

2m11.2908.1

Université de Montréal

« La liberté que nous avons en Christ »  
*Eleutheria* dans les épîtres pauliniennes authentiques  
et comparaison avec son usage dans la philosophie hellénistique

par

Jean-Sébastien Viard

Etudes bibliques

Faculté de théologie

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Maître ès théologie (M.A.)  
théologie-études bibliques

Juillet, 2001

© Jean-Sébastien Viard, 2001



1. 2015-11-14

Université de Montréal

La liberté que nous avons en Christ  
Est-elle dans les épîtres pauliniennes authentiques  
et comparées avec son usage dans la théologie biblique

par

Jean-Sébastien Vird

BL  
25  
U54  
2001  
M.014

Études bibliques  
Faculté de théologie

Membre inscrit à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Maître en théologie (M.A.)  
théologie-études bibliques



1015-1101

1001, Jean-Sébastien Vird, 2001

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

« La liberté que nous avons en Christ »  
*Eleutheria* dans les épîtres pauliniennes authentiques  
et comparaison avec son usage dans la philosophie hellénistique

présenté par :

Jean-Sébastien Viard

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Alain GIGNAC

Odette MAINVILLE

Jean-Claude PETIT

Mémoire accepté le : 14 septembre 2001

## Résumé

La confusion qui entoure le terme « liberté » rend nécessaire une clarification en profondeur de l'usage qu'en fait l'apôtre Paul, afin de cerner le sens exact qu'il lui accordait, et comprendre ainsi les liens qui peuvent unir Esprit, éthique et liberté. Pourquoi, notamment, est-elle si importante aux yeux de Paul, et quel est son rapport avec d'autres domaines de l'éthique chrétienne, tels que la règle de l'amour, l'obéissance, ou le service ?

Mon étude se concentre sur le terme grec *eleutheria*, principal vecteur du thème de la liberté dans le Nouveau Testament. Une première étape aborde l'usage du mot *eleutheria* et de ses composés dans les épîtres pauliniennes authentiques, au moyen d'une approche littéraire, en distinguant clairement cet usage en chacune des épîtres. La deuxième étape consiste en l'étude du même terme dans la philosophie hellénistique, afin d'en préciser le sens dans le contexte culturel de Paul.

Les conclusions atteintes montrent qu'*eleutheria* ne désigne pas un aspect éthique, mais plutôt une condition sotériologique, principe même de tout comportement éthique, ce qui bouleverse les rapports traditionnellement repérés entre Esprit, éthique et liberté. Cette conception serait ainsi un emprunt à la théorie stoïcienne sur la liberté, mais ses modalités demeurent profondément juives, témoignant d'un souci communautaire et relationnel.

**Mots clé:** Bible, Nouveau Testament, Paul, liberté, philosophie hellénistique, éthique.



## Summary

Apostle Paul's use of the word « freedom » requires a thorough examination, because of all the confusion surrounding this concept, in order to pinpoint its exact meaning under Paul's writing, and to clarify the links between freedom, ethics, and the Spirit. Why, particularly, is it such an important word to him, and what is its relationship with other parts of Christian's ethics, such as love, obedience, and service ?

This study concentrates on *eleutheria*, the main Greek word used for « freedom » in the New Testament. I first show how *eleutheria* is employed in genuine Pauline epistles, using a literary approach in each epistle separately. I then study the same word in Hellenistic philosophy, to establish its meaning in Paul's cultural context.

My conclusions prove that *eleutheria* does not designate any ethical aspect, but a soteriological condition, and the very principle on which every Christian ethical behavior is based. This view drastically changes traditionally recognized relationships between freedom, ethics, and the Spirit. Paul's notion would then be borrowed from the Stoic vision of freedom, but its practical counterpart stays deeply rooted in Jewish background, since it is concerned with relationships and the community.

**Keywords :** Bible ; New Testament ; Paul ; freedom ; Hellenistic philosophy ; ethics.

## TABLE DES MATIERES

Résumé.....	i
Summary.....	ii
Table des matières.....	iii
Abréviations.....	vi
<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>1</b>
Avant-propos .....	1
Problématique .....	2
Etat de la question .....	3
Objectif et hypothèse .....	10
Méthode et structure .....	10
<b>CHAPITRE 1: ANALYSE EXEGETIQUE.....</b>	<b>12</b>
Introduction.....	13
1. LES MENTIONS D' <i>ELEUTHERIA</i> EN <i>GALATES</i> .....	13
2. LES MENTIONS D' <i>ELEUTHERIA</i> EN <i>1</i> ET <i>2CORINTHIENS</i> .....	23
3. LES MENTIONS D' <i>ELEUTHERIA</i> EN <i>ROMAINS</i> .....	36
<b>CHAPITRE 2: <i>ELEUTHERIA</i> DANS LES EPITRES PAULINIENNES.....</b>	<b>49</b>
Introduction.....	50
1. LE VOCABULAIRE DE LA LIBERTE DANS L'EPITRE AUX GALATES.....	51
1.1. Le choix des mots.....	51
1.1.1. Usage de l'adjectif.....	51
1.1.2. Usage du nom.....	52
1.1.3. Usage du verbe.....	53
1.1.4. Conclusion.....	53
1.2. Le vocabulaire de l'esclavage.....	54
1.3. Emplacement du vocabulaire de la liberté.....	54
1.4. Conclusion: l'espace sémantique d' <i>eleutheria</i> en <i>Galates</i> .....	55
2. LE VOCABULAIRE DE LA LIBERTE DANS LES EPITRES AUX CORINTHIENS.....	56
2.1. Le choix des mots.....	56
2.1.1. Usage de l'adjectif.....	56
2.1.2. Usage des substantifs.....	57
2.1.3. Conclusion.....	57
2.2. Le vocabulaire de l'esclavage.....	58
2.3. Emplacement du vocabulaire de la liberté.....	58
2.4. Conclusion: l'espace sémantique d' <i>eleutheria</i> en <i>1Corinthiens</i> .....	59
2.5. Le mot <i>eleutheria</i> en <i>2Corinthiens</i> .....	60
3. LE VOCABULAIRE DE LA LIBERTE DANS L'EPITRE AUX ROMAINS.....	61
3.1. Le choix des mots.....	61
3.1.1. Usage du verbe.....	61
3.1.2. Usage de l'adjectif.....	61
3.1.3. Usage du nom.....	62
3.1.4. Conclusion.....	62
3.2. Le vocabulaire de l'esclavage.....	62
3.3. Emplacement du vocabulaire de la liberté.....	63
3.4. Conclusion: l'espace sémantique d' <i>eleutheria</i> en <i>Romains</i> .....	63
Conclusion.....	64

<b>CHAPITRE 3: INTERPRETATION DES RESULTATS</b> .....	65
Introduction.....	66
1. LE CHOIX DES MOTS.....	66
1.1. Usage du nom.....	66
1.2. Usage de l'adjectif.....	66
1.3. Usage du verbe.....	67
1.4. Conclusion.....	67
2. LE VOCABULAIRE DE L'ESCLAVAGE.....	68
2.1. L'esclavage comme antithèse de la liberté.....	68
2.2. Etre libre ou esclave: des conditions insignifiantes.....	68
2.3. Etre esclave dans la liberté ?.....	69
2.4. Conclusion.....	71
3. EMLACEMENT DU VOCABULAIRE.....	71
3.1. Usage au sein de figures de style.....	72
3.2. Position dans un développement rhétorique.....	72
3.3. Conclusion.....	73
4. ESPACE SEMANTIQUE D' <i>ELEUTHERIA</i> : DEFINITION DE LA LIBERTE CHRETIENNE.....	74
<b>CHAPITRE 4: <i>ELEUTHERIA</i> DANS LA PHILOSOPHIE HELLENISTIQUE</b> .....	76
Introduction.....	77
1. LA LIBERTE EN TANT QUE CONCEPT POLITIQUE.....	78
2. LA LIBERTE EN TANT QUE CONCEPT PHILOSOPHIQUE.....	80
2.1. L'influence platonicienne.....	80
2.2. La liberté chez les stoïciens.....	81
2.2.1. La liberté comme réalité socio-politique.....	81
2.2.2. Les craintes et les désirs.....	82
2.2.3. Le Destin.....	86
2.2.4. La mort: choix libre par excellence.....	89
2.2.5. La sage stoïcien: incarnation de la liberté.....	90
2.3. La liberté chez les cyniques.....	92
2.3.1. La liberté comme réalité socio-politique.....	92
2.3.2. La liberté par rapport aux vices et à l'ignorance.....	93
2.3.3. La liberté comme réalité intérieure.....	95
2.3.4. L'exercice de la liberté: le sage cynique.....	96
2.4. La liberté chez les épicuriens.....	96
2.5. Conclusion.....	99
3. USAGE PAULINIEN ET PHILOSOPHIE HELLENISTIQUE.....	101
Conclusion.....	107
<b>CONCLUSION</b> .....	109
Evaluation de l'approche et des acquis.....	109
Perspectives pour la recherche.....	111
Quatre questions herméneutiques.....	112

<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	118
Références.....	118
Sources antiques.....	118
Etudes générales: philosophie.....	119
Etudes générales: liberté.....	121
Etudes générales: autres.....	122
Etudes particulières et commentaires.....	124
<i>Romains</i> .....	124
<i>1 Corinthiens</i> .....	126
<i>2 Corinthiens</i> .....	127
<i>Galates</i> .....	128
Etudes complémentaires.....	129

## ABBREVIATIONS

AB	Anchor Bible
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums
AnBib	Analecta Biblica
ANTC	Abingdon New Testament Commentary
Ben	Benedicta
BH	Bibliothèque historique
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
<i>BJRL</i>	<i>Bulletin of the John Rylands Library</i>
BNTC	Black New Testament Commentary
<i>Brièv.</i>	<i>De la brièveté de la vie</i>
<i>BVC</i>	<i>Bible et vie chrétienne</i>
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CF	Cogitatio Fidei
CNT	Commentaires du Nouveau Testament
<i>Const.</i>	<i>De la constance du sage</i>
<i>Contrad.</i>	<i>Des contradictions des stoïciens</i>
CUF	Collection des universités de France
<i>Des biens</i>	<i>De le fin des biens et des maux</i>
<i>Devoirs</i>	<i>Les Devoirs</i>
<i>Du Destin</i>	<i>Traité du Destin</i>
<i>EcumRv</i>	<i>The Ecumenical Review</i>
EEC	Etudes d'éthique chrétienne
<i>EgTh</i>	<i>Eglise et théologie</i>
<i>Entr.</i>	<i>Entretiens</i>
<i>ETR</i>	<i>Etudes théologiques et religieuses</i>
<i>Euntes</i>	<i>Euntes Docete</i>
<i>HBT</i>	<i>Horizons in Biblical Theology</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>JRE</i>	<i>Journal of Religious Ethics</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
<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>
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	<i>Novum Testamentum Supplements</i>

<i>NRT</i>	<i>Nouvelle revue théologique</i>
NTG	New Testament Guides
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
NTTh	New Testament Theology
<i>Prov.</i>	<i>De la Providence</i>
PUF	Presses Universitaires de France
SacPag	Sacra Pagina
<i>RB</i>	<i>Revue biblique</i>
<i>RevExp</i>	<i>Review and Expositor</i>
SBLDS	Society of Biblical Literature: Dissertation Series
SBTh	Studies in Biblical Theology
<i>ScEcc</i>	<i>Sciences Ecclesiastiques</i>
SCJ	Studies in Christianity and Judaism
<i>SEA</i>	<i>Svensk Exegetisk Arsbok</i>
<i>SJTh</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>
SouChr	Sources chrétiennes
<i>Strom.</i>	<i>Stromates</i>
<i>Tranq.</i>	<i>De la tranquillité de l'âme</i>
TU	Text und Untersuchungen
<i>Tusc.</i>	<i>Tusculanes</i>
<i>TynBu</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
<i>Vie</i>	<i>Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres</i>
<i>Vie H.</i>	<i>De la vie heureuse</i>
WBC	Word Biblical Commentary

*Au corps professoral  
de la Faculté de théologie*

*Tout spécialement à  
André Myre  
qui m'a transmis  
la passion du Souffle*

*Et à  
Olivette Genest  
dont la rigoureuse exactitude  
est pour moi un encouragement constant  
à toujours mieux faire.*

## REMERCIEMENTS

Je tiens avant tout à remercier mes parents qui n'ont pas craint de me voir partir, m'ayant au contraire encouragé à étudier au loin, tout en me fournissant les moyens de réaliser ce projet.

Je remercie surtout Odette Mainville pour son souci méthodologique et son encadrement dans l'élaboration de ce mémoire. Sa direction fut pour moi fructueuse et fort appréciée.

Je remercie également Alain Gignac pour son encouragement, son « dialogue » et ses conseils ponctuels, dont l'impact réel est difficile à mesurer.

Je remercie enfin ma soeur, dont l'accueil a grandement facilité mes études pendant toutes ces années de Baccalauréat.

A vous toutes et tous, ma plus sincère gratitude.



## INTRODUCTION

### Avant-propos

Un des traits les plus remarquables de la religion chrétienne m'apparaît être la présence de l'Esprit, non seulement au sein de la communauté croyante, mais aussi et surtout en chacun des chrétiens. Cette caractéristique que ne partagent ni l'Islam, ni le judaïsme, les deux autres religions monothéistes, témoigne d'une conception toute particulière de la relation à la divinité. Or, l'intimité de Dieu n'a pas pour but de contrôler la destinée du croyant, ni même d'infléchir sa volonté, afin qu'elle se conforme en toutes choses au vouloir suprême. Elle laisse au contraire beaucoup de latitude au chrétien, malgré le fait que l'Esprit ait comme principale fonction de lui servir de « guide » moral: « marchez sous l'impulsion de l'Esprit et vous n'accomplirez plus ce que la chair désire » (Ga 5,16); ou encore: « vous n'êtes pas sous l'empire de la chair mais de l'Esprit, puisque l'Esprit de Dieu habite en vous » (Rm 8,9).

Cette « présence discrète », que constitue l'Esprit de Dieu, pose à mon sens le problème du discernement éthique, sur lequel je me suis toujours interrogé. Comment, par exemple, identifier la voix de l'Esprit, parmi les voix de ce monde ? Et comment la distinguer de la volonté personnelle, qui fait elle aussi valoir ses intérêts –qui plus est de l'intérieur ? Des critères objectifs semblent nécessaires, pour que l'humain puisse répondre adéquatement aux exigences morales que réclame l'Évangile. L'*amour* est certainement le principal critère, remontant directement aux enseignements de Jésus (Mt 5,43ss; Jn 13,34s), et qualifié par l'apôtre Paul d'« accomplissement de la loi » (Rm 13,8-10; Ga 5,14); mais n'est-il pas légitime de se référer à un code plus précis, qui servirait en quelque sorte de « garde-fou » ? Or, aux yeux de ce même apôtre, un tel geste plongerait littéralement le chrétien dans un « esclavage » qui ne correspond pas à la *liberté*, à laquelle Christ lui permet d'accéder (Ga 5,1). Selon S. Lyonnet, cette liberté n'était pas pour Paul « une doctrine secondaire » ou « un point accidentel; il y allait du tout de la religion du Christ »<sup>1</sup>. Quelle est donc cette liberté chrétienne et pourquoi est-elle si fondamentale ? Quel est en particulier son lien avec l'amour et le comportement éthique ?

---

<sup>1</sup> S. Lyonnet, « La liberté du chrétien et la loi de l'Esprit selon St Paul », *Christus* 4 (1954), p. 7.

## Problématique

La tendance « légaliste » et profondément humaine, que je viens d'évoquer, est donc vivement rejetée par l'apôtre, qui insiste au contraire sur la médiation exclusive de l'Esprit (Rm 7,6). Il fait ainsi valoir le danger qu'il y a, pour toute « loi » extérieure à l'humain, de tomber sous l'influence du péché, toujours actif dans le monde. Il convient néanmoins de se demander si Paul n'a pas été trop « enthousiaste » en rejetant catégoriquement la Torah et en annonçant à l'inverse la liberté des chrétiens (Ga 4,31; 5,1.13). O. Mainville écrivait justement: « A lire ses lettres, on peut même questionner le réalisme de Paul »<sup>2</sup>. Or, bien loin de ressembler à une « maladresse passagère », le thème de la liberté apparaît dans plusieurs de ses épîtres, notamment dans une surprenante association avec la présence de l'Esprit: « là où est l'Esprit du Seigneur, est la liberté » (2Co 3,17).

Les liens qui unissent la liberté à l'Esprit et l'éthique sont confirmés par d'autres passages du corpus paulinien, tels que Rm 6, Rm 8,2, ou 1Co 9,19, ce qui relance la question du discernement. La liberté est certes une valeur humaine capitale et fort prisée, mais elle semble peu susceptible de repousser le péché: elle constituerait au contraire un terrain propice au « libertinage » et aux tentations de tous ordres; bref, elle répond parfaitement à l'appel de la « chair ». Il faut pourtant admettre que cette lecture est anachronique, puisqu'elle s'inspire d'une compréhension moderne de la liberté. Afin d'éclaircir les rapports qu'entretiennent Esprit, éthique et liberté dans la vie chrétienne, il m'apparaît donc indispensable de s'interroger en premier lieu sur *le sens exact à donner au mot « liberté »*, j'entends *la liberté telle que présentée par l'apôtre Paul*, lui qui l'associe bien plus étroitement à l'éthique, que les autres auteurs du Nouveau Testament<sup>3</sup>.

La souplesse sémantique du concept de liberté, ainsi que la multiplicité des domaines auxquels il peut se rapporter, rend effectivement indispensable une stricte délimitation du terme « liberté » appliqué au chrétien. Aucun sens ne saurait d'ailleurs être écarté de prime abord, puisqu'aucune raison ne nous indique à priori que l'usage paulinien se restreigne à une sphère quelconque, qu'elle soit religieuse, politique, sociale, morale, juridique, ou autre. Comment savoir de plus si la liberté chrétienne désigne une qualité personnelle, une

<sup>2</sup> O. Mainville, « 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. 189.

<sup>3</sup> Voir en particulier F. Vouga, « Jean et Paul: controverse sur la liberté », *LV* 192 (1989), p. 45-63.

prérogative due à « l'élection » du peuple de Dieu, un idéal sur le modèle de la liberté philosophique, une situation d'indépendance, ou une possibilité d'action ? Ni le domaine d'application, ni la réalité recouverte ne nous sont directement « appréhensibles ».

Une *définition précise de la liberté chrétienne* est pourtant nécessaire avant de se tourner vers d'autres considérations sur la manière dont s'articulent éthique et liberté. *La liberté chrétienne est-elle notamment une composante de l'éthique*, un facteur à considérer au sein de l'agir humain, ou une qualité dont il faut user, au même titre que le respect, la générosité, la bonté, ou la douceur (par exemple) ? Peut-être s'agit-il d'un critère aussi primordial que l'amour ? La nature même de ce concept m'invite à considérer son rapport avec deux aspects particuliers de l'éthique. Je pense tout d'abord au service, qui apparaît comme la meilleure expression de l'amour: « par l'amour, servez-vous les uns les autres » (Ga 5,13). Or, le service, rendu dans les textes par le vocabulaire de l'esclavage, s'oppose à la liberté lorsque celle-ci représente un mouvement individualiste, autonome, ou égocentrique. Le service occupant une place importante dans la morale chrétienne, il est essentiel d'examiner dans quelle limite il peut cohabiter avec la liberté: sont-ils d'égale importance ? Interviennent-ils en collaboration, ou en subordination ?

Le deuxième point concerne l'obéissance, que Paul met parfois en valeur (Rm 6,16). Elle s'oppose également à la liberté, lorsque celle-ci représente la souveraineté, ou l'autodétermination. Elle fut et reste encore un des grands principes de la vie ecclésiale, comme en témoignent notamment les vœux sacerdotaux, et concourt à l'organisation hiérarchique de l'Eglise. La place donnée à la liberté, ou à l'obéissance, a un impact direct sur la vision des fonctions ecclésiales et sur la valeur que l'on accorde à chaque croyant par rapport à l'intérêt communautaire. Il convient là aussi de savoir si liberté et obéissance s'articulent selon un principe de supériorité et d'infériorité, de préséance, ou d'égalité.

### **Etat de la question**

Paul est celui qui utilise le plus largement le thème de la liberté, en particulier au moyen du mot *eleutheria* et de ses composés: 27 fois, contre 15 fois pour le reste du Nouveau Testament. C'est donc logiquement que l'on se tourne vers lui, choix que partagent la plupart des auteurs (à moins qu'ils ne choisissent d'étudier ce thème dans une

perspective néotestamentaire globale). La première chose qu'il convient de considérer est le double enracinement de Paul: son héritage juif, ainsi que sa vie et son éducation en milieu hellénistique romain. Il est possible de supposer que sa compréhension de la liberté fut forgée au creuset de ces deux cultures, à moins qu'elle ne soit l'expression unique de l'une d'entre elles. Or, la culture hébraïque vétérotestamentaire ne possède pas de concept de liberté à proprement parler: « There is no single concept of freedom or liberty in the OT that contains equivalent meaning of the greek *eleutheria* »<sup>4</sup>.

Dans la Septante, le mot *eleutheria* n'apparaît en effet que sept fois et concerne presque exclusivement, avec ses composés, une liberté sociale, politique, ou religieuse. Ces termes désignent parfois les nobles de Juda: « princes » (1R 21,8), qui sont libres en vertu de leur statut. Mais les plus répandus viennent de la racine hébraïque *ḥpš*, et traitent d'une condition sociale, opposée à l'esclavage (Ex 21,26.27; Lv 19,20; Si 7,21; Jr 41(34),14.16). La notion de liberté, dans l'Ancien Testament, convoie plutôt l'idée de rachat, et provient toujours d'un acte divin: « Freedom always remains a gracious gift of God that enables a person to fulfill his or her task and to live joyfully »<sup>5</sup>. La liberté ainsi principalement « recherchée » est la possibilité de servir Dieu, source de toute liberté pour son peuple.

