHITMAN, C.H., *Homer and the Heroic Tradition*, Cambridge, 1953.
- WILCKENS, U. *Der Brief an die Römer* (EKKNT 6), vol. 2, Zurich/Neukirchen, Einsiedeln/Benziger, 1980.
- WILDER, A.N., « Eleutheria in the New Testament and Religious Liberty », *EcumRv* 13 (1961), p. 409-420.
- WILLIAMS, D.J., « Slavery and Freedom », *Paul's Metaphors*, Peabody, Hendrickson, 1999, p. 111-140.
- WILLIAMS, S.K., « Justification and the Spirit in Galatians », *JSNT* 29 (1987), p. 91-100.

- WINANDY, J., « La mort de Jésus, une mort au péché ? », *ETL* 76 (2000), p. 433-434.
- WINGER, M., « The Law of Christ », *NTS* 46 (2000), p. 537-546.
 _____, « Meaning and Law », *JBL* 117 (1998), p. 105-110.
 _____, *By what Law? The Meaning of Νόμος in the Letters of Paul* (SBLDS 128), Atlanta, Scholars, 1992.
- WITHERINGTON III, B., *Paul's Narrative Thought World : The Tapestry of Tragedy and Triumph*, Louisville, WJK, 1994.
- WRIGHT, N.T., « New Exodus, New Inheritance : The Narrative Substructure of Romans 3-8 », dans S.K. Soderlund et N.T. Wright, dir., *Romans and the People of God. Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 1999, p. 26-35.
 _____, *The New Testament and the People of God*, London, SPCK, 1992.
 _____, *The Climax of the Covenant : Christ and the Law in Pauline Theology*, Edinburgh, T&T Clark, 1991.
 _____, « The Meaning of περὶ ἁμαρτίας in Romans 8,3 », *Studia Biblica III*, (JSNTSS 3), Sheffield, 1980, p. 453-459.
- WU, J.L., « The Spirit's Intercession in Romans 8,26-27 : An Exegetical Note », *ExpT* 105 (1993), p. 13.
- WUELLNER, W., « Biblical Exegesis in the Light of the History and Historicity of Rhetoric and the Nature of the Rhetoric of Religion », dans S.E. Porter, et T.H. Olbricht, dir., *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference* (JSNTSS 90), Sheffield, SAP, 1993, p. 492-513.
 _____, « Where Is Rhetorical Criticism Taking Us ? », *CBQ* 49 (1987), p. 448-463.
 _____, « Greek Rhetoric and Pauline Argumentation », dans W.R. Schoedel et R.L. Wilken, dir., *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition : In Honorem R.M. Grant*, Paris, Beauchesne, 1979, p. 177-188.
 _____, « Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans », dans K. Donfried, dir., *The Romans Debate*, Peabody, Hendrickson, 1991 (1977), p. 128-146.
- ZIESLER, J.A., *Paul's Letter to the Romans*, (TPINTC), London, SCM, 1989.
 _____, « The Role of the Tenth Commandment in Rm 7 », *JSNT* 33 (1988), p. 41-56.