C'est pourquoi l'Exode, qui représente pourtant parfaitement l'acte libérateur de Dieu pour Israël, ne donna pas naissance à une théologie de la liberté: « the OT does not develop a theology of freedom on the basis of the Exodus. Rather, Israël was ransomed in order to be God's servants »<sup>6</sup>. D'une certaine façon, la communauté israélite est le lieu même de la liberté, où la relation à Dieu est vécue de façon authentique. Ce n'est qu'à l'époque des Macchabées que s'opère une transition dans la compréhension de la liberté, alors que ceux-ci sont décrits, dans leur lutte contre l'oppression extérieure, comme des combattants de la liberté (1Ma 2,11; 10,33; 14,27; 15,7). Ceci constitue d'ailleurs une évolution dans un judaïsme en contact avec la culture hellénistique.

<sup>4</sup> J.P.J. Olivier, « *ḥpš* », dans W.A. Van Gemeren, dir., *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis II*, Grand Rapids, Zondervan, 1997, p. 240.

<sup>5</sup> Olivier, *New International Dictionary*, p. 239.

<sup>6</sup> F.S. Jones, « Freedom », dans D.N. Freedman, dir., *The Anchor Bible Dictionary II*, Londres, Doubleday, 1992, p. 855.

Lorsqu'il accorde une telle place à la liberté, Paul exerce donc certainement un choix personnel, puisant sa compréhension à la source de la philosophie ambiante. Les auteurs, de façon quasi unanime, reconnaissent ainsi l'emprunt paulinien, mais s'empressent de signaler l'originalité de son usage, qui n'a rien de commun avec « the freedom spoken of in the old greek proverb and ideal – freedom to live as one chooses, the liberty of self-sufficiency »<sup>7</sup>. Le consensus s'arrête pourtant ici, car les études qu'ils produisent varient considérablement de l'un à l'autre. Si la plupart d'entre elles se fondent sur le corpus paulinien et adoptent une méthode historico-critique –analyse comparative pour la philosophie hellénistique, intertextualité pour l'usage dans l'Ancien Testament et critique de la rédaction pour l'étude de l'usage paulinien à travers les différentes lettres–, on constate par contre un manque total d'harmonie dans le choix de l'approche, de la démarche et du « mode d'exposition ».

Tout d'abord, signalons que les approches sont généralement philosophiques<sup>8</sup>, ou ecclésiologiques/éthiques<sup>9</sup>. Plus rarement, certaines études vont aborder la question de la liberté sous un angle politique<sup>10</sup>, ou sociologique<sup>11</sup>, mais aucune étude historico-critique de ma connaissance n'aborde la liberté de façon littéraire. Ce manque de diversité dans le choix des approches prouve que la liberté est un thème que l'on prend « pour acquis ». Ce constat sera confirmé par la présentation des modes d'exposition et des démarches suivies.

J'utilise le terme « mode d'exposition », mais cela ne doit pas faire oublier les choix herméneutiques et heuristiques qui sont à l'origine de la présentation et de l'organisation interne de toute étude. L'exposition des résultats révèle ainsi les présupposés et les précompréhensions des auteurs, notamment l'importance qui est donnée au thème de la liberté, le rôle qu'on lui accorde et la vision que l'on s'en fait. Or, je tiens à signaler pour ma première observation que *toutes les expositions sont d'ordre thématique*. Ce qui signifie

---

<sup>7</sup> J.D.G. Dunn, *Christian Liberty. A New Testament Perspective*, Grand Rapids, Eerdmans, 1994, p. 76. On pourrait excepter de cette généralisation Jones, *The Anchor Bible Dictionary II*, p. 857, qui se base sur la correspondance corinthienne pour affirmer que l'usage paulinien est particulièrement fidèle à l'hellénisme.

<sup>8</sup> Par exemple, Vouga, « Jean et Paul: controverse sur la liberté »; P.W. Gooch, « Sovereignty and freedom: some Pauline Compatibilisms », *SJTh* 40 (1991), p. 531-542.

<sup>9</sup> La grande majorité rentrent dans cette catégorie, que l'on pourrait aussi qualifier de « théologique ».

<sup>10</sup> A.N. Wilder, « *Eleutheria* in the New Testament and Religious Liberty », *EcumRv* 13 (1961), p. 409-420.

<sup>11</sup> D.J. Williams, « Slavery and Freedom », *Paul's Metaphors*, Peabody, Hendrickson, 1999, p. 111-140; D.B. Martin, *Slavery as Salvation. The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*, New Haven, Yale University Press, 1990.

que toutes les études tournent autour du thème de la liberté, *sans jamais circonscrire un vocabulaire précis*. Parmi celles-ci, on peut distinguer:

a) *Les études portant spécifiquement sur la liberté*: elles sont si peu nombreuses que je pourrais toutes les citer ici, mais je ne signalerai que les plus intéressantes. Il s'agit en premier lieu de J.-M Cambier, « La liberté chrétienne selon saint Paul » (1964)<sup>12</sup>, qui présente une vue globale des aspects de la liberté telle que comprise par l'apôtre Paul. La « synthèse paulinienne » se situe plus à ses yeux dans la ligne de l'Ancien Testament et de la proclamation de la liberté pour les pauvres, à travers Christ, que dans une ligne philosophique. Après avoir exposé la nature de la libération accomplie par Christ, Cambier passe aux conditions de la vie chrétienne, sous tous ses aspects: la condition de créature retrouvée, le service à l'exemple de Jésus, la liberté du « spirituel » par rapport au légalisme, puis la dimension ecclésiale. Son article, nettement intéressé par l'attitude du chrétien face à l'autorité et à la tradition ecclésiale, se termine en replaçant la liberté de créature et de fils dans le dessein initial de Dieu pour l'humain. Cette étude reste aujourd'hui une des plus complètes, de par son étendue et les questions abordées.

Ce même auteur reprend en 1980 une réflexion très semblable, mais plus étoffée, dans une monographie: *La liberté chrétienne, une morale d'adulte. Visage actuel d'un christianisme vivant*<sup>13</sup>. La structure de l'oeuvre imite celle de l'article précédent, mais la réflexion se fonde tout d'abord sur une exposition des significations de la liberté, tandis que la problématique évolue, d'une perspective ecclésiale, à une exploration des conséquences éthiques de la liberté. Dans ces deux études, il faut néanmoins noter que la vision de la liberté, dont s'inspire Cambier pour structurer sa réflexion, tient plus d'une « intuition théologique », fruit de son expérience exégétique, que d'une définition élaborée méthodiquement. La dernière étude que je présenterai est celle de J.D.G. Dunn, *Christian Liberty. A New Testament Perspective* (1994)<sup>14</sup>. Comme le titre l'indique, son étude thématique de la liberté porte sur l'ensemble du Nouveau Testament. Elle se distingue notamment par une approche particulière, puisque l'auteur y met en dialogue

<sup>12</sup> J.-M. Cambier, « La liberté chrétienne selon saint Paul », dans F.L. Cross, dir., *Studia Evangelica II*, (TU 87), Berlin, Akademie Verlag, 1964, p. 315-353.

<sup>13</sup> J.-M. Cambier, *La liberté chrétienne, une morale d'adulte. Visage d'un christianisme vivant*, Leuven, Peeters, 1980.

<sup>14</sup> J.D.G. Dunn, *Christian Liberty. A New Testament Perspective*, Grand Rapids, Eerdmans, 1994.



la vision de la liberté présentée par Stuart Mill, avec la liberté annoncée par Jésus et celle défendue par Paul. On peut aussi noter l'accent qui est placé sur la *libération de soi-même*, sensée résumer les diverses libertés dont parle Paul. Les définitions des libertés modernes y sont abondantes, mais aucune n'est par contre arrêtée pour le terme paulinien<sup>15</sup>. Les catégories qui suivent n'abordent pas directement la liberté; leur intérêt étant secondaire, elles ne feront pas l'objet d'une description précise.

- b) *Les oeuvres éclairant leur sujet par le thème de la liberté*: il peut s'agir d'un portrait de Paul, d'un commentaire, ou d'une étude, par exemple éthique. On peut citer *Paul's Ethic of Freedom* de P. Richardson<sup>16</sup>, ou encore le célèbre *Paul: Apostle of Liberty*, de R.N. Longenecker<sup>17</sup>, qui accorde une large place à la liberté dans son exposition de la vie de Paul, mais qui traite trop brièvement des bases vétérotestamentaires et hellénistiques<sup>18</sup>.
- c) *Les études conjointes de la liberté avec un autre thème*: elles mettent généralement en dialogue la liberté avec un thème plus ou moins antithétique. Les préoccupations de ces études sont d'ordre ecclésial, ou ecclésiologique. Citons le remarquable *Freedom and Obligation*, de C.K. Barrett<sup>19</sup>, et l'excellent « Liberté et loi de l'Esprit selon Saint Paul », de S. Lyonnet<sup>20</sup>, qui reste une référence très courue<sup>21</sup>.
- d) *Les études à caractère éthique qui accorde une mention spéciale à la liberté*: je ne citerai que le classique *L'existence chrétienne selon Saint Paul*, de J. Murphy O'Connor<sup>22</sup>, dont les remarques vigoureuses sur le traitement et la vision de la liberté conservent toute leur pertinence<sup>23</sup>.

<sup>15</sup> Il existe aussi les études de A.G. Quenum, « La liberté chrétienne: l'enseignement de l'apôtre Paul dans ses lettres aux Galates et aux Romains », *Euntes* 34 (1981), p. 267-286 et « L'être nouveau du chrétien, fondement de sa liberté », *Euntes* 34 (1981), p. 393-408, mais d'un intérêt très relatif.

<sup>16</sup> P. Richardson, *Paul's Ethic of Freedom*, Philadelphia, Westminster, 1979.

<sup>17</sup> R.N. Longenecker, *Paul: Apostle of Liberty*, Grand Rapids, Baker Bookhouse, 1976.

<sup>18</sup> Aussi J. Buckel, *Free to Love. Paul's Defense of Christian Liberty in Galatians*, (LouvTH 15), Louvain, Eerdmans, 1993 et F.F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free*, Grand Rapids, Eerdmans, 1977.

<sup>19</sup> C.K. Barrett, *Freedom and Obligation. A Study of the Epistle to the Galatians*, London, SPCK, 1985.

<sup>20</sup> S. Lyonnet, « La liberté du chrétien et la loi de l'Esprit selon St Paul », *Christus* 4 (1954), p. 6-27.

<sup>21</sup> Citons encore Wilder, « *Eleutheria* in the New Testament and Religious Liberty »; L. Cerfaux, « Service du Christ et liberté. Pensées tirées de l'épître aux Galates », *BVC* 8 (1954), p. 7-15; O. Mainville, « 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.

<sup>22</sup> J. Murphy O'Connor, *L'existence chrétienne selon Saint Paul*, (LD 80), Paris, Cerf, 1974, p. 90-98.

<sup>23</sup> Citons aussi O. Mainville, « L'éthique paulinienne », *EgTh* 24 (1993), p. 391-412; E.J. Epp, « Paul's Diverse Imageries of the Human Situation and His Unifying Theme of Freedom », dans A. Guelich, dir.,

J'arrête ici cette revue en signalant l'excurus « La liberté évangélique », dans le commentaire de P. Bonnard sur Galates<sup>24</sup>, et l'intéressante perspective herméneutique d'Odette Mainville, « Etre Chrétien: une vocation à la liberté. Réflexions herméneutiques à partir du discours paulinien »<sup>25</sup>. D'autres traitement de la liberté peuvent bien sûr être trouvés au sein d'études périphériques, ou des travaux exégétiques portant sur telle ou telle péricope en rapport avec la liberté. Mais il s'agit là globalement de la façon dont se répartissent les études concernant la liberté. Cela confirme l'absence de recherches sur une terminologie précise, à savoir le mot *eleutheria* et ses composés. Le dernier point que je déplore porte sur la démarche, à savoir le manque de justification entourant plusieurs « habitudes »; j'irais même jusqu'à dire « préjugés ». Par exemple: l'usage prépondérant de telle épître, l'omission de telle autre, l'usage indiscriminé de termes malgré des contextes épistolaires fort différents, le sens accordé par Paul au mot « liberté », le traitement de la liberté comme un problème systématiquement éthique, etc.

Je ne discuterai pas de toutes ces questions, mais je voudrais tout de même considérer en dernier lieu le problème de la définition de la liberté « paulinienne ». Bien peu d'études prennent en effet la peine de préciser ce que désigne la liberté chez Paul, j'entends avec précision, et non pas en expliquant « ce qu'elle n'est pas », ou en lui appliquant une vision moderne. La quasi totalité des auteurs commencent d'ailleurs leur exploration de la liberté « paulinienne » en observant la distinction entre « liberté de » et « liberté pour », sans plus d'explication, comme si toute « liberté » devait automatiquement s'ajuster à cette dichotomie. La vision qui résulte de la liberté chrétienne est donc naturellement « stéréotypée », problème que résume parfaitement R. Berthouzo:

Nous partageons la plupart des descriptions qui ont été faites de la liberté chrétienne en termes de *libération de...* l'esclavage du péché, de la loi, des éléments du monde, de la mort, opérée par la croix du Christ, *en vue de...* l'amour du Père, des frères, la vie selon l'Esprit. Cependant à force de vouloir dire l'originalité de S. Paul, on a un peu négligé de déterminer la manière dont il comprenait cette valeur de « liberté » comme expression de la condition humaine. Il semble qu'on ait voulu, dès l'abord,

---

*Unity and Diversity in the New Testament Theology* (FS G.E. Ladd), Grand Rapids, Eerdmans, 1978, p. 100-116; R. Banks, « The Arrival of Radical Freedom », *Paul's Idea of Community*, éd. rév., Peabody, Hendrickson, 1994, p. 15-25.

<sup>24</sup> P. Bonnard, *L'épître de St Paul aux Galates*, (CNT 9), Lausanne, Delachaux et Niestle, 1972, p. 110-112.

<sup>25</sup> O. Mainville, « 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.



désamorcer l'interprétation strictement individualiste d'une autonomie absolue de l'homme, qui aurait été par ailleurs absurde dans le contexte du Nouveau Testament<sup>26</sup>.

Je termine logiquement cet état de la question en présentant les quelques définitions, ou éléments de définition que j'ai pu isoler dans la littérature consultée. Celles-ci serviront principalement de base de comparaison avec la présente étude, je n'en fournirai donc pas de commentaire. On constatera sans étonnement qu'elle sont très diversifiées:

- His primary emphasis is on the « internal » freedom that those in Christ experience. [...] his attention in the epistle is on the *religious* sense of the term freedom. [...] the apostle uses the term freedom to describe the benefits that were obtained by Christ in light of his life, death and resurrection. (Buckel)<sup>27</sup>
- La liberté n'est rien d'autre qu'une ouverture au futur authentique, on est libre quand on se laisse déterminer par le futur. (Bultmann)<sup>28</sup>
- [La liberté] c'est la vie chrétienne elle-même dans son âme et sa source, en ce qu'elle a de plus formel: le Saint-Esprit et la grâce de Dieu. C'est dire que le baptisé, qui est « dans le Christ », ignore tout moralisme. (Spicq)<sup>29</sup>
- Paul's *eleutheria* is an eschatological freedom operating in the world, in history. (Wilder)<sup>30</sup>
- L'homme ne devient libre que par le retour à la condition de créature obéissante. Il faut donc plutôt parler de libération que de liberté. (Bonnard)<sup>31</sup>
- « Freedom » is the central theological concept which sums up the Christian's situation before God as well as in this world. (Betz)<sup>32</sup>
- La liberté chrétienne est une possibilité surnaturelle de réaliser pleinement l'être nouveau que nous a obtenu le Christ en nous libérant du péché et de la mort, des puissances anciennes et de la Loi ancienne. (Cambier)<sup>33</sup>
- La liberté traduit ainsi l'état ou la situation religieuse nouvelle du chrétien qui, elle aussi, est appelée « liberté ». [...] celle-ci est une qualité de vérité et de foi qui s'exprime dans l'amour de Dieu et du prochain. La liberté, au sens de l'agir chrétien, elle, est le style de vie dans lequel s'exprime l'amour chrétien. (Cambier)<sup>34</sup>

<sup>26</sup> R. Berthouzoz, « 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. 68.

<sup>27</sup> Buckel, *Free to Love*, p. 191-192.

<sup>28</sup> R. Bultmann, cité par Murphy O'Connor, *L'existence chrétienne selon Saint Paul*, p. 91.

<sup>29</sup> C. Spicq, « La liberté selon le Nouveau Testament », *ScEcc* 12 (1960), p. 233.

<sup>30</sup> Wilder, « *Eleutheria* in the New Testament and Religious Liberty », p. 415

<sup>31</sup> Bonnard, *Galates*, p. 110.

<sup>32</sup> H.D. Betz, *Galatians*, (Hermeneia), Philadelphia, Fortress, 1979, p. 255.

<sup>33</sup> Cambier, « La liberté chrétienne selon saint Paul », p. 315.

<sup>34</sup> Cambier, *La liberté chrétienne, une morale d'adulte*, p. 56-57.

## Objectif et hypothèse

L'état d'avancement des recherches sur la liberté chrétienne indique clairement la direction que doit prendre ce travail. Il est en effet nécessaire de produire une étude qui porte exclusivement sur le terme *eleutheria* et ses composés, à l'échelle du corpus paulinien authentique, en vue d'établir une *définition de la liberté chrétienne* étayée par une *analyse méthodique*. Mon objectif secondaire sera de comparer l'usage paulinien d'*eleutheria*, éclairé par cette nouvelle définition, avec l'usage du même terme dans la philosophie hellénistique, afin de détecter d'éventuels liens de dépendance.

Mon hypothèse est la suivante: le mot *eleutheria* est un terme sotériologique désignant une condition à laquelle participe encore imparfaitement le chrétien. Il ne fait pas partie, en outre, du vocabulaire éthique de Paul, mais constitue au contraire le principe dont origine tout comportement ou réflexion éthique. Cette hypothèse, si elle est vérifiée, confirmera, tout en les précisant, les définitions de la liberté données plus haut par J.-M. Cambier, dont la vision saisissante manquait encore d'une légitimation méthodique<sup>35</sup>.

## Méthode et structure

Ma recherche emploie deux composantes de la méthode historico-critique, outre la critique textuelle. Il s'agit en premier lieu de la critique de la rédaction, visant à comparer l'usage paulinien du mot *eleutheria* et de ses composés, à travers les quatre épîtres authentiques qui les mentionnent: *Galates, 1* et *2Corinthiens, Romains*. Le chapitre premier consistera en une traduction et une analyse exégétique des 23 versets contenant les 27 occurrences de ce vocabulaire. Le but de cette étape est de déterminer avec précision le contexte d'utilisation et surtout le sens de chacune des mentions du vocabulaire de la liberté. Les résultats obtenus formeront ainsi une base fiable pour l'analyse terminologique qui suivra.

Le chapitre deuxième sera pour moi l'occasion de proposer une nouvelle approche pour cette analyse terminologique: une approche littéraire. J'utiliserai une grille de lecture

---

<sup>35</sup> Il est intéressant de noter qu'au moment où mes principales conclusions furent atteintes, je n'avais pas encore pris connaissance de la monographie de cet auteur. Mon étude ayant été conduite dans l'ignorance de la vision de Cambier, elle n'a pu en subir l'influence au niveau de ses précompréhensions. Cette étude et la sienne se fortifient donc mutuellement, confirmant par l'indépendance de leur approche la valeur d'une telle définition.

élaborée à cet effet, comportant quatre volets: *le choix des mots* convoyant l'idée de liberté, les liens développés avec *le vocabulaire de l'esclavage*, *l'emplacement* des occurrences au sein du discours, et *l'espace sémantique* derrière le mot *eleutheria*. Tous ces points seront explicités en introduction du chapitre. Il ne s'agit pas, à ce stade, d'étudier le vocabulaire de la liberté indépendamment du contexte épistolaire, ce qui constituerait une grave erreur méthodologique, ni de définir la liberté au moyen d'une épître, avant de projeter ce résultat sur la lecture des autres usages, ce qui serait une erreur équivalente. J'appliquerai donc successivement la grille aux quatre épîtres, afin d'obtenir des « images » contextuelles et indépendantes de la liberté. Cette étape nous indiquera avec clarté si l'usage paulinien de la liberté varie en fonction du contexte historique et communautaire, ou bien s'il demeure constant à travers le corpus authentique.

Le troisième chapitre verra un rapprochement des résultats obtenus par la grille de lecture, en écartant les usages particuliers, ou trop contextuels. Des recoupements seront alors faits entre les quatre critères de la grille, afin de broser un portrait cohérent de la liberté chrétienne telle que conçue par Paul et véhiculée par la terminologie d'*eleutheria*.

Le quatrième et dernier chapitre utilisera l'analyse comparative, en explorant l'usage du terme *eleutheria* dans la littérature philosophique hellénistique. Cette étude impliquera les écoles stoïcienne, cynique et épicurienne, du 3<sup>ème</sup> s. av. JC, jusqu'au milieu du 1<sup>er</sup> s. ap. JC. Les conclusions atteintes seront alors comparées avec la définition trouvée au précédent chapitre, afin d'estimer du degré de dépendance dont Paul fait preuve vis-à-vis de la philosophie hellénistique.

Je conclurai en effectuant tout d'abord un retour sur les acquis de mon travail, puis en ouvrant plusieurs avenues de recherche, qui pourraient émerger à sa suite, notamment dans les domaines éthique, ecclésiologique, exégétique et théologique. Je terminerai en développant quatre questions herméneutiques susceptibles d'être éclairées par la vision ainsi présentée de la liberté chrétienne, ou de l'expliquer plus avant.

## **CHAPITRE 1**



### **ANALYSE EXEGETIQUE**

## Introduction

Ce chapitre consiste uniquement en une analyse exégétique de toutes les péricopes qui contiennent une mention d'*eleutheria* ou de ses composés. La clarification du contexte éclairera en particulier le sens et l'usage de chaque mention de ce vocabulaire, afin de réduire autant que faire se peut les erreurs d'interprétation. Cette étape me permettra d'entreprendre mon analyse au chapitre suivant, sans craindre de projeter trop de précompréhensions sur les mots étudiés. Je présente ici l'un après l'autre les versets concernés, en les regroupant par épître. Les variantes textuelles étant peu nombreuses, et généralement sans grand impact sur l'interprétation, j'adopte le texte établi par la 27<sup>ème</sup> édition de la Nestlé-Aland, et ne discuterai que des variantes les plus importantes<sup>1</sup>.

### 1- Les mentions d'*eleutheria* en Galates

Ga 2,4 : διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους, οἵτινες παρεισηλθόν κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν

...; à cause des faux frères infiltrés, lesquels se glissèrent<sup>2</sup> pour espionner notre liberté que nous avons en Christ Jésus, afin de nous réduire en esclavage, [...]

Ce verset débute par une anacoluthie qui semble vouloir expliquer les circonstances de ce qui précède, notamment le risque de circoncision qui pesait sur Tite (v.3); l'idée reste ainsi en suspens, l'auteur préférant préciser la motivation des « faux frères », ce qu'il fait par une construction introduite par le relatif *οἵτινες*. Notons l'usage du futur *καταδουλώσουσιν* en lieu et place d'un subjonctif dans la proposition en *ἵνα*, l'emploi d'un infinitif final (*κατασκοπῆσαι*), l'ellipse du pronom relatif introduisant la proposition *ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* et l'emphase que compose l'emploi de *οἵτινες*, au lieu du pronom relatif simple.

<sup>1</sup> Les précisions de critique textuelle se feront ainsi dans les notes.

<sup>2</sup> J'adopte cette traduction qui me semble relativement « neutre », n'ayant pas l'opportunité de discuter ici l'antériorité possible de l'action. Pour une infiltration dans l'Eglise de Jérusalem, voir par exemple J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, (BNTC), Peabody, Hendrickson, 1993, p. 97-98; pour une infiltration à Antioche, voir F.J. Matera, *Galatians*, (SacPag 9), Collegeville, Liturgical Press, 1992, p. 81.

La section 2,1-10 est le deuxième de trois développements destinés à prouver l'origine divine de l'Évangile que reçut Paul (1,13-24 ; 2,1-10 et 2,11-14). L'apôtre y relate sa rencontre avec les responsables de l'Église de Jérusalem: tout en reconnaissant leur valeur (2,2.7-9), il prend bien soin de montrer son indépendance (2,6). Indépendance qui atteindra son paroxysme dans la section suivante, lorsque Paul reprochera à Pierre son comportement ambigu lors d'un repas à Antioche. Cette première mention de la liberté en *Galates* arrive dans un contexte polémique: certains « faux frères » désirent que Tite, et plus largement les païens convertis au christianisme, soient circoncis. Peut-être même souhaitent-ils les voir observer la Torah. Paul qualifie ce projet de « réduction en esclavage », lui opposant « notre liberté que nous avons en Christ Jésus ». Que désigne cette « liberté »: est-ce l'incirconcision, l'émancipation de la loi juive, ou plus largement la vie chrétienne ? La circoncision n'ayant guère de sens isolément de la loi, et sans plus de précision du contexte, j'en déduis qu'il s'agit de l'existence et des pratiques chrétiennes vécues dans *l'émancipation de la loi*. L'objet de l'épître tout entier le confirme: certains judaïsants exigent la circoncision des Galates et leur retour à la loi juive (3,1-5 ; 5,2-6).

Ga 3,28 : οὐκ ἐν Ἰουδαίῳ οὐδὲ Ἕλληνι, οὐκ ἐν δούλῳ οὐδέ ἐλεύθερῳ, οὐκ ἐν ἄρσενι καὶ θήλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

*Il n'y a ni juif ni grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a pas « mâle et femelle » ; car tous vous êtes un en Christ Jésus.*

Je n'ai pas rajouté le traditionnel « il n'y a plus... »<sup>3</sup>, dont la présence me semble adoucir l'impact de l'affirmation et changer subtilement ses implications. Depuis le verset 3,6, Paul tente de démontrer que les chrétiens sont les descendants d'Abraham en vertu de leur foi. Pour y arriver, il montre notamment que *Christ* est la *seule* descendance bénéficiaire de la promesse faite à Abraham (3,16) et que la loi, loin d'annuler cette promesse, fut même incapable d'apporter la justice (3,21). En 3,26-29, Paul donne une conclusion temporaire à son raisonnement, montrant que par la foi et le baptême, le croyant « revêt Christ », « appartient à Christ », est « en Christ »; en d'autres termes, il devient *avec Christ* descendant d'Abraham, héritier de la promesse (v. 29). Au chapitre 4, Paul aura l'occasion de redévelopper les questions de filiation et d'héritage, en opposition à l'esclavage de la loi (4,5.21ss) et des éléments du monde (4,3.8-11).

<sup>3</sup> Ajout que l'on retrouve dans les traductions françaises moins littérales, notamment la TOB et la BJ.

Le verset 28 et son contexte plus large (3,26-28) proviendraient en grande partie, pour Betz, d'une formule baptismale prépaulinienne<sup>4</sup>, hypothèse que j'accepte. Les trois antithèses affirment la disparition *en Christ* des anciennes *différences* ethniques, religieuses, sociales et sexuelles, tout en exprimant avec force la nouvelle *unité* des chrétiens. Remarquons la rupture dans la troisième antithèse, marquant certainement la référence au couple originel du récit de création en Gn 1,27 (LXX). Betz signale à ce sujet que la mention des sexes est faite au neutre, ce qui n'implique « pas seulement les différences sociales [...] mais également les distinctions biologiques »<sup>5</sup>; je ne suis pas certain qu'il faille aller jusque là. La négation des couples trouve une bonne explication dans la thèse de J.L. Martyn: selon la croyance antique et apocalyptique, le monde est composé de paires opposées; présenter de telles paires en les niant équivaut à annoncer la fin du cosmos. Un aspect majeur de *Galates* serait de proclamer la nouvelle création réalisée en Christ (6,14-15) et d'annoncer de nouvelles paires d'opposés, telles que chair/Esprit, ou les alliances d'Hagar et de Sarah (4,21-31)<sup>6</sup>. L'adjectif *ἐλεύθερος* est ici sous forme substantivée, en contraste avec *δούλος*. Il désigne la catégorie sociale des hommes libres. Comme nous venons de le voir, cette utilisation perd sa portée théologique lorsqu'elle est prise indépendamment de son partenaire d'antithèse: « esclave ».

Ga 4,22-23 : γέγραπται γὰρ ὅτι Ἀβραάμ δύο υἱοὺς ἔσχεν, ἓνα ἐκ τῆς παιδίσκης καὶ ἓνα ἐκ τῆς ἐλευθερας. <sup>23</sup> ἀλλ' ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται, ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρας δι' ἐπαγγελίας.<sup>7</sup>

*Car il est écrit qu'Abraham eut deux fils, un de la servante et un de la femme libre.  
Mais d'un côté, celui de la servante fut engendré selon la chair, tandis que  
celui de la femme libre [fut engendré] par [la] promesse.*

Les particules *μέν... δέ* forment le contraste « d'un côté... de l'autre », *contra* Longenecker qui voit dans *μέν* un renchérissement (« effectivement »), par rapport au récit

<sup>4</sup> H.D. Betz, « Spirit, Freedom, and Law. Paul's Message to the Galatian Churches », *SEA* 39 (1974), p. 145-160 et *Galatians*, (Hermeneia), Philadelphia, Fortress, 1979, p.181ss; conception partagée par de nombreux auteurs, tels que R.N. Longenecker, *Galatians*, (WBC 41), Dallas, Word books, 1990, p. 154ss; J.L. Martyn, *Galatians*, (AB 33A), New York, Doubleday, 1997, p. 375; mais Dunn est plus réticent: *Galatians*, p. 201ss.

<sup>5</sup> Betz, *Galatians*, p.195 (traduction personnelle).

<sup>6</sup> J.L. Martyn, « Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians », *NTS* 31 (1985), p. 410-424.

<sup>7</sup> D'excellentes sources supportent la lecture διὰ τῆς ἐπαγγελίας, notamment B D F G 1739 et 1881. Je suis d'avis avec Nestlé-Aland qu'il faut lui préférer la lecture retenue (soutenue entre autres par P<sup>46</sup> & A C Ψ 1241<sup>b</sup>): la variante semble être une tentative de clarification de l'écriture paulinienne. Elle est probablement influencée en cela par la mention de *la promesse* en référence à Christ et la filiation des païens (3,14.17.22).

qu’auraient fait les agitateurs en Galatie, supposition purement théorique<sup>8</sup>. Je comprends, avec Dunn, la préposition *δία* de façon instrumentale<sup>9</sup>. Je traduis *παιδίσκη* par « servante », mais il doit rester clair qu’une telle personne faisait partie des esclaves. Notons que « selon la chair » ne me semble pas avoir de connotation négative: la plupart des auteurs reconnaissent que cette formule signifie simplement « par des voies naturelles », contrairement à l’autre naissance. Je poursuis pour l’instant la traduction et discuterai ensuite de l’ensemble de 4,22-31.

Ga 4,26 : ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλήμ ἐλευθέρα ἐστίν, ἥτις ἐστίν μήτηρ ἡμῶν·

*Mais la Jérusalem d’en haut est libre, laquelle est notre mère;*

Je conserve le pronom relatif « laquelle » sans l’adoucir, ce qui fait ressortir avec d’autant plus de force le lien emphatique entre « nous » et « la Jérusalem d’en haut ».

Ga 4,30-31 : ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφή; ἐκβαλε τὴν παιδίσκην καὶ τὸν υἱὸν αὐτῆς· οὐ γὰρ μὴ κληρονομήσει<sup>10</sup> ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρως. <sup>31</sup> διό, ἀδελφοί, οὐκ ἐσμὲν παιδίσκης τέκνα ἀλλὰ τῆς ἐλευθέρως.

*Mais que dit l’Ecriture ? « Expulse la servante et son fils; car le fils de la servante n’héritera pas avec le fils de la femme libre. En conséquence, frères, nous ne sommes pas enfants d’une servante, mais de la femme libre.*

Notons simplement la force de la négation *οὐ... μὴ* qui, selon Bauer, est « la façon la plus décisive de nier quelque chose dans le futur »<sup>11</sup>. Depuis l’influent article de Barrett, les auteurs reconnaissent largement que l’exégèse paulinienne de la section Ga 4,21-31 est la réinterprétation d’une démonstration apportée par les judaïsants en Galatie: « Paul’s words can be best explained if we may suppose that he is taking up passages that had been used by his opponents, correcting their exegesis, and showing that their Old testament prooftexts

<sup>8</sup> Longenecker, *Galatians*, p. 208; ma lecture est partagée par Dunn, *Galatians*, p. 247: « Paul uses the classic formula of contrast ».

<sup>9</sup> Dunn, *Galatians*, p. 247.

<sup>10</sup> La variante *κληρονομήσει* est bien supportée (A C F G Ψ 1739 1881), mais la préférence doit tout de même aller vers le choix de Nestle-Aland (P<sup>46</sup> ⋈ B D H P 0278 33 1241<sup>s</sup>).

<sup>11</sup> W. Bauer, F.W. Gingrich et W. Danker, *A Greek Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 2<sup>ème</sup> éd., Chicago, University Press, 1979, p. 517 (traduction personnelle).



were on his side rather than on theirs »<sup>12</sup>. Paul n'avait pas intérêt, en effet, à utiliser de lui-même ce passage des Ecritures, qui ne s'accorde pas naturellement avec sa pensée, mais supporte plutôt la thèse des judaïsants<sup>13</sup>.

La compréhension générale de ce passage ne pose pas véritablement de difficulté, car il apparaît clairement que Paul distingue deux lignages –allégorisés sous deux alliances– dans la descendance d'Abraham: l'un « de la femme libre », à travers « Isaac » (v.28), « par la promesse » (v.23), correspondant à la « Jérusalem d'en-haut » (v.26). Cette lignée est fondamentalement « libre »; c'est d'elle que sont « nés » les Galates (vv.28.31). L'autre lignée, au contraire, provient de « Hagar », engendre « selon la chair » (v.23) des enfants « pour l'esclavage » (v.24); elle correspond à la « Jérusalem actuelle » (v.25). L'objectif est également clair: Paul veut prouver que les Galates sont libres par rapport à la loi (alliance du Mont Sinaï, v.24). Là où les opinions divergent, c'est dans l'identification de la lignée d'Hagar, l'interprétation du v.30 et l'explication de l'indice géographique au v.25.

Bonnard signalait déjà qu'il ne fallait pas identifier dans les deux « Jérusalem » une opposition entre l'Eglise et le judaïsme<sup>14</sup>. Plusieurs auteurs partagent cet avis, mais Betz représente un courant bien enraciné lorsqu'il écrit: « Paul's intention is clear; he wants to create a dualistic polarity between 'Judaism' and 'Christianity' in order to discredit his Jewish-Christian opposition »<sup>15</sup>. Il me semble plus prudent et raisonnable de voir là une simple opposition au sein du christianisme. Ainsi que le signale Matera, la dichotomie judaïsme/christianisme, en plus d'être anachronique, est au mépris du contexte de *Galates*, où Paul est aux prises avec des judéo-chrétiens<sup>16</sup>. Une lecture plus audacieuse nous est donnée par J.L. Martyn, qui pense non seulement que les deux « Jérusalem » doivent être interprétées comme deux Eglises, dans le christianisme primitif, mais que ces Eglises

<sup>12</sup> C.K. Barrett, « The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians », dans J. Friedrich, W. Pöhlmann et P. Stuhlmacher, dir., *Rechtfertigung (FS E. Käsemann)*, Tübingen, Mohr, 1976, p. 6.

<sup>13</sup> Barrett, « The Allegory... », p. 10. B. Byrne, 'Sons of God' - 'Seed of Abraham', (AnBib 83), Rome, Biblical Institute Press, 1979, p. 187 (n. 185) semble néanmoins réticent.

<sup>14</sup> Bonnard, *Galates*, p. 98.

<sup>15</sup> Betz, *Galatians*, p. 246. Une vision similaire est semble-t-il partagée par J. Lambrecht, « Abraham and His Offspring. A Comparison of Galatians 5,1 with 3,13 », *Bib* 80 (1999), p. 528: « the Galatians as Christians are free, free from the law. They alone, not the non-Christian Jews, are the heirs ». Il trace en fait une ligne de démarcation autant entre juifs et chrétiens qu'entre judéo et pagano-chrétiens: « Paul appropriates [...] all Israel's glory and her privileges for the church and thus for the Gentile majority in that church », p. 529; aussi Williams, « Slavery and Freedom », p. 118.

<sup>16</sup> Matera, *Galatians*, p. 176-177.

correspondent chacune à une *mission vers les païens*: l'une exempte de circoncision, l'autre l'exigeant au contraire<sup>17</sup>. Il faut néanmoins nuancer une telle lecture, comme le fait Dunn : « it is questionable whether the aim of the other missionaries was to make fresh converts [...] or to make Paul's converts full proselytes »<sup>18</sup>. Le travail des judaïsants me semble en effet avoir pour objectif de saper les fondations des Eglises pauliniennes, afin d'y voir la loi observée, plutôt que de tenter de convertir les païens en général. En somme, je crois qu'il est plus prudent pour l'instant de nous en tenir simplement à l'idée de deux « courants », ou deux façons d'envisager le christianisme.

Je laisse de côté l'interprétation du v.30, dont les enjeux dépassent ma recherche, et signale pour finir l'étude récente de S.M. Elliot, qui se base sur la place importante qu'occupait le culte de la « Mère des dieux » en Anatolie, justement représentée par une montagne<sup>19</sup>, pour éclairer le passage: « The key to understanding these verses is not the geographic location of Mount Sinai but the simple image of Hagar as a mountain [...] In the allegory of Hagar, Paul thus portrays the law as a manifestation of the Mother of the Gods, the one associated with the city of Jerusalem »<sup>20</sup>. Cette thèse complète fort bien les interprétations précédentes, puisqu'elle permet de comprendre plusieurs détails, jusque-là obscurs, tels que la référence à une montagne (v.24-25), l'absence du nom Sarah, la mention géographique au v.25 et l'imprécision qui entoure la « Jérusalem d'en-haut ». Elle montre enfin quel pouvait être l'impact de cette allégorie sur les Galates, en particulier par la figure divine que représente Hagar et l'importance de sa condition: « The choice is not only between inheritance of slave status or free son status; it is also a choice between the divine figures to whom one might be enslaved. To be enslaved to a divine figure who is herself enslaved would be an unattractive option »<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Son interprétation se base principalement sur l'emploi du verbe γεννᾶν : « Paul is here employing the verb γεννᾶν to speak of missionary labors, [...] to speak of two different ways in which churches are being born at the present time, and thus of two different missions », J.L. Martyn, « The Covenants of Hagar and Sarah », dans J.T. Carroll, C.H. Cosgrove et E.E. Johnson, dir., *Faith and History (FS P.W. Meyer)*, Atlanta, Scholars, 1990, p. 179, thèse reprise en *Galatians*, p. 433-466.

<sup>18</sup> Dunn, *Galatians*, p. 250.

<sup>19</sup> S.M. Elliot, « Choose Your Mother, Choose Your Master: Galatians 4,21-5,1 in the Shadow of the Anatolian Mother of the Gods », *JBL* 118 (1999), p. 661-683: « A prominent distinguishing feature of Anatolia was the overseeing presence of the Mountain Mother of the Gods. She was worshipped by her Anatolian devotees under many different names depending on the locale of her worship », p. 672.

<sup>20</sup> Elliot, « Choose Your Mother... », p. 677-678.

<sup>21</sup> Elliot, « Choose Your Mother... », p. 681.

Le vocabulaire de la liberté est utilisé de deux façons distinctes dans ces versets: les usages en 4,22.23.30.31 sont tirés de la sphère sociale, mais renvoient de façon allégorique à la liberté des Galates: si Sarah (non nommée) est une « femme libre », sa lignée naîtra libre aussi, donc l'alliance qu'elle représente est une alliance caractérisée par la liberté de ceux qui en font partie. En ce sens, les Galates ont été « enfantés » libres par rapport à la loi. L'usage diffère au v.26, car c'est un adjectif qui qualifie directement la « Jérusalem d'en-haut », mais s'il ne s'enracine pas dans l'imagerie sociale, sa fonction est la même dans le développement.

Ga 5,1: Τῇ ἐλευθερίᾳ<sup>22</sup> ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν· στήκετε οὖν καὶ μὴ πάλιν ζυγῶ δουλείας ἐνεχέσθε.

*Pour la liberté Christ nous libéra; alors tenez ferme et ne soyez pas de nouveau chargés d'un joug d'esclavage.*

Je considère que τῇ ἐλευθερίᾳ est un datif de finalité, semblable à l'usage en 5,13<sup>23</sup>. Cette tournure particulière est probablement due au désir de marquer emphatiquement le lien avec le discours précédent, notamment, la fin de 4,31: τῆς ἐλευθέρας. La proposition de Martyn, selon laquelle il s'agirait plutôt d'un datif local est soutenable, mais lorsqu'il affirme à l'appui de sa thèse qu'en « 2,4 and 5,13, for example, Paul uses the noun 'freedom' to characterize a space, the realm that is the result of God's act in Christ », je me vois contraint de rejeter son argument. Non seulement il n'est pas permis de soupçonner un sens local au mot « liberté » en 2,4<sup>24</sup>, mais la construction μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν en 5,13 ne confère pas automatiquement à *eleutheria* un sens local. Martyn choisit en effet de lire ἀφορμὴν dans le sens « base d'opération militaire », ce qui est certes local, mais rend du même coup la tournure métaphorique, donc nettement plus relative<sup>25</sup>. Je pense que Martyn part en réalité de ce verset pour lire les

<sup>22</sup> Malgré les nombreuses variantes textuelles, la lecture de Nestlé-Aland est clairement la mieux attestée.

<sup>23</sup> Ainsi Betz, *Galatians*, p. 255; Matera, *Galatians*, p. 180; Longenecker, *Galatians*, p. 223-224; Dunn, *Galatians*, p. 261 et Mainville, « L'éthique paulinienne », p. 398. Je ne pense pas qu'il s'agisse d'un objectif eschatologique, comme le laisse entendre Byrne, *Sons of God*, p. 190 : « there is the suggestion of a perfect freedom to come: 'for freedom Christ has set us free' ». Même si d'autres éléments nous permettent de croire qu'il subsiste une tension, cette thèse nécessiterait au moins l'emploi de εἰς : voir Bonnard, *Galates*, p. 101.

<sup>24</sup> Martyn lui-même ne semble pas avoir vu la nécessité de préciser cette lecture « spatiale » dans son commentaire de Ga 2,4, ni dans l'exkursus « Slavery and Freedom » qui s'y rattache.

<sup>25</sup> Que la liberté devienne une « base » n'implique pas fondamentalement et concrètement qu'elle soit un lieu.

autres, et qu'il est influencé par sa vision de l'invasion que représente l'arrivée de l'Évangile dans le monde, en tant que catalyseur d'un conflit apocalyptique<sup>26</sup>.

Une autre possibilité est de voir *τῇ ἐλευθερίᾳ* comme un datif instrumental, ou de moyen: « par la liberté ». Mais cette vision, partagée par Bruce<sup>27</sup>, ne rend pas justice à la suite du verset. La particule οὖν, en effet, a clairement ici un rôle déductif, ce qui lie intimement les deux parties du verset. Elle deviendrait obsolète dans le cas d'un datif instrumental, ou, au mieux, réduite à un emploi transitionnel mineur. La lecture de 5,1b comme conséquence de 5,1a et la nécessité de préserver l'objectif qu'est la liberté rendent ainsi quasi obligatoire le datif de but. La liberté apparaît donc ici comme la fin même d'un événement libérateur opéré par Christ. Ainsi que le précise Betz:

« If Christ has brought the Christian freedom, this freedom exists only if it is lived by those who have been enable to exist in it. The constant danger is to lose that freedom and to fall back into slavery. Therefore, the task of Christian ethics can be defined as 'to preserve' freedom. »<sup>28</sup>

Précisons que lorsque Paul dit: « ne soyez pas de nouveau chargés d'un joug d'esclavage », son appel ne se restreint pas à la seule loi juive, mais reste valable pour toute sorte de « joug d'esclavage », qu'il s'agisse des « éléments du monde » (4,3), ou d'un autre forme de légalisme.

Ga 5,13 : Ὑμεῖς γὰρ ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, ἀδελφοί· μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί, ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις.

*Car vous, frères, vous fûtes appelés à la liberté; seulement que cette liberté ne serve pas de base pour la chair, mais par l'amour servez-vous les uns les autres.*

La liberté est ici réintroduite par la conjonction *gar* qui indique une nouvelle étape du discours<sup>29</sup>. On notera le passif *ἐκλήθητε*, suggérant une action divine<sup>30</sup>. L'expression

<sup>26</sup> Voir notamment Martyn, « Apocalyptic Antinomies », p. 410-424, son commentaire sur 5,13, avec les renvois aux excursus et plus récemment, « The Apocalyptic Gospel in Galatians », *Int* 54 (2000), p. 246-266, résumant bien ses travaux et sa pensée sur *Galates*.

<sup>27</sup> F.F. Bruce, *The Epistle to the Galatians*, (NIGTC), Grand Rapids, Eerdmans, 1982, p. 226.

<sup>28</sup> Betz, *Galatians*, p. 257.

<sup>29</sup> Betz, *Galatians*, p. 272; Longenecker, *Galatians*, p. 238-239; Matera, *Galatians*, p. 192.

<sup>30</sup> L'usage du verbe « appeler » est remarquable, puisque Paul l'emploie pour parler de son propre appel: « God called them to freedom, just as He called Paul through his grace (1,15) », Matera, *Galatians*, p. 196; aussi Mainville, « Etre Chrétien: une vocation à la liberté », p. 56.

rappelle nettement 5,1, mais l'aspect final ne fait ici aucun doute: *ἐπ' ἐλευθερία*. La deuxième partie de la phrase est plus problématique, car nettement elliptique. L'accusatif *τὴν ἐλευθερίαν* suggère qu'il s'agit là d'un complément du verbe élidé, dont le mode serait impératif, ou subjonctif (*μη*)<sup>31</sup>. Une autre possibilité subsiste, lorsque l'on songe que le verbe le plus aisément élidé est le verbe « être ». Loin de disqualifier ce verbe, l'accusatif pointe au contraire vers le mode infinitif, la liberté devenant sujet. Cette tournure, bien que rare, est attestée par Bauer<sup>32</sup> et se retrouve en Rm 14,13; 2Co 2,1; 1Th 4,6, où elle a toujours un *sens prohibitif*. La phrase complète pourrait donc être: *μόνον τὸ μὴ εἶναι τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῆ σαρκί*. L'expression *εἰμί εἰς* ainsi formée appuie cette tournure, puisqu'elle signifie « serve as something »<sup>33</sup>. L'article *τὴν*, précédemment absent, a probablement un sens démonstratif. Le mot *ἀφορμὴν* provient du vocabulaire militaire, mais est généralement traduit par « occasion ». Afin de faire ressortir le sens profond de ce mot, je le traduis par « base », ce qui d'ailleurs ne s'éloigne pas trop du sens général. Le datif *τῆ σαρκί* est un datif d'avantage<sup>34</sup>, tandis que *διὰ* a un sens instrumental proche de « à travers l'amour ».

Ga 5,13 réintroduit l'idée de liberté avec beaucoup de force rhétorique, afin d'aborder un nouveau problème, celui de la « chair », c'est-à-dire du comportement chrétien: « la liberté n'est jamais acquise une fois pour toutes, mais est toujours menacée, attaquée, tant de l'extérieur (par la Loi: vv.2-12) que de l'intérieur (par la 'chair': vv.13-24) »<sup>35</sup>. Cette discussion est rendue nécessaire, puisque Paul vient d'insister sur le fait que les Galates n'avaient pas besoin de la loi (vv.2-6): quels sont donc les critères du comportement éthique ?<sup>36</sup> La « vocation à la liberté » (13a) confirme tout d'abord que l'adoption de la loi

<sup>31</sup> Cette tournure est souvent prise pour acquis par les auteurs. Betz, par exemple, signale les problèmes, mais ne les discute pas, *Galatians*, p. 272; Matera, ayant la même traduction, signale l'insertion de « become », mais pas celle de « let » et ne discute pas de l'accusatif, *Galatians*, p. 192; Dunn, quant à lui, traduit littéralement, sans aucune discussion, *Galatians*, p. 287; seul Longenecker produit une analyse détaillée, proposant même les impératifs *ἔχετε*, *ποιῆτε* et *τρέπετε* pour compléter la phrase, *Galatians*, p. 239.

<sup>32</sup> W. Bauer, F.W. Gingrich et W. Danker, *A Greek Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 2<sup>ème</sup> éd., Chicago, University Press, 1979, p. 516 (A. II. 1. g).

<sup>33</sup> Bauer, *A Greek Lexicon*, p. 225 (III. 2), elle se retrouve notamment en 1Co 14,22.

<sup>34</sup> Longenecker, *Galatians*, p. 239.

<sup>35</sup> A. Myre, *Un souffle subversif, l'Esprit dans les lettres pauliniennes*, Montréal, Bellarmin, 1987, p. 84.

<sup>36</sup> Ce questionnement est particulièrement sérieux, puisqu'il est probablement en partie à l'origine de l'intérêt des Galates pour la Torah; on lira à ce sujet J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians*, Edinburgh, Clark, 1988: « the problem that lies behind these chapters is not libertinism but moral

ne fait pas partie du dessein de Dieu pour les Galates. Mais cette liberté radicale n'est pas une raison pour que le chrétien laisse la « chair » prendre le contrôle de sa vie. Celle-ci doit au contraire s'exprimer à travers l'amour, dans le service des autres. Au lieu d'être esclaves d'une loi, les chrétiens sont donc esclaves les uns des autres.

La péricope 5,13-25 nous donne une idée de la façon dont s'articulent les rapports entre loi, chair<sup>37</sup>, Esprit et amour, ce qui nous aide un peu à comprendre le lien que ces termes entretiennent avec la liberté. Paul présente chair et Esprit en plein affrontement au sein de chacun (v. 17), mais sans livrer l'issue du combat: le chrétien semble en effet être le seul à pouvoir la déterminer, en choisissant lui-même de rester sous l'Esprit, ou en laissant sa personne être une « base pour la chair »<sup>38</sup>. Alors qu'agir selon la chair signifie accomplir ses désirs et ses oeuvres (16.19-21), « marcher sous l'impulsion de l'Esprit » permet de ne plus accomplir les désirs de la chair (16.24) et de ne plus être soumis à la loi (18). Si la vie dans la chair nécessite la présence d'une loi, la vie sous l'Esprit rend cette présence caduque; la seule règle de l'agir est maintenant l'amour, qui représente l'accomplissement de la loi (14). Paul présente donc deux « règles » (loi ou amour), correspondant à deux « guides » possibles (chair ou Esprit) pour la vie du croyant. La liberté apparaît ainsi comme un principe indépendant, non directement lié aux autres termes. Idéalement, elle détermine bien sûr la vie sous l'impulsion de l'Esprit, mais elle peut aussi être détournée au bénéfice de la chair. La liberté n'est donc pas ici un agent, un pouvoir, ou un moyen, comme le sont la loi, l'Esprit, la chair, ou l'amour, ni même un qualificatif, puisqu'elle est l'objet d'une vocation. Faut-il y voir, comme le soutient Betz: « le concept théologique central qui résume la situation du chrétien devant Dieu et dans ce monde »<sup>39</sup> ? La suite de l'étude devrait nous éclairer sur ce point.

---

confusion together with a loss of confidence in Paul's prescription for ethics. », p. 218. Son étude précise notamment les propositions de Betz, « Spirit, Freedom, and Law », p. 153-155.

<sup>37</sup> Les commentateurs reconnaissent qu'à partir de ce point, *sarx* prend en *Galates* un sens éthique, renvoyant « to the inclination and tendency in the human person to live an existence completely and totally centered on the self », Matera, *Galatians*, p. 196; aussi Myre: « Il s'agit d'un concept large qu'il utilise pour désigner l'ensemble de ces forces sourdes en soi suivant lesquelles l'être humain pense se réaliser, trouver le bonheur, contrôler sa destinée », *Un souffle subversif*, p. 86.

<sup>38</sup> Betz, *Galatians*, p. 273: « Freedom means that the Christian has the option whether henceforth his existence is made up of the 'fruit of the Spirit' (5,22-23) or of 'the works of the flesh' (5,19-21). The choice is no longer made by the 'elements of the world', but it is not made by the Spirit either. »

<sup>39</sup> Betz, *Galatians*, p. 255, traduction personnelle.



## 2- Mentions d'*eleutheria* en 1 et 2 Corinthiens

1Co 7,21-22 : δούλος ἐκλήθης, μή σοι μελέτω· ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι. <sup>22</sup> ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δούλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν, ὁμοίως ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δούλος ἐστὶν Χριστοῦ.

*Tu as été appelé esclave ? Ne t'en soucie pas; mais si aussi tu peux devenir libre, fais-en d'autant plus usage. <sup>22</sup> Car l'esclave appelé dans le Seigneur est un affranchi du Seigneur; de même, l'homme libre appelé est un esclave de Christ.*

Séparant le chapitre 7 en deux, la section 7,17-24 annonce la règle qui doit guider l'attitude des chrétiens au milieu de la réalité sociale, notamment les relations maritales ou sexuelles, dont les exemples encadrent cette section. Elle est énoncée presque identiquement aux vv.17.20.24: « que chacun demeure dans la condition où il se trouvait quand il a été appelé » (v.20). Deux autres exemples sont alors donnés: le cas de la circoncision (vv.18-19) et celui de l'esclavage (vv.21-23), tous deux présentés comme indifférents, ou sans plus d'importance après l'*appel*. Concluant notre péricope, le v.23 se lit: « Quelqu'un a payé le prix de votre rachat: ne devenez pas esclaves des hommes ».

Je comprends, à l'instar des commentateurs, que la première proposition est mieux rendue sous la forme interrogative. L'aoriste *χρῆσαι* nous indique une action ponctuelle. La traduction se complique à partir de *ἀλλ' εἰ καὶ*, puisque des précompréhensions d'ordre théologique viennent l'influencer. Le verset 22 ne posant guère de problème, je me concentrerai maintenant sur l'interprétation du v.21, afin de justifier ma traduction.

La traduction offre deux possibilités: soit Paul accepte l'affranchissement de l'esclave converti, soit il le refuse catégoriquement, la phrase devenant: « alors même que tu pourrais te libérer, mets plutôt à profit ta condition d'esclave » (TOB). Trois facteurs grammaticaux forment la base du choix des auteurs: 1) le sens de *εἰ καὶ*; 2) le sens de *μᾶλλον* et l'objet éliminé du verbe *χρῆσαι*; 3) la fonction de *γὰρ* au v.22. D'autres facteurs influencent ce choix, comme la place du passage au sein de 7,17-24, ou du chapitre 7, ainsi que des considérations historiques et sociales. G. Fee a produit une étude minutieuse de tous ces

points<sup>40</sup>, concluant en faveur de l'affranchissement. J'en accepte les conclusions, que je ne reprendrai pas ici, mais je préciserai néanmoins l'usage de *εἰ καὶ*, car les exemples qu'il donne en appui de sa thèse correspondent à l'usage *εἰ δε καὶ*, ce qui est insatisfaisant.

Les partisans de la « réfutation » dans ce verset traduisent *εἰ καὶ* par « même si », expliquant que cette conjonction a un sens concessif. Or, j'aimerais préciser trois points: 1) la concession est souvent une forme *conditionnelle* particulière, conditionnelle dans laquelle *εἰ καὶ* peut tout simplement avoir le sens « et si... »<sup>41</sup>; 2) toutes les constructions concessives ne se ressemblent pas: certaines d'entre-elles n'acceptent la traduction « même si », que par la présence d'une emphase ou d'une négation, explicite ou implicite<sup>42</sup>; 3) comme le signale très justement G. Fee<sup>43</sup>, la proposition commence par « mais »<sup>44</sup>, dont le sens adversatif, par rapport au début de la phrase, pointe vers un changement d'état, et ne s'accorde pas avec l'aspect concessif négatif proposé: il faudrait écrire « *et même si...* ». Afin de dépasser ce débat, j'aimerais proposer la conclusion suivante: *εἰ καὶ* ne reflète pas *en elle-même* le sens d'une proposition; il est obligatoire d'éclairer *εἰ καὶ* à l'aide de son contexte, afin de repérer la présence d'une conditionnelle, ou d'une concessive, et de saisir les nuances de « neutralité », de limitation, ou d'emphase. *Εἰ καὶ* me semble donc inutile en lui-même pour percer le sens du v.21. *Ἀλλὰ*, par contre, oriente la lecture vers un affranchissement possible<sup>45</sup>.

En plus des conclusions de Fee, montrant clairement que l'affranchissement était en dehors du pouvoir d'un esclave et que ce dernier n'avait pas le pouvoir de refuser une telle

<sup>40</sup> G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, Eerdmans, 1987, p. 316-318; R.A. Horsley, *1Corinthians*, (ANTC), Nashville, Abingdon, 1998 et Hays, R.B., *First Corinthians*, (Interpretation), Louisville, John Knox, 1997 choisissent la même traduction.

<sup>41</sup> Plusieurs versets cités par Bauer, *A Greek Lexicon*, p. 220, et repris par les commentateurs peuvent ainsi se traduire tout naturellement par « et si », au lieu de l'emphase « même si ».

<sup>42</sup> Ainsi, « mais si vous pouvez faire telle chose, faites-la », est une concession à part entière, ne nécessitant nullement « même si ». Prendre l'aspect concessif comme preuve d'une interdiction est fort peu rigoureux.

<sup>43</sup> Fee, *Corinthians*, p. 317.

<sup>44</sup> Détail étrangement omis par tous nos partisans de la « réfutation »: C. Senft, *La première épître de Saint-Paul aux Corinthiens*, (CNT 27), Lausanne, Delachaux et Niestle, 1979, p. 98; H. Conzelmann, *1Corinthians*, (Hermeneia), Philadelphia, Fortress, 1975, p. 127; C.K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*, (BNTC), Peabody, Hendrickson, 1968, p. 170.

<sup>45</sup> Une autre avenue, non grammaticale, nous est donnée par W. Deming, qui identifie en 7,21s le modèle rhétorique suivant: question / impératif niant toute importance / explication. Il conclut lui aussi que Paul conseillait l'émancipation: « while Christian slaves should regard their disenfranchised state as a matter of



chose<sup>46</sup>, j'aimerais signaler les points suivants, relatifs aux raisons qui ont pu justifier une telle mention dans l'épître. Tout d'abord, on admettra facilement que Paul ait annoncé une certaine « libération », liée à l'événement Christ, s'adressant également aux esclaves. Quel que fut alors le fond de sa pensée, il est facile d'imaginer l'impact que cela put avoir sur un public de basse extraction, surtout s'il affirma un jour: « il n'y a ni esclave, ni homme libre » (Ga 3,28) lorsque l'on est « en Christ »! De nombreux auteurs peuvent bien sûr minimiser, avec des siècles de recul, la force et l'intention de ces propos, mais je ne crois pas me tromper en affirmant que de nombreux esclaves, de par leur conversion, ont senti que leur émancipation dépassait la simple intériorité. Il serait donc fort maladroit pour Paul de revenir sur ses propos, en obligeant les esclaves à conserver leur condition. Et lorsque l'on connaît un peu le contexte polémique de cette épître, on peut à juste titre suspecter que l'apôtre ne désirait pas jeter plus « d'huile sur le feu » que nécessaire. Si l'hypothèse que les Corinthiens « libertins » provenaient plutôt de classes élevées et éduquées s'avérait juste, un tel déploiement d'autoritarisme envers les esclaves aurait tôt fait de les éloigner, eux aussi, de Paul. Le deuxième point découle du même raisonnement et veut suggérer qu'il était préférable pour Paul de *concéder* aux Corinthiens l'émancipation, sans la leur *conseiller* pour autant. Cette distinction s'accorde parfaitement avec notre compréhension du v.21, ainsi qu'avec une certaine « prudence » de l'apôtre face aux autorités (Rm 13). L'exemple ainsi choisi, au milieu du chapitre 7, pourrait donc s'expliquer par une conduite trop « enthousiaste » de la part des esclaves convertis, dont l'attitude émancipée aurait contrarié leur propriétaire. Paul chercherait donc à préserver l'ordre social, modérant sans l'étouffer l'ardeur pour la liberté, afin de ne pas attirer l'opprobre sur la communauté.

Revenons au sens des vv.21-22 par rapport à leur contexte, en précisant que le vocabulaire de l'appel apparaît huit fois en 7,17-24 ! Il s'agit probablement du terme le plus important de ce passage, à la lumière duquel doit être faite la lecture. Notons enfin que l'appel s'annonçait déjà au v.15: « c'est pour vivre en paix que Dieu vous a appelés », ce qui pourrait bien constituer une deuxième clé de lecture pour les vv.17-24. Or, il ne faudrait pas non plus perdre de vue la section 29-35 et sa mention de l'urgence eschatologique. Si l'on prend en compte l'unité discursive de ces éléments au sein du chapitre 7, la

---

indifference, they should not, as a consequence, forgo an opportunity to gain their freedom », « A Diatribe Pattern in 1Co 7,21-22 : A New Perspective on Paul's Directions to Slaves », *NovT* 37 (1995), p. 137.

<sup>46</sup> Constat repris par Hays, *First Corinthians*, p. 126 et Horsley, *1 Corinthians*, p. 102.

compréhension des vv.17-24 s'en trouve précisée. On voit alors apparaître le changement radical qui saisit l'humain dans sa réalité; celui-ci n'a plus à répondre aux hommes, mais seulement à Dieu. Les « usages » perdent leur pertinence, les différences ne sont plus des tares, ni des avantages: elles sont invalidées en Christ. Les catégories sociales et religieuses sont annulées pour appartenir à Dieu et vivre en paix. L'instruction de ne pas chercher à changer de condition se comprend mieux devant le contexte eschatologique, venant renforcer le « privilège » de l'appel et son caractère personnel. Ainsi, tout le chapitre 7 lu à la lumière de la vocation (la dignité de la condition que Dieu choisit d'appeler) et de l'eschatologie (toute la sphère humaine est maintenant éclairée par cette perspective) montre que la vie et les décisions humaines sont désormais déterminées *par* les autres et par Dieu, *pour* les autres et pour Dieu.

Les vv.21-22 mentionnent l'adjectif *eleutheros*<sup>47</sup>, dont le sens reste social au v.21, le substantif *apeleutheros*, définissant une nouvelle condition pour l'esclave en Christ, ainsi que le nom *eleutheros*, lui aussi d'usage social. Seul *apeleutheros* sort donc ici de la sphère sociale, puisque son sens probable est la description d'une condition sotériologique, à moins qu'il ne s'agisse d'une émancipation dans le cadre de la vie communautaire.

1Co 7,39 : Γυνή δέδεταί<sup>48</sup> ἐφ' ὅσον χρόνον ζῆ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς· ἐὰν δὲ κοιμηθῆ ὁ ἀνὴρ, ἐλευθέρα ἐστὶν ὧ θέλει γαμηθῆναι, μόνον ἐν κυρίῳ.

*Une femme est liée aussi longtemps que vit son mari; mais si le mari meurt (s'endort), elle est libre d'être mariée à qui elle désire, seulement dans le Seigneur.*

Bien que la protase de la conditionnelle soit à l'aoriste, je me conforme à la concordance des temps en français. Les vv.39-40 concluent l'exposition du chapitre 7, avant que la discussion ne se tourne au chapitre 8 vers la question de la nourriture sacrifiée aux idoles. Le verset 39 ne fait que rappeler l'idée principale des deux sections 1-24 et 25-38 en rejetant le divorce: ceci renforce donc les conseils ou commandements donnés aux époux, tout en avertissant les futurs mariés<sup>49</sup>. La mention *μόνον ἐν κυρίῳ* est

<sup>47</sup> Il ne peut s'agir en effet du nom, puisqu'un esclave émancipé ne devenait pas « homme libre », mais bien « affranchi ». Il faut donc lire ici l'adjectif, qualifiant la condition future, par rapport à l'ancienne.

<sup>48</sup> L'ajout de *νομῶ* en  $\aleph^2$  D<sup>1</sup> F G  $\Psi$  Maj, etc. provient certainement d'une influence de Rm 7,2.

<sup>49</sup> Fee, *Corinthians*, p. 335.

généralement reconnue comme limitant la possibilité de remariage au seul cercle chrétien<sup>50</sup>. J'acquiesce à cette vue, dans la limite où cela témoigne plus d'une sage restriction, plutôt que d'un exercice d'autorité. Le remariage en dehors de la communauté pourrait en effet nuire à l'empressement qui doit être témoigné envers le Seigneur (vv.29-35), pour de multiples raisons. L'adjectif « libre » semble désigner le choix de la femme quant à son futur mari, et quant au simple fait de se remarier ou non, comme le suggère la précision du v.40: « Cependant elle sera plus heureuse, à mon avis, si elle reste comme elle est ».

1Co 9,1 : Οὐκ εἰμι ἐλεύθερος<sup>51</sup>; οὐκ εἰμι ἀπόστολος; οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα; οὐ τὸ ἔργον μου ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ;

*Ne suis-je pas libre ? Ne suis-je pas apôtre ? N'ai-je pas vu Jésus notre Seigneur ?  
N'êtes-vous pas mon oeuvre dans le Seigneur ?*

Ce verset ne posant guère de problème de traduction, je discuterai d'abord de son contexte, en y incluant celui du verset 19. En somme, je parlerai du rôle et de l'interprétation à donner du chapitre 9. Celui-ci interrompt et sépare une discussion sur la viande sacrifiée aux idoles, qui s'étend de 8,1 à 11,1. Deux raisons sont généralement invoquées pour justifier un tel virage dans le discours: l'introduction d'une apologie pour défendre l'apostolat paulinien et les droits qui y sont associés<sup>52</sup>, ainsi qu'une mise en avant de l'exemple apostolique montrant aux Corinthiens qu'ils doivent agir en faisant passer l'intérêt d'autrui avant le leur<sup>53</sup>. Ceci est juste, mais il nous faut aller plus loin dans la lecture, en nous basant sur les études de G. Fee et D.B. Martin.

<sup>50</sup> Ainsi, Senft et Fee; Conzelmann, Hays et Horsley ne prennent pas la peine de préciser; Barrett juge l'idée trop restrictive, *First Corinthians*, p. 186.

<sup>51</sup> L'inversion des deux premiers membres dans certaines lectures (D F G Ψ Maj et autres) s'explique certainement par l'importance accordée à l'apostolat et peut-être aussi par la vision que la liberté est une conséquence de celui-ci.

<sup>52</sup> Senft, *1 Corinthians*, p. 117; Conzelmann, *1 Corinthians*, p. 151-153; Barrett, *First Corinthians*, p. 200; H. Chadwick, « 'All Things to All Men' (1Co 9,22) », *NTS* 1 (1955), p. 261-275, signalait en particulier que Paul se voyait critiqué pour son attitude d'être « tout à tous », stratégie apostolique qu'il retrouve dans l'épître: « Paul's aim is to minimize the gulf between himself and the Corinthians, and therefore says nothing directly to challenge their principles », p. 270.

<sup>53</sup> Senft, *1 Corinthians*, p. 116 et 123-124 ; aussi B.W. Winter, « Theological and Ethical Responses to Religious Pluralism: 1 Corinthians 8-10 », *TynBu* 41 (1990), p. 209-226, p. 223, et B. Hall, « 'All Things to All People': A Study of 1Corinthians 9,19-23 », dans R.T. Fortna et B.R. Gaventa, dir., *The Conversation Continues: Studies in Paul and John (FS J.L. Martyn)*, Nashville, Abingdon, 1990, p. 137-157: « Paul speaks in 1 Corinthians 9 of his own ministry as an example for his Corinthian readers to imitate », p. 141.

G. Fee<sup>54</sup> lit le chapitre à la lumière d'une contestation corinthienne de l'apostolat et du comportement pauliniens. Il remarque à juste titre que Paul ne cherche pas à défendre d'abord son droit de *refuser* tout soutien financier, mais plutôt son droit à en *bénéficier* (v.6)! Il est donc incontestable que son apostolat était remis en question à Corinthe. Son refus d'être soutenu financièrement, mais aussi une double attitude face à la nourriture sacrifiée (vv.19ss) seraient à l'origine de cette crise d'autorité. Pour Fee, le chapitre 9 justifierait donc successivement l'apostolat et les droits de Paul (1b-14), sa liberté de refuser un soutien (15-18), puis sa liberté de manger comme il l'entend (19-23). D.B. Martin, de son côté, adopte une approche socio-historique<sup>55</sup>. Son étude se concentre sur la section 9,16-23, mais éclaire le reste du chapitre. Il met notamment en évidence la fonction d'esclave du Christ que Paul se donne implicitement en 9,16-18, ce qui constitue non seulement un moyen rhétorique pour fonder son autorité et s'attirer la sympathie des classes inférieures, mais également une demande d'imitation, pour ceux qui veulent établir leur autorité sur la communauté, par voie d'abaissement social et de renversement des valeurs.

Passons maintenant au détail des versets 1 et 19. Les versets 1-2 introduisent plus particulièrement le développement des vv.3-14: fondant la légitimité de son apostolat sur sa vision du Seigneur, et par l'existence même de la communauté corinthienne, Paul établit son droit au soutien financier sur cette légitimité et divers exemples. Martin conteste l'idée selon laquelle Paul répondrait dans ce passage à une critique ouverte des Corinthiens, face à son refus d'être soutenu:

« If Paul had already been explicitly criticized for giving up his privilege of support, it would not make sense of him to use that action as an analogy for behavior he is urging on his very critics. [...] it is more likely that Paul himself introduces the subject of his refusal of support.»<sup>56</sup>

Or, Martin reconnaît lui-même que le chapitre 9 a la forme d'une apologie et la place de ce discours me semble trop importante (12 versets!) pour ne constituer qu'un exemple<sup>57</sup>. Comprenons plutôt que la critique serait parvenue aux oreilles de Paul par voie

<sup>54</sup> Fee, *First Corinthians*, p. 392-433.

<sup>55</sup> D.B. Martin, *Slavery as Salvation. The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*, New Haven, Yale University Press, 1990.

<sup>56</sup> Martin, *Slavery*, p. 78.

<sup>57</sup> De même, Barrett: « Paul would hardly have spent so long on the question of apostolic rights if his own apostolic status had not been questioned in Corinth », *First Corinthians*, p. 200.

« officieuse » (1Co 1,11; 16,17s)<sup>58</sup>. La mention de la liberté au v.1 ne me semble pas se réduire à une simple liberté intellectuelle, bien que cette dernière puisse en faire partie. Toute compréhension d'*eleutheros* doit à mon avis s'accorder avec son autre mention, au v.19, c'est pourquoi j'attendrai l'étude de ce verset, avant de tirer quelque conclusion.

1Co 9,19 : Ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἑμαυτὸν ἐδούλωσα, ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω·

*Car étant libre de tous, je me suis fait esclave de tous, afin d'en gagner la majorité;*

Il est probable que *πάντων* fasse référence aux personnes qui pourraient lui donner un salaire (9,3-18, surtout 15-18) et soit donc à prendre au masculin. Il en va de même pour *πᾶσιν*; la phrase se comprend d'ailleurs mieux ainsi qu'en imaginant une liberté et un esclavage vis-à-vis de choses. Je traduis « d'en gagner » pour clarifier la lecture en français. En accord avec Martin<sup>59</sup>, je considère que la participiale *ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων* n'a rien d'une concessive (*contra* Senft, Barrett, Conzelmann, Fee), mais marque une simultanéité par rapport à la principale et explique la section précédente, comme l'exprime la conjonction *gar*. Clarifions donc le rôle des vv.16-18 afin de mieux comprendre le lien avec 19-23. Ayant clairement montré que le vocabulaire en 16-18 désignait Paul comme un *esclave* de Christ, Martin précise: « Paul's slavery to Christ in 1Co 9,16-18 does not represent self-abasement. Rather, it establishes Paul's authoritative role, although that authority must be heard as a different kind of authority from the wise man, or sophos, in moral philosophy of Paul's society. »<sup>60</sup> Les vv.19-23, par contre, décrivent nettement un abaissement *social et personnel* pour le bien de tous, dont le travail manuel (v.6) et le refus du soutien financier (vv.12.15 entre autres) sont autant de preuves. Cette conduite se justifie par la volonté de « ne créer aucun obstacle à l'Évangile du Christ » (v. 12) et « afin d'en gagner la majorité » (v.19), c'est-à-dire que les pauvres ne soient pas défavorisés par une question financière. En donnant cet exemple de lui-même et en se basant sur l'autorité que lui confère le titre d'esclave du Christ, Paul s'adresse aux puissants de la communauté:

<sup>58</sup> Martin admet néanmoins qu'il puisse exister une critique muette à Corinthe: « I do think there were some people at Corinth who found Paul's self-support offensive », *Slavery*, p. 83, mais il considère pour son étude que Paul monte ici une défense fictive, ce qui ne me semble pas nécessaire.

<sup>59</sup> Martin, *Slavery*, p. 133-134.

<sup>60</sup> Martin, *Slavery*, p. 117.

« Any of the Corinthians who intend to be leaders must follow Paul's example [...] Their leadership cannot simply shore up the existing status hierarchy. By enslaving themselves to their social inferiors, they challenge that hierarchy. By using rhetoric about the self-lowering leader, Paul [...] throws normal social hierarchy and status indicators into disarray. »<sup>61</sup>

S.C. Barton, construisant sur les fondations de Martin, voit dans le discours paulinien une tentative « politico-rhétorique » pour combattre les divisions, et il précise que le but de son abaissement est de préserver l'*unité* de l'Église<sup>62</sup>. La compréhension de l'attitude sociale adoptée par Paul éclaire nettement la lecture du chapitre 9<sup>63</sup>, ainsi que l'identification de soit disant « forts » et « faibles », qui passionne depuis longtemps les auteurs. Sans aller plus loin dans cette voie, j'aimerais maintenant préciser l'usage d'*eleutheros*. Je ne crois pas que ce mot signifie ici l'homme libre, mais, ainsi que le précise Martin, rappelle plutôt « the social position of the free man as a person of high status »<sup>64</sup>. Cette liberté est donc avant tout sociale, désignant les avantages qui sont reliés au fait d'être un homme libre. Ce sens me semble bien convenir aux usages en 9,1.19, mais je nuancerais tout de même ce dernier cas, puisqu'il insiste manifestement sur la liberté *financière* et la liberté d'action que confère l'autonomie de tout support par un protecteur puissant (9,12.15-18). Notons que cette autonomie lui permet aussi de se tourner vers les juifs, ou toute autre personne, non seulement les pauvres (19ss).

1Co 10,29 : συνείδησιν δὲ λέγω οὐχὶ τὴν ἑαυτοῦ ἀλλὰ τὴν τοῦ ἑτέρου. ἵνα τί γὰρ ἡ ἐλευθερία μου κρίνεται ὑπὸ ἄλλης συνειδήσεως;

*par « conscience », je ne [veux] pas dire la vôtre, mais celle de l'autre.  
Car dans quel but ma liberté est-elle jugée par une autre conscience ?*

Ce verset reprend elliptiquement le mot *συνείδησιν* qui termine le verset 28, formant ainsi une anacoluthie. La présence du pronom réfléchi *ἑαυτοῦ* donne à la phrase

<sup>61</sup> Martin, *Slavery*, p. 126.

<sup>62</sup> S.C. Barton, « 'All Things to All People'. Paul and the Law in the Light of 1 Corinthians 9,19-23 », dans J.D.G. Dunn, dir., *Paul and the Mosaic Law (FS C.E.B. Cranfield)*, Möhr, Tübingen, 1996, p. 271-285. « His aim in adopting this stance is not social revolution: it is the unity and upbuilding of a church made up of people from a disconcertingly wide range of social backgrounds », p. 281.

<sup>63</sup> Le niveau de lecture est bien différent chez B.Hall, « All things... », qui étudie le chapitre 9 à la lumière de Ga 3,28 et voit sous le discours paulinien en 9,19-23, un modèle d'attitude pour toute la communauté eschatologique. « Etre tout à tous » est la base des relations dans la nouvelle création.

<sup>64</sup> Martin, *Slavery*, p. 133.



un sens général, comme le signale Barrett<sup>65</sup>, mais est difficilement traduisible en français. Il nous faut donc comprendre « la vôtre ». La traduction « dans quel but » veut rendre plus clairement compte du sens de *ἵνατί*. Quant à *κρίνεται*, il me semble plus prudent de le traduire selon la forme sous laquelle il est conjugué, sans la nuance irréaliste ou absolue que lui accordent généralement les auteurs: « pourquoi ma liberté *serait-elle* jugée... ». La compréhension du v.29b est une autre difficulté que pose *1Corinthiens*. Je ne chercherai pas à présenter l'état de la question de ce problème, car les différentes thèses nécessitent un champ trop large d'investigation pour la présente recherche. Je justifierai par contre ma lecture du contexte, en me ralliant, une fois de plus, au commentaire de G. Fee.

La section 10,23-11,1 vient clore la discussion concernant la viande sacrifiée aux idoles, et fait suite à un avertissement de ne pas se perdre dans l'idolâtrie (10,14-22). Alors que les vv.23-24 semblaient conclure sur l'attitude à adopter vis-à-vis de la consommation des viandes, les vv.25ss relancent le problème avec le cas de la viande vendue au marché (25s) et celui d'une invitation chez un païen (27ss). C'est dans ce dernier contexte que doit être interprété notre verset, alors qu'un invité vient de signaler au(x) chrétien(s) présent(s) que la viande avait été sacrifiée. Paul interdit dans ce cas la consommation de la viande « à cause de celui qui vous a averti et par motif de conscience » (28). Je considère avec Fee que l'invité en question, aussi mentionné dans notre verset, désigne un païen qui avertit le(s) chrétien(s) de la provenance de la viande, connaissant probablement les scrupules alimentaires des juifs<sup>66</sup>, auxquels ceux-ci pouvaient être assimilés. Fee pose alors la question cruciale: « What is the relationship between the believer's forbearance and the pagan's conscience? ». Je réponds avec lui qu'il ne s'agit pas là d'un problème de conscience chrétienne, mais bien de l'opinion que l'observateur païen peut se faire des chrétiens, selon sa propre conscience, c'est-à-dire son évaluation morale du comportement chrétien face à des viandes sacrifiées<sup>67</sup>, donc théoriquement « impures ».

La confirmation que le souci de Paul est ici dirigé vers l'image de la communauté aux yeux des païens se trouve dans les versets suivants: 1) l'utilisation du verbe « être blasphémé »/« être diffamé » peut faire référence à une mauvaise réputation de la

<sup>65</sup> Barrett, *First Corinthians*, p. 242.

<sup>66</sup> Fee, *First Corinthians*, p. 483-484.

<sup>67</sup> Fee, *First Corinthians*, p. 485 et *contra* P.W. Gooch, « 'Conscience' in 1 Corinthians 8 and 10 », *NTS* 33 (1987), p. 252, qui lit « conscience » dans le sens « remords » (bad feelings) et l'applique aux « faibles ».

communauté (v.30); 2) la proximité de 10,32-33 avec 9,19ss, traitant de l'attitude à avoir pour annoncer l'Évangile à tous (contexte bien moins intra, qu'extra-communautaire); 3) le non respect de l'attitude paulinienne provoque une risque de « chute » pour les Juifs et les Grecs (impossibilité de recevoir l'Évangile), mais aussi pour l'Église de Dieu (v.32), c'est-à-dire que sa mauvaise réputation nuira à sa bonne édification. Notons d'ailleurs que la forme présente « jugée » pourrait signaler un problème de perception communautaire déjà existant à Corinthe.

Conservant l'idée que Paul est en conflit avec une partie de l'Église corinthienne, il est possible de considérer qu'il s'inclut dans la formulation « ma liberté », justifiant ainsi sa propre pratique<sup>68</sup>, mais il n'est pas nécessaire d'aller trop loin dans cette direction. Il ne me semble en effet guère judicieux de considérer que Paul appliquerait ce terme à lui-même, alors que nous venons de voir qu'il se présente comme un esclave (9,16-19) et qu'il recommande justement que l'on modèle notre comportement en fonction des autres. Prétendre que Paul se qualifie de « libre » face aux idolâtres, ou qu'il partage même l'opinion des « forts », pour reprendre l'expression de J. Murphy-O'Connor<sup>69</sup>, me paraît donc risqué! Il n'y a d'ailleurs aucune obligation pour suspecter ici la présence des « faibles » (le dernier usage de « faible » remonte à 9,22); par contre, il y a un questionnement évident autour des païens, de la conscience et de l'édification, faisant suite au problème de l'idolâtrie<sup>70</sup>. Je suis d'avis que le terme « liberté » utilisé en 10,29b *ne trouve pas son origine dans le vocabulaire paulinien*, mais plutôt dans le vocabulaire et la pratique des Corinthiens: Paul utiliserait leur propre expression, sans pour autant reprendre *texto* une de leurs formulations<sup>71</sup>. Je laisserai donc cet usage en marge de mon étude, bien qu'il soit possible d'en discuter de façon annexe.

<sup>68</sup> Fee, *First Corinthians*, p. 486.

<sup>69</sup> J. Murphy O'Connor, « Freedom or the Ghetto (1Co 8,1-13; 10,23-11,1) », 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. 7-38.

<sup>70</sup> Il est bien sûr possible, dans un deuxième temps, de lire le passage à la lumière d'autres problèmes, tels que l'unité de l'Église.

<sup>71</sup> Ceci est une tactique caractéristique de Paul, plus facile à identifier lorsqu'il reprend des phrases entières, comme on le suspecte par exemple pour 6,12 ; 7,1b ou 8,1.4



1Co 12,13 : καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἐν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες εἴτε δούλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἐν πνεύμα ἐποτίσθημεν.

*Car, en effet, nous avons tous été plongés en un unique souffle, en vue d'un unique corps, soit Juifs, soit Grecs, soit esclaves, soit hommes libres, et tous nous avons été arrosés d'un unique souffle.*

Notons d'abord la tournure emphatique *καὶ γὰρ*, puis la traduction « plongés », plutôt que « baptisés », qui donnerait au passage un touche ritualiste non indispensable<sup>72</sup>. Ma traduction s'inspire en bonne partie du travail d'A. Myre, c'est pourquoi j'opte avec lui pour « arrosés », au lieu de me rallier au sens « donner à boire » qu'adoptent généralement les auteurs<sup>73</sup>. J'accorde également à *ἐν ἐνὶ πνεύματι* un sens local, et un sens final à *εἰς ἐν σῶμα*<sup>74</sup>, ce qui s'accorde mieux avec le mouvement de la plongée.

Au sein du chapitre 12, traitant des dons de l'Esprit (ou du *souffle*, selon ma traduction), les vv.12ss débutent une longue métaphore, comparant la communauté chrétienne à un corps, qui sera désigné au v.27 comme le corps du Christ. Le verset 13 ne peut manquer de nous rappeler Ga 3,28, mais la ressemblance ne doit pas nous aveugler au point d'en oublier les subtiles différences. Il est d'abord évident que la troisième paire de Ga 3,28 est absente: « mâle et femelle », mais je veux plutôt insister sur l'*absence de paires*, détail qui échappe –inconsciemment ?– à la quasi totalité des auteurs, tellement ces paires marquent notre souvenir<sup>75</sup>. Or, bien que des « paires » puissent être logiquement constituées, de par la position des mots, l'aspect le plus remarquable de ce verset me semble être leur absence et l'*égalité* qui s'en suit entre les quatre éléments: Juifs, Grecs, esclaves, hommes libres, tous au même niveau. C'est la première chose que l'on devrait mentionner, dans toute dissertation sur l'égalité des chrétiens, l'unité de la communauté, ou

<sup>72</sup> Myre, *Un souffle subversif*, p. 48.

<sup>73</sup> Notamment Barrett, *First Corinthians*, p. 289 et Fee, *First Corinthians*, p. 600, mais pas J.D.G. Dunn, *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), Londres, SCM, 1970, p. 181, ni G.J. Cuming, « ΕΠΟΤΙΣΘΗΜΕΝ (1Corinthiens 12,13) » *NTS* 27 (1981), p. 283-285 (bien que sa démonstration soit particulièrement faible).

<sup>74</sup> Ainsi: Myre, *Un souffle subversif*, p. 48, Barrett, *First Corinthians*, p. 288; mais Fee, *First Corinthians*, donne respectivement des sens instrumental et local.

<sup>75</sup> Reconstituent ainsi des paires: Conzelmann, Barrett, Fee, mais aussi R. Scroggs, « Paul and the Eschatological Woman », *JAAR* 40 (1972), p. 291, M. Bouttier, « Complexio Oppositorum. Sur les formules de 1Co 12,13; Ga 3,26-28; Col 3,10-11 », *NTS* 23 (1977), p. 3 (implicitement).

l'abolition des différences. Parlons justement de l'abolition des différences, que plusieurs lisent également en ces lignes. Pour ma part, je n'en vois pas. Il s'agit là encore d'une projection de Ga 3,28 et de son interprétation –avec tout le contexte de *Galates* que cela implique– en 1Co 12,13. Je reviendrai plus tard dans cette étude sur l'importance d'une telle distinction. Notons pour l'instant que la mention *ἐλεύθεροι*, en ce verset, désigne uniquement les hommes libres en tant que catégorie sociale.

2Co 3,17 : ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν· οὐ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία<sup>76</sup>.

*Or, le Seigneur, c'est le souffle; et où [est] le souffle du Seigneur [est la] liberté.*

La phrase, bien qu'elliptique, se reconstruit facilement. Les difficultés surgissent bien sûr lorsque vient le temps de l'interpréter. Pour ne pas m'égarer dans une discussion qui m'écarterait de mon sujet, je tiens à préciser immédiatement que j'adopte la lecture mise en lumière par Dunn et considérant le v.16 comme un *pesher* d'Ex 34,34<sup>77</sup>. Cette lecture est de plus en plus acceptée<sup>78</sup> et ne remet pas en cause le lien qui existe entre Christ et l'Esprit; le v.17 vient ainsi expliquer l'interprétation d'Ex 34 que présente Paul, concluant par la même occasion une argumentation débutée en 3,1:

Paul poursuit en précisant de quel Seigneur il s'agit. Selon lui, le Seigneur dont parlait l'Ex est à l'oeuvre maintenant, c'est le souffle. Quel souffle ? Celui, évidemment, dont il a été question tout au cours de ce passage : le souffle du Dieu vivant dont le Christ s'est servi pour fonder la communauté de Corinthe (v.3) [...]. Souffle venant de Dieu, instrument d'action du Christ<sup>79</sup>.

On peut donc comprendre *kyrios* au v.17a comme désignant Yahvé, mais on peut également suivre le conseil de L. Belleville et ne pas chercher à tout prix à l'identifier, car « [κύριος in verse 17a] is merely a term in his text that finds its meaning and application

<sup>76</sup> La lecture *ἔκει ἐλευθερία*, attestée notamment par  $\aleph^2 D^1 F G$  tend visiblement à clarifier la tournure.

<sup>77</sup> J.D.G. Dunn, « 2Co 3,17: 'The Lord Is the Spirit' », *JTS* 21 (1970), p. 309-320.

<sup>78</sup> Acceptée par exemple par P. Barnett, *The Second Epistle to the Corinthians*, (NICNT), Grand Rapids, Eerdmans, 1997, p. 200-202 ; R.P. Martin, *2 Corinthians*, (WBC 40), Waco, Word Books, 1986, p. 268-273; L.L. Belleville, « Paul's Polemic and Theology of the Spirit in Second Corinthians », *CBQ* 58 (1996), p.300-301; Myre, *Un souffle subversif*, p. 62. Elle fut encore récemment rejetée par J. Winandy, « L'énigme de 2Co 3,17: une bévue de scribe ? », *RB* 107 (2000), p. 72-80, qui, dans la ligne de J. Héring, préfère y voir une erreur textuelle, malgré l'absence totale de preuve scripturaire; sans étonnement, sa démonstration se plie parfaitement à ses présupposés.

<sup>79</sup> Myre, *Un souffle subversif*, p. 62-63. D. Greenwood, « 'The Lord Is the Spirit': Some Considerations on 2Co 3,17 », *CBQ* 34 (1972), p. 467-472, tient également à souligner l'action de Dieu derrière Christ, au lieu de choisir absolument l'identité de *kyrios* en 17a.

in the contemporary situation of his day »<sup>80</sup>. Ce qu'il faut ainsi retenir de ce passage est que toute personne (plus particulièrement les juifs, auxquels est destiné ce *pesher*) qui se tourne aujourd'hui vers l'Esprit (le souffle) perd alors le voile (v.15s) qui l'empêchait de percevoir le rôle temporaire de la loi mosaïque.

Le chapitre 3 témoigne d'un conflit entre Paul et des judaisants, probablement d'origine hellénistique<sup>81</sup>, qui remettent en cause la validité de son ministère. Paul met donc en valeur l'origine divine de son ministère, le ministère de l'Esprit (v.8), correspondant à la nouvelle alliance de l'Esprit (v.6). Celui-ci s'oppose au ministère de « mort » (v.7) dans l'ancienne alliance de la lettre (v.6), qui mène à la condamnation (v.9). La liberté dont parle Paul au v.17 doit donc se comprendre à la lumière de ce contexte, en plus du v.16. On notera en particulier la mention du « coeur », sur lequel « écrit » l'Esprit (v.3), et sur lequel se trouve le voile (v. 15). Or, si l'Esprit fait tomber le voile (ou est-ce la conversion ?) qui obscurcit le coeur (v.16), s'il y grave ses « lettres » et si « où est le souffle du Seigneur, est la liberté », je pense qu'il nous faut comprendre que la liberté est « imprimée » sur le coeur par l'action de l'Esprit.

Cette liberté semble être opposée au « voile », donc désigner une indépendance par rapport à la loi, puisque le voile empêche de constater l'aspect temporaire de la loi. Elle s'exprime visiblement dans le nouveau ministère à travers la *παρρησία* (v.12), c'est-à-dire une « liberté » de parole reflétant l'autorité de l'apôtre. La liberté par rapport à la loi implique évidemment une liberté par rapport à la condamnation et la mort qu'elle apporte (v.6.9). Notons que l'association qui est ainsi faite entre l'Esprit et la liberté est tellement forte, qu'il est certainement possible d'élargir le sens de cette liberté à tous les domaines auxquels s'applique l'Esprit: Esprit et liberté sont, par cette formule, inséparables. Quoi qu'il en soit, il ne fait guère de doute à mes yeux qu'*eleutheria* dépasse nettement le simple sens de *parrhésia* qui se limite au « ministère »<sup>82</sup>, tandis qu'*eleutheria* semble participer à la « mobilité » du souffle.

<sup>80</sup> Belleville, « Paul's Polemic... », p. 301.

<sup>81</sup> J. Murphy O'Connor, *The Theology of the Second Letter to the Corinthians*, (NTTh), Cambridge, University Press, 1991, p. 12.

<sup>82</sup> Ainsi, V.P. Furnish, *2 Corinthians*, (AB 32A), New York, Doubleday, 1984, p. 237-238.

### 3- Les mentions d'eleutheria en Romains

Rm 6,18 : ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ.

*ayant été libérés du péché, vous avez été rendus esclaves de la justice.*

Le participe aoriste passif *ἐλευθερωθέντες* est rendu par « ayant été libérés »<sup>83</sup>, plutôt qu'un simple « libérés », afin de mieux révéler l'antériorité de cette forme verbale: selon la concordance des temps du grec, l'asservissement succède à la libération du péché et ne lui est pas concomitante: il semble donc s'agir de deux étapes distinctes. Je garde aussi la forme « rendus esclaves », car traduire par « vous êtes devenus... » masquerait l'usage du passif divin<sup>84</sup>.

Tous les auteurs ne s'entendent pas sur la façon de diviser le chapitre 6, mais la reprise au v.15, sous forme de question, de l'affirmation du v.14 nous permet avec Nygren, Cranfield et Viard, de considérer la section 6,15-23 comme une unité. L'ensemble des chapitres 6-8 est généralement reconnu comme le long développement explicatif des vv.5,20-21, où Paul expose successivement: la mort au péché signifiée par le baptême (6,1-11); l'obligation d'agir pour la justice, conséquence de la libération du péché (6,15-23) et de la loi (7,1-6); la valeur de la loi, mais son impuissance à conférer la vie (7,7-25); puis le rôle de l'Esprit dans la vie du chrétien et pour l'accomplissement du dessein divin (8,1-30).

En 6,15, Paul confronte sa compréhension de l'Évangile à la logique humaine, en présentant les risques et la tentation de pécher, pour le chrétien qui n'est plus « sous la loi, mais sous la grâce ». L'absence apparente d'instance régulatrice pour l'agir chrétien pose effectivement un grave problème éthique et moral. Le développement des vv.16-23 aura pour but de montrer que les chrétiens sont tenus d'agir pour la justice et pour Dieu, en raison de leur conversion: l'effet de leur « libération » du péché n'est pas une autonomie complète, mais un nouveau service. La section 7,1-6 complétera le raisonnement en démontrant que la loi n'était pas une bonne « instance », puisque la chair et le péché

<sup>83</sup> J.D.G. Dunn, en particulier, fait ce choix de traduction: *Romans 1-8*, (WBC 38A), Waco, Word Books, 1988 p. 334, ainsi que C.E.B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, (ICC), Edinburgh, Clark, 1975, p. 320.

<sup>84</sup> Traduction adoptée par Dunn, *Romans*, p. 334, ou encore par la TOB.

restaient maîtres de l'humain (7,5); l'émancipation de la loi permet au contraire de « porter du fruit pour Dieu » en servant sous « une nouveauté d'esprit » (7,4.6).

Les commentateurs reconnaissent généralement que 6,17s exprime un transfert entre deux maîtres, selon l'imagerie antique de l'esclavage: de la domination du péché, les croyants passent sous la domination de la justice, tous deux présentés comme des « puissances supérieures ». Dunn va jusqu'à expliquer que l'humain, en tant que créature, ne peut échapper à la domination d'un pouvoir supérieur; s'il ne sert pas Dieu et la justice, il est forcément esclave du péché<sup>85</sup>. Le vocabulaire de la liberté s'inscrit ici dans un contexte de salut, sur fond d'« intérêts » cosmiques.

Il me serait difficile d'étudier le passage de Rm 6,15-23 sans dire un mot sur le v.17 et la question du *typos didachè*. Le v.17 part de la situation initiale des croyants, avant leur rencontre avec Christ, lorsqu'ils étaient encore « esclaves du péché », et exprime la participation du croyant dans l'opération de « transfert »: « vous avez obéi de tout votre coeur ». Byrne signale cette différence entre le converti et l'esclave: « The obedience of believers, on the contrary, stems from the free choice of faith (5,17), engaging the whole person within and without »<sup>86</sup>. Or, l'« écoute-obéissance »<sup>87</sup> a pour objet un *τύπον διδασχῆς*, ou « modèle d'enseignement »<sup>88</sup>, dont l'identification est encore problématique parmi les commentateurs. Pour mon propos, je conviendrai avec Fitzmyer que cette périphrase fait référence à l'Évangile, ou à un résumé de foi baptismal, mais ma préférence va du côté de l'Évangile lui-même<sup>89</sup>. Je reste en effet sensible au fait que le point tournant de la libération, dans ce passage, se situe autour du verbe *ὑπακούω*<sup>90</sup>, dont l'étymologie nous oriente vers l'écoute, autant que vers l'obéissance, un peu comme le verbe « écouter » peut signifier en français l'action qui découle de l'écoute. Or, dans cet ordre d'idée, la

<sup>85</sup> Dunn, *Romans*, p. 345, aussi Cranfield, *Romans*, p. 321.

<sup>86</sup> B. Byrne, *Romans*, (SacPag 6), Colledgeville, Liturgical Press, 1996, p. 202; aussi J.A. Fitzmyer, sur le verbe *paredothēte*: « The allusion would be to the custom in the Hellenistic world by which the transfer of slaves was often accomplished with their consent », *Romans*, (AB 33), New York, Doubleday, 1993, p. 449.

<sup>87</sup> Selon une traduction d'A. Gignac, professeur à la Faculté de théologie, Université de Montréal.

<sup>88</sup> Selon la plupart des traductions anglaises: *pattern of teaching*.

<sup>89</sup> Fitzmyer, *Romans*, p. 449; je vais dans le même sens que A. Viard, *Saint Paul, Épître aux Romains*, Paris, Gabalda, 1975, p. 150.

<sup>90</sup> Bauer, *Greek Lexicon*, p. 837.

référence à une confession *baptismale* n'est pas justifiée<sup>91</sup>. L'écoute et l'acceptation de l'Évangile constituent par contre un point tournant dans la vie du croyant, de type écoute/obéissance, que décrit parfaitement le verbe *ὑπακούω*. La réception de l'Évangile par le croyant provoque ainsi sa libération (v.18) et sa logique réorientation de vie, en accord avec les exigences de l'Évangile, processus que viendra confirmer et « officialiser » le baptême<sup>92</sup>.

Rm 6,20 : ὅτε γὰρ δοῦλοι ἦτε τῆς ἀμαρτίας, ἐλεύθεροι ἦτε τῆ δικαιοσύνη.

*car lorsque vous étiez esclaves du péché, vous étiez libres vis-à-vis de la justice.*

On remarquera le datif de référence, ou contextuel<sup>93</sup>, très présent dans le chapitre 6. Le v.19, tirant les conséquences du v.18, résumait le principe éthique devant guider la vie des chrétiens: de la même façon qu'ils servaient « l'impureté » et « l'iniquité », ils doivent servir « la justice en vue de la sanctification »<sup>94</sup>. Le v.20, reprenant l'expression « esclaves

<sup>91</sup> Adoptent l'idée d'une formule baptismale: E. Käsemann, *Commentary on Romans*, London, SCM, 1980, p. 181 et 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.142, mais Cranfield, *Romans*, p. 324 et Dunn, *Romans*, p. 344 restent sceptiques; enfin, F.W. Beare, « On the Interpretation of Rm 6,17 », *NTS* 5 (1959), p. 209, préfère y voir une référence à la Didaché chrétienne, ainsi que A. Nygren, *Commentary on Romans*, Philadelphia, Fortress, 1949, p. 256.

<sup>92</sup> L'insistance des commentateurs sur le baptême comme point tournant de la libération dans ce passage me semble avoir plusieurs causes: 1) la référence au baptême en 6,1-11 comme preuve de la libération du péché; 2) l'intention de trouver une « règle » commune à Paul et aux Romains, à laquelle ce dernier pourrait faire référence dans l'épître; 3) la traduction du verbe par « obéir », qui s'accorde bien avec l'idée d'une résolution, ou d'une attitude prise à partir d'un événement tel que le baptême; 4) leur insistance sur le fait que *typos* implique un modelage, une transformation, ce qui permet à Dunn d'aller jusqu'à identifier le *typos didachè* avec Christ lui-même (p. 353). Mais 1) aucun lien textuel n'existe entre *typos didachè* et le baptême en Rm 6,1-11; rien ne nous interdit non plus de considérer le baptême comme la concrétisation et la *preuve* visible d'une libération antérieure; 2) je ne saurais trop insister sur le fait que Paul ne connaissait pas les Romains (ainsi Käsemann, *Romans*, p. 181), ce qui l'empêchait de désigner avec précision l'enseignement qu'ils avaient reçu. Quand on sait le respect avec lequel il traite la formule « Évangile du Christ », son recours à une formule plus générale, comme « type », ou « modèle d'enseignement » devient plus compréhensible; 3) la seule réalité qui me semble conserver l'équilibre entre l'*écoute* et l'*obéissance* est la proclamation de l'Évangile et son acceptation par les auditeurs; 4) l'annonce de l'Évangile ne consistait pas seulement en une annonce de la Bonne Nouvelle, mais aussi en exhortations visant la conversion. La vision antique, ou même traditionnelle, de l'enseignement n'a pas pour but un simple apprentissage, mais une véritable *formation* du peuple; il s'agit de faire entrer l'étudiant dans un *système* de pensée comprenant certaines vérités, ou compréhension du monde, ainsi qu'une logique de conduite, ou mode de vie. Notre familiarité avec l'enseignement moderne ne doit pas nous faire oublier quels étaient les fondements de la philosophie, ou de toute autre école de pensée à l'époque de Paul. Inutile donc d'insister sur l'aspect *modelage de la vie du croyant*, du *typos didachè*, puisqu'il serait même impossible d'envisager un enseignement antique dépourvu de conséquences éthiques. L'Évangile ne fait pas exception.

<sup>93</sup> D.B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids, Zondervan, 1996, p. 144-145.

<sup>94</sup> Selon la traduction d'A. Gignac.



du péché » (v.17), ajoute « libres vis-à-vis de la justice », poursuivant ainsi l'opposition péché/justice, présente en 16b, 17-18 et 19. Les conséquences de cet état « pré-conversion » sont énoncées au v.21: des « fruits » honteux, menant à « la mort ». L'adjectif « libres » du v.20 décrit donc une condition humaine, contrôlée par le péché, n'ayant aucun devoir envers la justice. On peut facilement comprendre qu'une telle « liberté » mène à l'impureté et l'iniquité (v.19). Là encore, comme le précise Dunn, « it is not possible to be wholly dominated by sin and at the same time to be under the sway of God's righteousness », ce qui doit rester un aide-mémoire pour la conduite chrétienne: « in any decision of daily responsible living 'sin' and 'righteousness' are mutually exclusive alternatives »<sup>95</sup>.

Rm 6,22 : νυνὶ δὲ ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν, τὸ δὲ τέλος ζωὴν αἰώνιον.

*Alors maintenant, ayant été libérés du péché et rendus esclaves de Dieu, ayez votre fruit en vue de [la] sanctification, dont la fin [est la] vie éternelle.*

Le v.22 reprend la formulation du v.18, mais en repoussant également dans le passé l'action d'asservissement, par rapport au verbe de la principale (ἔχετε) qui se déroule dans le présent. Je vois d'ailleurs dans ἔχετε un impératif, malgré que l'ensemble des commentateurs consultés optent pour un indicatif. J'adopte en cela la thèse de J.T. Reed, qui me semble mieux convenir au contexte et à la cohérence de ce passage, dont l'accent et l'intention rhétorique sont axés sur le *changement d'attitude* des Romains et leur adoption d'une conduite digne de leur libération du péché<sup>96</sup>. Le choix d'un indicatif: « vous produisez du fruit pour la sanctification », s'accorde certes fort bien avec l'idée de la tension eschatologique vécue par le chrétien, mais me semble en flagrante contradiction avec le v.19 dont l'objectif ne laisse aucun doute: « présentez vos membres esclaves à la justice en vue de la sanctification »<sup>97</sup>. Une telle traduction rend le passage bancal, car après avoir longuement expliqué la base sotériologique du comportement chrétien (depuis 6,1!) et exhorté les Romains à suivre ce comportement, Paul avouerait finalement qu'ils sont déjà sur la bonne voie! Je conserve d'autre part la formulation abrupte « esclaves de Dieu », afin

<sup>95</sup> Dunn, *Romans*, p. 347.

<sup>96</sup> J.T. Reed, « Indicative and Imperative in Rm 6,21-22 : The Rhetoric of Punctuation », *Bib* 74 (1993), p. 244-257. Sa thèse comprend également le v.21a de façon affirmative, non interrogative, en considérant *τινα* (enclitique) comme un pronom indéfini, et non un pronom interrogatif. Nous n'intégrerons pas ce volet à notre propos. Notre traduction concorde aussi avec celle d'A. Gignac.

<sup>97</sup> Selon la traduction d'A. Gignac.

de respecter le parallélisme de termes avec le v.18 (« esclaves de la justice »). Quant à τὸ δὲ τέλος ζωῆν αἰώνιον, je choisis d'adoucir la tournure grecque plus elliptique, qui place « vie éternelle » en apposition avec « la fin ». Notons que par la traduction « dont la fin... », je suppose un lien direct entre la sanctification et la vie éternelle, mais cela pourrait, dans une certaine limite, être discuté.

Notre vocabulaire a ici le même usage et le même sens qu'au verset 18: un événement sotériologique, qui a cette fois pour conséquence l'asservissement à Dieu. Mais cette situation a un côté nettement positif: la perspective de la « vie éternelle », au lieu de la mort certaine dont le péché « rétribue » ses serviteurs (v.23).

Rm 7,3 : ἄρα οὖν ζῶντος τοῦ ἀνδρὸς μοιχαλὶς χρηματίσει ἐὰν γένηται ἀνδρὶ ἑτέρῳ· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, ἐλευθέρῃ ἐστὶν ἀπὸ τοῦ νόμου, τοῦ μὴ εἶναι αὐτὴν μοιχαλίδα γενομένην ἀνδρὶ ἑτέρῳ.

*En conséquence, 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, afin qu'elle ne soit pas adultère en devenant à un autre homme.*

Je traduis « du vivant de l'homme », ce qui a l'avantage de faire ressortir la forme participiale grecque (génitif absolu), ainsi que le parallélisme avec le v.2 (ζῶντι ἀνδρὶ). La tournure grecque associant ici aoriste et futur, puis aoriste et présent doit nécessairement faire l'objet d'un compromis en français. Cette traduction se joint à celle des auteurs précédents, en ce qui concerne la concordance des temps dans les conditionnelles. Je m'en écarte par contre dans la traduction de τοῦ + *infinitif*, qui me semble signifier le but, plutôt que le résultat, ou la conséquence<sup>98</sup>. Ce choix est motivé par des raisons logico-structurelles et herméneutiques, que l'on comprendra mieux après la discussion suivante.

La péricope Rm 7,1-6 a, de tout temps, donné de grandes difficultés aux commentateurs: l'incohérence interne de « l'analogie » qui s'y trouve soulève encore de sérieuses questions quant à sa portée et à la compréhension qu'en avait Paul lui-même. Devant la difficulté, la plupart des auteurs contemporains choisissent d'y voir une sorte

<sup>98</sup> Notre choix s'accorde avec celui d'A. Gignac; optent pour la conséquence: Dunn, Cranfield, Käsemann, Byrne; Fitzmyer élude tout simplement la construction: « she is free from the law and does not become adulteress ».



d'illustration (vv.2-3), dont le lien avec son contexte (vv.1.4) ne doit pas être poussé trop loin<sup>99</sup>. Certaines tentatives récentes méritent néanmoins que l'on en dise un mot, de par les nouvelles avenues qu'elles proposent. Il y a tout d'abord l'analyse structurale de J.A. Little, qui met en évidence la *progression* de la pensée de Paul à travers la péricope. Cette approche lui permet de conclure que le « mariage » du croyant avec Christ n'est pas le point principal vers lequel se dirige l'auteur, mais plutôt le service dans la nouvelle vie, sous l'Esprit<sup>100</sup>:

The marriage of the believer with Christ is not the main point toward which Paul has been aiming. [...] Paul wishes to use the analogy structurally as a means by which to develop his view that our death to the law takes place for a specific purpose, in order that we might « serve in the new life of the Spirit ».

Bien que cette lecture évite à Paul d'être sujet à une accusation facile d'incompétence, elle ne peut résoudre l'analogie. Une autre tentative est celle de J.D. Earnshaw<sup>101</sup>, qui lit dans le premier mariage l'union du croyant *avec Christ* –par rapport à la loi et dans la mort– puis, dans le deuxième mariage, l'union du croyant avec Christ ressuscité. Cette lecture me semble pourtant un peu trop « forcée », mais pourrait s'avérer séduisante si elle ne posait pas au moins deux problèmes: 1) le croyant n'a jamais été uni au Christ vivant (c'est-à-dire Jésus), ce qui handicape une telle lecture du premier mariage; 2) une place trop faible est accordée à la mention de l'adultère, sans la présence duquel le v.3 serait parfaitement inutile dans la démonstration de Paul. C'est en partie sur ce dernier détail que repose la compréhension d'A. Gieniusz<sup>102</sup>, qui insiste sur l'aspect moral de la péricope. Son analyse minutieuse des termes, sa mise en relief du lien avec les chapitres 6 et 7, ainsi que la grande pertinence de ses observations sur les objectifs éthique et rhétorique du passage en font à mes yeux l'étude la plus remarquable sur Rm 7,1-6<sup>103</sup>.

L'interprétation que je propose est pourtant différente; elle en recoupe plusieurs autres et rejoint en partie la vision de Sanday et Headlam, selon laquelle l'homme et la

<sup>99</sup> Ainsi Käsemann, Nygren, Cranfield, Dunn, Fitzmyer et Byrne.

<sup>100</sup> J.A. Little, « Paul's Use of Analogy : A Structural Analysis of Romans 7,1-6 », *CBQ* 46 (1984), p. 90.

<sup>101</sup> J.D. Earnshaw, « Reconsidering Paul's Marriage Analogy in Romans 7,1-4 », *NTS* 40 (1994), p.68-88.

<sup>102</sup> 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.

<sup>103</sup> On peut aussi signaler le travail de J.D.M. Derett, « Romans 7,1-4 : The Relationship with the Risen Christ », dans *Law in the New Testament*, London, Darton, 1970, p.461-471, mais sa vision d'une mort « spirituelle » du croyant ne correspond guère à l'anthropologie paulinienne, et son interprétation n'est rendue possible que par un silence quasi total sur le contexte entourant la péricope 7,1-6.

femme de l'analogie représenteraient l'ancien et le nouveau « soi », avant et après conversion<sup>104</sup>. Je m'inspire en cela de la mention du « vieil homme » en Rm 6,6, mais sans arriver aux mêmes conclusions que ces auteurs. Plus précisément, je pressens que « l'homme » dont parle la péricope 7,1-6 n'est autre que *la chair*, désignée « corps de péché » en 6,6. Les principaux arguments que j'avance en faveur de cette interprétation sont: 1) l'unité de 6,15-7,6: la réponse à la question en 6,15 se développe en deux volets, 6,16-23 et 7,1-6<sup>105</sup>, témoignant tous deux de préoccupations éthiques en l'absence de loi; 2) l'unité de 6,1-7,6, dont 7,1-6 forme une « conclusion ouverte »<sup>106</sup>; 3) la mention de l'adultère et la fonction centrale de l'expression « devenir à un autre » (vv.3-4); 4) le « corps du christ » est le moyen par lequel le croyant fut « mis à mort en ce qui concerne la loi » (v.4), ce qui rappelle l'image baptismale du chapitre 6 et la participation du croyant à la mort de Christ; 5) la présence du croyant *au passé* dans la chair (v.5: *ἡμεν*); 6) la formulation du v.6, précisant que la rupture avec la loi est accomplie grâce à une mort *par rapport à un élément dans lequel était emprisonné le croyant*<sup>107</sup>; 7) la clarification en 7,14-25, du rapport entre péché, chair, individu et loi; 8) le rôle central que joue *la chair* dans la récapitulation de l'événement du salut et la vie du chrétien (8,1-17), ainsi que la proximité avec ma lecture de 7,1-6, d'expressions telles qu'« être dans la chair » ou « faire mourir les pratiques du corps » (8,9.13).

Insistons enfin sur le fait que « la chair » ne correspond pas au corps<sup>108</sup> et que la libération n'est pas quelque chose de purement « spirituel ». Je m'appuie pour cette interprétation sur le fait que Paul, bien que ne cultivant pas de vision dualiste de l'homme, joue sur le sens des divers termes anthropologiques qu'il utilise. Ainsi, son insistance sur sa

<sup>104</sup> W. Sanday et A.C. Headlam, *Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, (ICC), Edinburgh, Clark, 1962 (1895), p. 170-176.

<sup>105</sup> Reed: « the whole section consists of the false conclusion of the interlocutor (6,15) and a threefold response from Paul: 1) an abrupt *μη γένοιτο* (6,15b); 2) a response beginning with a rhetorical question (6,16-23); and 3) another response beginning with a similar rhetorical question (7,1-6) », « Indicative and Imperative in Rm 6,21-22 », p. 247.

<sup>106</sup> Unité mise en évidence par Giennusz, « Rm 7,1-6... »; l'expression est la sienne. L'étude de Little serait pleinement pertinente dans cette perspective de « conclusion ouverte », puisqu'il montre parfaitement la progression de l'argumentation, notamment l'apport de nouveaux termes, au fil du discours paulinien.

<sup>107</sup> *Contra* Dunn, *Romans*, p. 365, je pense que *ἐν ᾧ* ne renvoie pas à la loi, mais bien à la chair.

<sup>108</sup> 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, que je lis ici.

mort, celle des croyants ou la participation au Christ n'ont aucune base tangible, mais tentent de rendre compte de façon imagée d'une réalité indicible. Il n'est donc pas nécessaire de chercher à tout prix ce que Paul signifie par « le vieil homme », ni quel est le mécanisme par lequel un croyant peut participer à la mort d'un homme et en renaître. Ce qui est certain, c'est que le choix de suivre Christ s'accompagne d'une transformation de *l'être tout entier*, au point que celui-ci n'est quasiment plus identifiable avec son ancien « moi » et son ancien comportement. Dans ce contexte, Paul parle donc d'une mort de la chair, représentant l'ensemble du comportement humain dans ce qu'il a de faible, périssable, ou soumis au péché.

Tout l'objet de la péricope 7,1-6 est de répondre au premier membre de l'interrogation en 6,15: « Pécherions-nous parce que nous ne sommes plus sous la loi, mais sous la grâce ? ». La réponse comporte quatre volets: 1) la loi n'exerce plus d'influence sur le chrétien parce qu'il est mort à la chair (vv.1.4-6); 2) le chrétien n'étant plus lié par la loi, il ne tombe plus sous le coup de sa condamnation en « devenant à Christ » (vv.1.3-4); 3) au lieu d'oeuvrer pour le péché en vue de sa mort, le chrétien délivré de la chair peut oeuvrer pour Dieu (vv.4-5); 4) l'instance « réglémentant » la nouvelle vie hors de la chair, en l'absence de loi, est l'Esprit (v.6). Notons qu'après tout ceci, Paul n'a pas encore complété sa démonstration: ayant annoncé que l'Esprit remplaçait la loi, il doit expliquer en quoi celui-ci est plus « efficace » que celle-là pour éviter le péché et échapper à la chair. Ce complément de justification sera l'objet de la section 7,7-8,17.

Nous comprenons donc à la lecture du v.3 que la mort de la chair (l'homme) provoque une émancipation (*eleuthera*) par rapport à la loi, dont le but est d'éviter que le croyant ne soit « adultère » en « devenant à Christ ». Ce verset insiste sur le fait qu'il n'est pas possible pour un humain sous la loi d'adhérer à Christ: si la loi avait toujours pouvoir sur le croyant, celui-ci serait condamné pour avoir confessé Christ. Mais comme le croyant, dans son mouvement de foi et son baptême, s'incorpore à Christ en « mourant » à son ancienne existence, il est « dédouané » face aux anciennes règles ou forces qui régissaient son existence, comme la loi et le péché<sup>109</sup>. La conséquence de cette « alliance » avec Christ

<sup>109</sup> Ceci est ce que l'on déduit de son exposition, mais le problème se posait autrement pour Paul: Christ vivant **prouve** que la loi a perdu sa validité. Au lieu que Jésus soit une malédiction selon la loi, l'action de Dieu en Jésus renverse la perspective, et c'est maintenant la loi qui est vue comme une malédiction (cf. Ga

est la possibilité de poursuivre une existence « pour Dieu » et non sous la contrainte du péché, comme l'expliquait déjà la section 6,15-23. Je retiens pour la suite que l'adjectif « libre » exprime une condition indépendante de la loi, permettant une union avec Christ.

Rm 8,2 : ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσεν σέ<sup>110</sup> ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἀμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου.

*Car la loi du souffle de la vie te libéra en Christ Jésus de la loi du péché et de la mort.*

Je pense, avec Cranfield et Fitzmyer, que l'expression « en Christ Jésus » se rattache au verbe, et non à la « loi du souffle de la vie »<sup>111</sup>. La nuance n'est pas d'une importance capitale, car le sens reste entier: la loi du souffle de la vie est toujours sujet du verbe et Christ reste celui « en qui » la libération s'opère (le souffle de la vie est caractéristique de la vie en Christ)<sup>112</sup>. Bien comprendre le mot « loi » s'avère par contre nécessaire. De nombreux auteurs y voient un terme général, renvoyant à un nouvel ordre, ou à l'autorité de l'Esprit<sup>113</sup>. Il est vrai que la tournure semble désigner *l'influence*, ou les *pouvoirs* exercés par le souffle (l'Esprit) et le péché sur la personne humaine, ainsi que les *règles* qui en découlent. Dunn, par contre, s'appuie sur l'oracle de Jr 31,33 (la loi inscrite sur les cœurs) et sur la dualité de 7,7-25: apologie et inefficacité de la loi, pour avancer que les deux usages renvoient à la Torah<sup>114</sup>. Keck précise que Paul ne présente jamais la Torah comme

---

3,13-14). Or, en *Romains*, Paul se sent obligé d'expliquer en détail de quelle façon la foi en Christ est suffisante, malgré une existence charnelle, pour vivre en dehors du péché sans l'aide de la loi. Et contrairement à *Galates*, il ne s'adresse pas à un auditoire uniquement composé de païens, ce qui l'empêche de partir de l'argument selon lequel l'Esprit était présent et actif avant la connaissance de la loi (Ga 3,1-5). Il est même probable que son exposition aurait été largement simplifiée s'il n'avait eu à s'adresser qu'à des juifs. A cause de la diversité de son auditoire, il est obligé de trouver une explication au niveau *anthropologique*, et non simplement théologique. Paul a donc recours à une sotériologie *participationniste*, où Christ fait figure de « prototype » pour tous les croyants, se substituant à « l'ancien prototype » Adam.

<sup>110</sup> La variante principale pour le pronom est με (A D 1739<sup>c</sup> 1881 Maj), ce qui s'explique facilement par la forte présence du « je » en 7,7-25.

<sup>111</sup> Cranfield précise en effet que cela « seems a more natural way of understanding the Greek », *Romans*, p. 375. Käsemann, Dunn et Byrne choisissent la solution contraire.

<sup>112</sup> Une erreur de lecture serait de détourner le sens de la phrase en faisant de « Christ Jésus » le sujet implicite du verbe, ce qui est impossible grammaticalement, même si cela apparaît théologiquement préférable à certains: ici, la libération n'est pas le fait de *Christ*, mais d'*être en Christ*. Voir la suite de ma discussion.

<sup>113</sup> Ainsi: Nygren, Käsemann, Cranfield, Fitzmyer, Byrne, mais aussi P. Grelot, « La vie dans l'Esprit (d'après Rm 7-8) », *Christus* 29 (1982), p. 85.

<sup>114</sup> Dunn, *Romans*, p. 416-418 et 436-437; sa lecture de Torah en Rm 8,2 est partagée par C.F.D. Moule, « 'Justification' in its Relation to the Condition κατὰ πνεῦμα (Rom 8,1-11) », dans L. De Lorenzi, dir., *Battesimo et giustizia in Rom 6 e 8*, Rome, Abbaye St Paul, 1974, p. 184, qui comprend le rôle négatif de la loi par le fait qu'elle est *utilisée*.

corrompue par le péché: elle reste sainte (un instrument passif)<sup>115</sup>, ce que reconnaît Dunn; mais tant que l'humain est sous le péché, elle est son instrument en vue de la mort. Reste qu'il est difficile de concevoir que la même loi (mosaïque) puisse se rapporter à deux sphères d'influence antithétiques, telles que *le souffle de la vie et le péché et la mort*<sup>116</sup>.

Le problème se résout lorsqu'on lit plus attentivement la phrase: « *la loi du souffle de la vie te libéra en Christ Jésus de la loi du péché et de la mort* ». Il n'est pas question des deux manières de vivre, ou de comprendre une même loi: nous avons là une « loi » qui libère d'une autre « loi ». Notre attention doit aussi se porter sur l'aoriste *ἠλευθέρωσεν* qui désigne une action complétée et ponctuelle, ce qui ne cadre pas avec l'idée d'une *vie*, ou d'une *pratique*, qui aurait nécessité l'emploi du présent, ou d'une autre tournure. Je crois au contraire que 8,2 est une autre façon d'aborder la libération du croyant en Christ, complétant les images déjà utilisées aux chapitres 6 et 7. Or, *la loi juive n'ayant aucune participation dans la libération du croyant en Christ*, je crois pouvoir affirmer qu'il ne s'agit pas en 8,2a de la Torah<sup>117</sup>. Mais peut-on alors préciser la nature de cette loi ?

Les travaux de Lyonnet montrent bien le lien que Paul établissait entre les oracles de Jr 31,33 et Ez 36,26-28, réunissant notamment leur thème respectif: la loi et le souffle nouveau<sup>118</sup>. Lyonnet conclut que « Cette loi s'identifie donc avec l'Esprit Saint lui-même, ou, ce qui revient pratiquement au même, avec son activité en nous »<sup>119</sup>. Ceci reviendrait à considérer « loi » comme un terme général, mais il est légitime d'imaginer que Paul

<sup>115</sup> L.E. Keck, « The Law and 'The Law of Sin and Death' (Rm 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.47.

<sup>116</sup> E.P. Sanders, *Paul, The Law, and the Jewish People*, Philadelphia, Fortress, 1983, p. 104-105, contestait déjà ce genre de vision: « Several recent interpreters [...] have argued that the law which Christians are to fulfill [...] and the law which sin uses to bring death [...] are the same. They hold the two points together by arguing that, while the law is the same, the status of the individual is changed. [...] The view breaks down, however, when one asks about concrete application. Even in Romans the law varies in content. [...] We cannot get around the fact that Paul, while offering no theoretical basis for distinguishing among the commandments, did make de facto distinctions ».

<sup>117</sup> Voilà bien le problème, étant donné qu'il s'agit d'une action ponctuelle et acquise: pour que « loi » = Torah, il faudrait que le croyant fût libéré par la « loi non déformée par le péché », or, tant que le croyant n'est pas libéré du péché, il ne peut percevoir correctement cette loi. De même, c'est l'Esprit qui permet, selon cette interprétation, de bien comprendre et vivre la loi, mais tant que le croyant n'est pas libéré, de par son appartenance à Christ, il n'a pas l'Esprit... C'est le vieux problème de « la poule ou de l'oeuf »!

<sup>118</sup> S. Lyonnet, « Le Nouveau Testament à la lumière de l'Ancien. A propos de Rm 8,2-4 », *NRT* 6 (1965), p. 561-587 et à sa suite, A. Feuillet, « Loi ancienne et morale chrétienne d'après l'épître aux Romains », *NRT* 8 (1970), p. 785-805. Voir aussi Mainville, « Loi et liberté », p. 183-184.

<sup>119</sup> Lyonnet, « A propos de Rm 8,2-4 », p. 569-570.

comprendait cette « loi du souffle de vie » comme un témoin de la volonté de Dieu. Que l'on estime donc que la loi de l'Esprit ait un rapport ou non avec l'ancienne Torah, je crois qu'il est important de soutenir deux points: tout d'abord, il ne s'agirait pas de la Torah écrite (*gramma*), mais au moins d'une forme « parfaite » et intérieure de celle-ci; ensuite, si Jr 31,33 seul pointe vers une loi intérieure, son rapprochement d'Ez 36,26-28 dans l'expression « loi du souffle de la vie » indique non seulement que c'est une loi qui découle directement du souffle, mais aussi que Paul se représentait une loi radicalement *nouvelle*, donc fondamentalement *différente de l'ancienne Torah*<sup>120</sup>.

Notons que 8,2 explique 8,1, relatif à la condamnation devant la loi, clarifié dans les versets suivants: le péché est condamné dans la chair (v.3); or, comme le chrétien peut maintenant marcher selon l'Esprit et non la chair (v.4ss), il se trouve libéré du péché et de la condamnation qu'il provoque. Mais cela n'est pas acquis définitivement, car on sent que la marche selon l'Esprit dépend du croyant: le retour à la chair reste possible et conduit à la mort (vv.6-8.13). Je suis à ce stade obligé de me dissocier de Cranfield qui écrit pour 8,2: « the fact that [...] the sending of the Son is the method by which God accomplishes the action described argues strongly in its favour » –en faveur de la lecture « te libéra en Christ Jésus ». La lecture des vv.3-17 confirme que l'envoi du Fils ne provoque pas la libération mentionnée, mais bien le fait d'être *en Christ*. L'envoi du Fils a pour but de *condamner* le péché dans la chair; le croyant, pour sa part, doit attendre son *incorporation* à Christ pour bénéficier *dans sa chair* de cette mort, et être libéré de la tyrannie du péché.

<sup>120</sup> Pour poursuivre ce débat, il serait bon de réfléchir de façon plus générale sur la multiplication des usages du terme *nomos* en Rm 7,7-8,11 et sur les raisons qui ont pu conduire Paul à développer une théorie aussi complexe en 7,7-25. Dans le même ordre d'idées que la note 109 (p. 43), je suis porté à croire que certains termes servent à Paul pour établir un « pont » sémantique entre les juifs et les païens. Ainsi, son utilisation du terme « loi », si prégnant en Israël, n'est pas incompréhensible à des oreilles profanes, en tant que valeur morale, ou même en tant que loi universelle et naturelle, selon la vision partagée par de nombreuses écoles de pensée à cette époque. Comment nier par exemple la surprenante couleur anthropocentrique de sa démonstration en 7,7-25, et la possibilité qu'il y a, pour chacun, de lui trouver un sens ? Il me semble donc qu'une bonne lecture des arguments de Paul, qu'ils soient théologiques, christologiques, anthropologiques, ou autres, doit se faire avec la perspective que ce dernier s'adresse à des juifs *et* à des païens. S'il ne s'était adressé qu'à ses « frères de race », il est probable que Paul en serait resté au niveau de la preuve/relecture scripturaire, sans chercher à trouver des exemples généraux, valables pour tout le genre humain.



Rm 8,21 : ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ.

[parce] que la création elle-même sera aussi libérée de l'esclavage de la corruption en vue de la liberté de la gloire des enfants de Dieu.

J'adopte la traduction d'A. Gignac pour rendre compte de la prépositions εἰς, dont le sens est un transfert, ou une substitution de « l'esclavage » imposé par « la corruption », vers la « liberté » qui caractérise la « gloire des enfants de Dieu ». On reconnaît que la section 8,18-30 est unifiée, marquée par l'inclusion que forme la « gloire » aux vv.18 et 30. Ce passage est nettement apocalyptique, annonçant la libération et la gloire futures, pour l'ensemble de la création, solidaire du destin des enfants de Dieu. Selon Schlosser, l'objet de la péricope est de « conforter des chrétiens décontenancés par la réalité présente et son lot de souffrances... [L'apôtre] ne croit pas que l'Esprit a déjà tout investi, il connaît l'importance du 'pas encore' et la réalité de la souffrance »<sup>121</sup>. Dunn tient des propos similaires, signalant que l'usage de la liberté est un autre « example of the eschatological tension of liberation from the complex hegemony of sin and law, corruption and death, which has begun but is not yet complete »<sup>122</sup>. Or, il est intéressant de noter qu'après avoir annoncé la filiation puis la gloire des chrétiens, au même titre que Christ (8,14-17), Paul associe le reste de la création à leur espérance<sup>123</sup>. Cette association est assez rare dans les épîtres pauliniennes, mais elle explique qu'ayant subi les conséquences de la faute du seul Adam (Rm 5), la création aura part à la libération et à la glorification des humains<sup>124</sup>.

Rappelons-nous que la libération mentionnée demeure future, mais que la liberté et la gloire annoncées sont déjà présentes en partie chez les enfants de Dieu. Je signale enfin la façon dont Byrne comprend la liberté au v.21: « the general context suggests that ἐλευθερία is meant here as a positive quality in its own right –something which the elect enjoy in virtue of the glory that pertains to them as children of God »<sup>125</sup>.

<sup>121</sup> J. Schlosser, « L'espérance de la création », dans R. Kuntzmann, dir., *Ce Dieu qui vient*, (LD 159), Paris, Cerf, p. 329.

<sup>122</sup> Dunn, *Romans*, p. 472.

<sup>123</sup> C.E.B. Cranfield précise à juste titre: « That Paul's interest in these verses is in the certainty of the coming glory of believers is no doubt true [...] but to state categorically, [...] that Paul 'is not concerned with creation for its own sake' is to do him a grave injustice », « Some Observations on Romans 8,19-21 », dans R. Banks, dir., *Reconciliation and Hope (FS L.L. Morris)*, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, p. 228.

<sup>124</sup> Schlosser, *Ce Dieu qui vient*, p. 342.

<sup>125</sup> Byrne, *Sons of God*, p. 107.

Le contexte et le sens des mentions des composés d'*eleutheria* ont maintenant été clarifiés. Les choix de traduction et les explications attenantes me serviront dans les chapitres suivants pour fonder mon analyse terminologique et en interpréter les résultats. Je considérerai, lors de mes développements ultérieurs, les déductions fournies par mon exégèse comme acquises. Le lecteur pourra se reporter aux versets analysés si le besoin s'en fait sentir.



## **CHAPITRE 2**

---

***ELEUTHERIA***

**DANS LES EPITRES PAULINIENNES**

## Introduction

On dit souvent que *Galates* est l'épître de la liberté, mais étrangement, aucun auteur ne s'est intéressé à l'usage du vocabulaire spécifique d'*eleutheria* dans cette épître, préférant le mentionner parmi des études beaucoup plus générales du thème de la liberté. Les autres épîtres n'ont pas eu plus d'attrait, bien qu'il soit reconnu que la liberté est un thème important de la théologie paulinienne. En outre, les raisons qui motivèrent Paul à utiliser la terminologie de la liberté n'ont pas été clairement établies, sauf en *Galates*, où le souci d'émancipation de la loi juive en est maintenant reconnu comme la raison principale. De telles recherches sont pourtant nécessaires, car il est probable que le contexte historique et communautaire influence l'usage de ce vocabulaire au travers des épîtres.

Soucieux de respecter le contexte épistolaire, mon étude se déroulera lettre par lettre, en me basant sur l'analyse exégétique effectuée au chapitre précédent et les significations de la liberté qui y sont mises en valeur. Cette étape se veut « intuitive », c'est pourquoi l'analyse des données recueillies restera souvent superficielle. Mes premières déductions se limiteront ainsi aux usages intra-épistolaires: les conclusions majeures, portant sur l'ensemble de la théologie paulinienne, ne seront tirées qu'au chapitre suivant. Du point de vue méthodologique, je propose ici une approche novatrice, qui consistera à explorer successivement, en chaque lettre, les pistes suivantes:

1. *le choix des mots*: noms, adjectifs et verbes servent respectivement à nommer/désigner, qualifier, ou mettre en relation (action); l'étude de l'importance et du rapport de ces mots nous indiquera si Paul voyait en la liberté un concept, un idéal, une qualité, ou une puissance active d'émancipation ou de salut
2. l'importance du *vocabulaire de l'esclavage* et son lien avec la liberté, étant donné la fréquence de son apparition à ses côtés
3. *l'emplacement* de notre vocabulaire au sein du discours, afin de détecter une fonction particulière, ou un usage récurrent, au niveau rhétorique ou structurel
4. *l'espace sémantique d'eleutheria* formera un essai de synthèse: il faut pressentir que si Paul utilisa ce terme précis, c'est que celui-ci convoyait un sens dont ne pouvaient adéquatement rendre compte d'autres mots tels qu'*exagorazō*, ou *apoluō*, parmi la thématique de la liberté.

## 1- Le vocabulaire de la liberté dans l'épître aux Galates

La lettre aux Galates comprend 11 occurrences du vocabulaire de la liberté, réparties sur 9 versets: 4 mentions du substantif ἐλευθερία (liberté), 6 mentions de l'adjectif ἐλεύθερος (libre), dont 5 sous forme substantivée (homme/femme libre), et une seule mention du verbe ἐλευθερώ (libérer). La plupart de ces mentions surviennent en fin d'épître (entre 4,22 et 5,13), dont 5 dans l'allégorie d'Hagar et Sarah (4,21-31), et 4 au chapitre cinquième, dans ce que l'on appelle généralement la « section éthique » de la lettre.

### 1.1. *Le choix des mots*

#### 1.1.1. *Usage de l'adjectif*

Je débute avec l'usage le plus abondant, celui de l'adjectif. La première mention est faite en 3,28, sous une forme substantivée, désignant une catégorie sociale, celle des hommes libres, distincte des esclaves (*douloi*) et des affranchis (*apeleutheroi*). Bien que l'utilisation du couple *doulos/eleutheros* suggère une antithèse apocalyptique, d'ailleurs intimement liée à deux autres couples antithétiques, le mot *eleutheros* en lui-même ne désigne rien d'autre que la catégorie sociale des hommes libres: aucune métaphore ni double sens.

Toutes les autres mentions de l'adjectif sont regroupées dans l'allégorie d'Hagar et Sarah en 4,21-31. Quatre d'entre elles ont une forme substantivée et désignent là aussi une catégorie sociale. Mais cette fois, il faut prendre en compte l'aspect « allégorique », pour voir que ces adjectifs renvoient à une autre réalité: le caractère libre de la descendance de Sarah. Ainsi, ce n'est pas l'origine sociale de Sarah qui importe le plus aux yeux de Paul, mais l'usage qu'il peut en faire: en rapprochant les Galates de la descendance d'Abraham, il établit « historiquement » leur liberté vis-à-vis de la Torah. Le sens et l'importance de ces quatre mentions sont en fait donnés par la seule mention qui ait une fonction adjectivale: 4,26. Rien d'étonnant à ce qu'elle apparaisse dans ce qui me semble être la *pointe* de l'allégorie.

Les adjectifs sont donc utilisés en *Galates* pour désigner la **catégorie sociale** des hommes libres (3,28), mais surtout pour établir et justifier l'**indépendance** des Galates vis-à-vis de la loi sinaïtique, et montrer de quelle façon ils sont les véritables descendants d'Abraham.

### 1.1.2. Usage du nom

a) Le mot *eleutheria* apparaît quatre fois dans l'épître: 2,4; 5,1.13(2). En 2,4, il s'agit de « notre liberté que nous avons en Christ Jésus »; en 5,1, « Pour la liberté Christ nous a libérés »; et en 5,13, « vous avez été appelés à la liberté ». Alors que les deux premiers versets lient Christ de façon intime à la présence de la liberté dans la communauté, le troisième parle d'*appel*, ce qui nous fait pressentir l'usage du *passif divin* dans cette formule. Nous voyons que la liberté, ainsi désignée sans équivoque par son substantif, est successivement:

- garantie par la présence de la communauté *en Christ* (2,4)<sup>1</sup>
- le but d'une libération opérée par Christ (5,1)
- l'objectif d'un appel divin (5,13a)<sup>2</sup>

Indubitablement, son origine est divine, puisque la libération que Christ réalise ne fut rendue possible que par la volonté et l'action divines ayant pour résultat la résurrection de Jésus (1,4; 4,4.5). Il est encore trop tôt pour se prononcer sur les conditions de préservation de la liberté dans la communauté, puisque « Christ », en 2,4 et 5,1, n'est pas présenté comme le garant de la liberté qu'il a permis d'instaurer. Je laisse donc cette question en suspens.

b) Le mot « appelés » (5,13a) surprend par sa force: la liberté apparaît littéralement comme une *vocation*, peut-être même comme une sorte de « charisme », dont bénéficieraient les Galates et les gentils appelés en Christ: ils sont appelés *pour être dispensés de la circoncision et de la Torah*. La formulation est très proche de 5,1, où l'on retrouve un datif final, appliqué à l'*action salvatrice* de Christ: la libération opérée par la Croix ne semble pas avoir d'autre but que d'éviter aux païens le joug de la loi ! Bien entendu, qui dit *vocation*, dit (ré)orientation de vie. Ces deux versets (5,1.13) précisent sans équivoque quelle orientation doit prendre la vie des chrétiens « appelés à la liberté »: ils doivent non seulement *conserver* cette liberté en n'étant plus « assujettis à un joug d'esclavage » (5,1), mais ils doivent aussi se mettre au service des autres par amour (5,13).

<sup>1</sup> Je fus tenté d'écrire « la présence de Christ dans la communauté », mais la formulation choisie me semble mieux faire justice à la pensée et à l'usage pauliniens qui considèrent Christ comme un personnage corporatif, auquel tous les chrétiens *s'incorporent* par leur baptême et en qui ils doivent rester par leur vie d'imitation, d'*identification* à Christ; voir, par exemple, Ga 3,26-29, 1Co 12, ou Rm 6.

<sup>2</sup> Une nette progression théologique s'effectue à travers ces trois versets (affirmation/réalité de la liberté communautaire, moyen par lequel elle fut obtenue, son origine), mais je ne saurais dire si cette progression est voulue par l'auteur.

Nous constatons donc la forte coloration christologique et théologique du mot « liberté » en *Galates*, ce qui signale son importance. Notons d'ailleurs que sur 7 utilisations de ce substantif dans les épîtres authentiques, 4 apparaissent en *Galates*, contre seulement une en *Romains*, une en *1Corinthiens* et une en *2Corinthiens*. Si l'on considère que *Galates* est de loin l'épître la plus courte des quatre, cette concentration majoritaire du substantif ne peut qu'y être significative. Il n'y a pas de lien syntaxique entre le nom et l'adjectif, mais les deux termes semblent se rejoindre au niveau sotériologique, en rapprochant notamment la *vocation* (5,13) de l'idée de *filiation* (4,21-31). Pour désigner ce que recouvre ce terme, nous pourrions « instinctivement » parler de vocation (5,13a), de qualité ou de vertu (5,1.13b), ou encore d'idéal (2,4; 5,1.13). Ce dernier qualificatif me semble très proche de l'usage que fait Paul de la liberté en *Galates*, mais il est encore plus juste, à mon avis, de parler de condition, ou mieux, d'*état*.

### 1.1.3. Usage du verbe

Le verbe n'est utilisé qu'en 5,1, pour désigner une action de Christ en faveur des croyants. Malgré la concentration du vocabulaire de l'esclavage (4,1-5,1), il est évident que la libération mentionnée n'est ni sociale, ni politique, mais sotériologique. Si le contexte immédiat (surtout 4,21.24 et 5,2ss) met en scène la *loi mosaïque*, nous savons par ailleurs que les Galates n'étaient pas soumis à la loi; ce n'est donc peut-être pas de la loi mosaïque que Christ « nous » libère en 5,1a. Le terme « joug d'esclavage » (5,1b) est d'ailleurs suffisamment large pour ne pas limiter la lecture au seul joug de la loi. Peut-être Paul rassemble-t-il ici la loi et les « éléments du monde » (4,3) ? Notons enfin l'affirmation explicite selon laquelle *la libération a pour but la liberté elle-même*.

### 1.1.4. Conclusion

Nous avons bien vu que l'adjectif avait pour fonction de qualifier et d'*établir*, sans le moindre doute possible, la liberté des Galates. En outre, il est possible d'expliquer la quasi absence du verbe à la lumière de la forte opposition –plus ou moins explicite, mais bien présente– entre le vocabulaire de la liberté et la loi: le verbe, en effet, aurait logiquement pour fonction de montrer aux Galates le *processus* de leur libération. Or, Paul se concentre dans cette épître sur la liberté par rapport à la loi mosaïque, à laquelle ils n'ont jamais été soumis, et dont ils n'ont évidemment pas pu *être délivrés*<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Cette précision pourrait bien à elle seule constituer une nouvelle idée pour la recherche sur *Galates*, puisqu'elle ne m'apparaît jamais explicite dans l'expression des auteurs; ont-ils donc clairement intégré ce fait ? Il est devenu tellement courant de dire que les Galates et les chrétiens sont libérés/délivrés de la loi, ou que Christ nous a

Obligé de limiter au maximum l'usage du verbe, Paul favorise alors l'adjectif, servant à montrer aux Galates que leur liberté de la loi n'est pas le résultat d'un processus de libération, mais bien un **état de fait**. Mise à part l'importance de nommer ce qui caractérise la situation chrétienne, les raisons justifiant la forte présence du nom « liberté » ne sont pas encore claires.

### 1.2. Le vocabulaire de l'esclavage

La fréquence, aux côtés de la liberté, du vocabulaire de l'esclavage (« esclavage », « esclave », « servez », « servante ») est particulièrement frappante: *toutes nos occurrences de la liberté sont associées, par leur contexte immédiat, à la terminologie de l'esclavage ou du service*<sup>4</sup>. Or, chacune de ces associations marque une opposition: a) de classes sociales (3,28), b) de modes de vie en Christ (2,4; 5,1), c) sotériologique (4,22-31)<sup>5</sup>, hormis en 5,13, seul verset où ces deux termes se rapprochent. Un regard plus large sur l'ensemble de *Galates* y confirme l'utilisation hautement *négative* de l'esclavage<sup>6</sup>: seuls 1,10 (appliqué à Paul lui-même) et 5,13 ont un sens positif. On sent qu'une dichotomie très nette s'opère en *Galates* entre l'esclavage/service et la liberté. J'en déduis que dans sa « croisade » contre la loi en Galatie, Paul utilise l'image de l'esclavage pour exacerber le côté négatif de la loi et des « éléments du monde » (4,3), afin que son Evangile, caractérisé par la liberté, apparaisse incontournable aux yeux de ses auditeurs. Jamais les Galates ne sont exhortés à la soumission, ni traités de serviteurs/esclaves, eux qui descendent de la « femme libre » (4,21-31) et sont appelés « à la liberté » (5,1.13). Et lorsque Paul utilise en fin de lettre le terme δουλεύετε (moins fort que δουλόω), il l'adoucit au moyen de l'« amour »<sup>7</sup>.

### 1.3. Emplacement du vocabulaire de la liberté

Les usages d'*eleutheria* et de ses composés sont assez localisés, ne constituant nullement un canevas pour *Galates*<sup>8</sup>. Il sera néanmoins intéressant de s'attarder sur la façon dont est disposé ce

---

libéré/délivré de la loi, qu'on a peut-être oublié ce détail: les Galates sont libres de la loi, mais n'en ont pas été *délivrés* à proprement parler.

<sup>4</sup> Ga 4,26 s'oppose à 4,25 par la mention des deux Jérusalem: esclave ou libre.

<sup>5</sup> Compte tenu, bien sûr, du caractère allégorique de ce passage: ce qui compte, c'est l'identité des Galates à travers les deux filiations de la femme libre, ou de la servante, représentant également deux alliances et deux voies de salut.

<sup>6</sup> Il se répartit comme suit: δουλεία: 4,24; 5,1; δουλεύω: 4,8.9.25; 5,13; δούλος: 1,10; 3,28; 4,1.7; δουλόω: 4,3.

<sup>7</sup> Le choix du verbe dans ce cas précis est beaucoup plus positif, car il implique une action, donc un choix conscient et une action autonome, ce que ne fournirait pas un substantif et encore moins un adjectif: ayant le « contrôle » sur leur service, les Galates restent donc fondamentalement *libres*.

<sup>8</sup> Une étude de la thématique, et non du vocabulaire, nous conduirait à une conclusion bien différente: il faudrait inclure les mentions d'*exagorazō* en 3,13; 4,5, ainsi que l'idée de la souveraine liberté de Dieu dans son appel et son élection,

vocabulaire dans le discours paulinien. Tout d'abord, Ga 2,4 constitue une anacoluthie: une telle interruption du discours signale la nécessité d'incorporer une idée particulièrement importante. En 3,28, le mot *eleutheros* n'a pas en lui-même de poids théologique<sup>9</sup>, je le laisse donc de côté. Les mentions en 4,22-31 ont par contre une *fonction allégorique* qui donne son sens à tout le passage de (ré)interprétation biblique sur les filiations de Hagar et de Sarah. Mais les mentions les plus intéressantes sont situées en 5,1 et 5,13, versets qui constituent chacun l'introduction des sections 5,1-12 et 5,13-24<sup>10</sup>, résumant, par leur formulation synthétique et péremptoire, les idées développées en 2-12 et 14-24. Une telle position donne à la liberté un véritable caractère de *programme* (éthique et théologique)<sup>11</sup>, ce que renforce l'impératif de ces deux versets. Je relève donc *deux emplacements significatifs* de ce vocabulaire: une **allégorie** et les **introductions** de deux développements.

#### 1.4. Conclusion : l'espace sémantique d'*eleutheria* en Galates

Si nous mettons de côté la mention en 3,28, nous constatons tout d'abord que l'usage des cinq adjectifs se place dans un contexte allégorique: au-delà de la « femme libre », Paul vise le caractère « libre » des Galates, vis-à-vis de la loi mosaïque. Tout ce que je peux en conclure, c'est qu'il s'agit là d'un usage *très général*, qualifiant la nouvelle alliance selon l'Esprit (4,24.29), ainsi que le rapport des Galates à la loi. Le verbe en 5,1 reste vague, mais il s'agit tout de même d'une action passée, unique (irréversible ?), accomplie par Christ et aux conséquences très larges: « pour la liberté ». L'usage du nom est également très général et l'on retire peu de précision de contextes tels que: « base pour la chair », « un joug d'esclavage », ou « que nous avons en Christ ». Notons enfin que les pronoms qui sont associés à la liberté ne désignent jamais un individu, mais toujours l'ensemble des Galates ou des chrétiens, ce qui pointe vers une réalité *communautaire*, ou *englobante*, ayant des retombées au niveau *individuel* (implicite au v.5,13<sup>12</sup> et dans le contexte).

Il n'y a donc pas de définition de la liberté dans l'épître aux Galates, même si l'on constate qu'il s'agit d'un terme assez *large* et très « *élevé*»: un état, une qualité, une vocation, un idéal,

---

ou encore l'indépendance de l'apôtre qui découle de cet appel. La liberté en tant que thème constitue bien le fil conducteur de Galates, mais pas le vocabulaire relié à *eleutheria*.

<sup>9</sup> Le poids et la fonction du couple antithétique *doulos/eleutheros*, ou du trinôme en 3,28, ne concerne pas ce paragraphe.

<sup>10</sup> Selon la structure proposée par Betz ; Dunn, Longenecker proposent même une section qui s'étend de 5,13 à 6,10.

<sup>11</sup> Ou, pour citer les termes de J.D.G. Dunn: « The predominance of long vowels in the Greek and repetition of the theme of freedom (noun and verb) would also serve to give the exclamation the resonance and forcefulness of a slogan or epigrammatical summary... », *Galatians*, p. 261.

<sup>12</sup> L'exhortation éthique de 5,13ss donne à la liberté un aspect individuel, puisqu'il en va du comportement de chacun.



presque un concept. *Aucune des mentions n'a de caractère « trivial », ponctuel, ou particulier*<sup>13</sup>. Le plus probable est qu'il s'agisse d'un **état** dans lequel se trouvent les Galates et dont ils profitent, qui leur fut conféré par l'action de Dieu en Christ et auquel ils étaient destinés. Cet état va jusqu'à définir leur réalité communautaire et doit être conservé grâce à un certain comportement. Bien qu'il ne soit pas possible de donner une définition précise de la liberté en *Galates*, certaines observations me permettent néanmoins d'en tracer les grandes lignes avant de passer aux autres épîtres:

*eleutheria apparaît en Galates comme un état, une réalité collective et personnelle, but et conséquence d'une action opérée par Christ, désignant en particulier le rapport des chrétiens à la loi mosaïque, et base de la vie communautaire.*

## **2- Le vocabulaire de la liberté dans les épîtres aux Corinthiens**

La première lettre aux Corinthiens contient 8 occurrences du vocabulaire de la liberté réparties sur 7 versets: 6 mentions de l'adjectif, dont 2 sous forme substantivée, une mention d'*eleutheria* et une mention du substantif *apeleutheros* (affranchi). Les 8 occurrences sont indépendantes les unes des autres, excepté trois mentions en 7,21-22. Le verbe « libérer » n'apparaît pas en *1Corinthiens*. Je traiterai d'abord cette épître, et réserve *2Corinthiens* pour la fin de la section, puisqu'elle ne contient qu'une mention d'*eleutheria*, en 3,17.

### **2.1. Le choix des mots**

#### **2.1.1. Usage de l'adjectif**

Deux des adjectifs jouent le rôle de substantifs, désignant la catégorie sociale des hommes libres en 7,22b et 12,13. Le sens de ces mots y est très clair et n'a aucune connotation métaphorique, pas plus que l'usage en 7,21, qualifiant le simple fait d'être émancipé. En 9,1.19, l'adjectif est appliqué à Paul lui-même, dans un contexte d'exemple apostolique. Paul s'y qualifie de « libre », d'abord de façon générale (9,1), puis vis-à-vis « de tous » (9,19), ce qui souligne l'indépendance de l'apôtre, basée sur son statut d'homme libre. L'adjectif, en ces deux usages, désigne une *qualité*. Le dernier sens de l'adjectif se trouve en 7,39, où il semble désigner une *possibilité*: la femme dont le mari est mort peut choisir selon son gré avec qui elle se remariera, à moins qu'elle ne préfère rester

<sup>13</sup> La liberté de mouvement qu'il affiche en début de lettre, ou son attitude face à Pierre étaient des occasions pour inclure le vocabulaire de la liberté, mais ce dernier reste absent de ces cas concrets.



seule (7,40). Je pourrais aller jusqu'à dire, devant l'opposition liée/libre, que l'adjectif désigne une condition, dans le sens où ce « lien » compose une réalité ou une condition *juridique*. L'adjectif, dont l'usage est majoritaire en *1Corinthiens* recouvre donc trois idées différentes: une **position sociale**, une **qualité** (apostolique) et probablement une **possibilité de choix**.

### 2.1.2. Usage des substantifs

Le mot « *eleutheria* » apparaît en 10,29, mais nous avons vu qu'il semble provenir du vocabulaire des Corinthiens; je ne peux dans ces conditions l'inclure dans ma recherche sur l'usage paulinien. Notons simplement que selon le contexte de ce verset, le terme désigne visiblement un pouvoir souverain, notamment le pouvoir de choisir, ou plus simplement une *liberté d'action*. En 7,22a, nous avons un autre substantif, « *apeleutheros* », provenant de la sphère sociale et signifiant « affranchi », c'est-à-dire un esclave libéré, mais non encore un « homme libre » à part entière. Il s'agit là d'un *hapax*, puisque nulle part ailleurs ce mot n'est utilisé, dans l'ensemble du Nouveau Testament. Deux raisons peuvent avoir motivé le choix de ce terme: la fidélité au contexte socioculturel (passer directement de l'esclavage à la liberté totale aurait semblé incongru à ses auditeurs), ou bien le refus d'accorder aux esclaves appelés en Christ la pleine émancipation: Christ demeure ainsi leur « protecteur ». Quoi qu'il en soit, il est bien évident que l'esclave appelé en Christ ne se retrouvait pas subitement libre, ni même affranchi. *Apeleutheros* a donc un sens **métaphorique**, cherchant visiblement à dresser un pont entre une condition sociale et une nouvelle situation *en Christ*.

### 2.1.3. Conclusion

L'usage presque exclusif de l'adjectif en *1Corinthiens* suggère que l'objet de cette épître n'est pas de présenter aux Corinthiens une théorie de la liberté, ce qui passerait sans doute par l'utilisation du nom « *eleutheria* », mais plutôt de traiter de situations concrètes et d'illustrer dans quelle limite leur vie peut être qualifiée de libre, ou non. L'absence du nom et du verbe semble ainsi témoigner d'une certaine réticence de la part de Paul à utiliser un vocabulaire trop large et trop vague. Une connaissance même superficielle de la situation à Corinthe confirme que les membres de cette Eglise avaient leur propre vision de la liberté chrétienne et qu'ils avaient poussé trop loin l'actualisation de leur récente libération. Il est donc probable que Paul jugea malvenu, et même dangereux, d'employer ce vocabulaire devant des disciples aussi enthousiastes et prompts à le réinterpréter.

Remarquons d'ailleurs que l'usage d'*eleutheros* est largement social et que, si deux adjectifs servent à qualifier Paul, tandis qu'un troisième traite du cas général des veuves, *aucun ne s'applique directement aux Corinthiens*: à aucun moment Paul ne qualifie les Corinthiens de « libres »<sup>14</sup>!

## 2.2. Le vocabulaire de l'esclavage

Le vocabulaire de l'esclavage est très présent dans cette épître également, puisqu'il est associé à 5 de nos 8 mentions. Or, sur les 5 cas, seul 7,21 dresse véritablement une opposition entre ces termes, et cela se fait à un niveau social. Même le v.12,13, où le terme « esclaves » est visiblement l'antithèse d'« hommes libres », ne met pas ces deux mots en opposition, mais plutôt en apposition, ou en parallèle: tous les termes de l'énumération sont placés à un même niveau et aucun couple n'est formé comme en Ga 3,28. Ce qui est plus nouveau, c'est la façon dont sont rapprochés l'esclavage et la liberté/affranchissement en 7,22: le chrétien est *en même temps* esclave et affranchi du Seigneur, ou bien libre et esclave de Christ. Les termes ne sont donc pas en opposition, mais représentent plutôt **deux aspects de la même réalité en Christ**. Le même usage peut être déduit de 9,19, où Paul affirme s'être « fait esclave de tous », malgré qu'il soit « libre ».

Il est intéressant de remarquer que sur 7 utilisations du vocabulaire de l'esclavage en *1Corinthiens*, 6 apparaissent dans le contexte des péripécies que j'étudie<sup>15</sup>, ce qui confirme le lien étroit qui vient d'être mis en évidence entre ces deux types de vocabulaire. De plus, cette « carence » de l'esclavage, en dehors de nos péripécies, suggère que Paul n'avait pas l'occasion, ou pas le désir, de l'utiliser largement. En d'autres termes, l'esclavage n'est pas un thème majeur de cette épître et /ou ne justifie sa présence que par la nécessité d'associer une sorte de *contrepartie à la liberté*.

## 2.3. Emplacement du vocabulaire de la liberté

Les trois mentions en 7,21-22 font partie des vv.17-24, qui coupent en deux le chapitre 7, traitant des relations mari-femme (1-16) et des personnes non mariées (25-40), notamment en ce qui concerne leurs relations sexuelles. Les vv.17-24 semblent apporter dans ce contexte deux éléments nouveaux et « hors-sujet »: les questions de la circoncision (18-19) et de la condition sociale (21-23). Mais ils se rapportent également à l'ensemble du chapitre, en affirmant trois fois que chacun

<sup>14</sup> Il va jusqu'à les qualifier de « bébés en Christ » (3,1): toute leur « croissance chrétienne » reste donc encore à faire.

<sup>15</sup> Réparti comme suit: δουλός: 7,21.22 (2).23; 12,13 δουλωω: 7,15; 9,19.

doit rester dans la même condition qu'au moment de son appel (17.20.24). La section 17-24 apparaît donc, soit comme une *généralisation*, soit comme une nouvelle *illustration* des conseils de Paul dans ce chapitre, dont le principe général est résumé aux vv.17, 20 et 24. C'est dans ce contexte que l'on trouve les trois premières mentions du vocabulaire de la liberté.

Le v.7,39 termine la discussion du chapitre 7 avec le cas particulier des veuves, mais cette position n'est pas significative quant à l'occurrence de mon vocabulaire. 9,1 et 9,19 ont une position similaire: 9,1, tout d'abord, interrompt la discussion sur la viande sacrifiée aux idoles, pour *introduire* l'exemple de la liberté apostolique de Paul. Les quatre questions rhétoriques du v.1 vont servir de base pour l'argumentation des vv.2-18, notamment pour la question des « droits » apostoliques. 9,19, quant à lui, poursuit l'exposition en *introduisant* un nouveau thème: le comportement apostolique en tant que modèle d'autorité. Les mentions de la liberté en 9,1.19 sont donc importantes, dans la limite où elles représentent le *fondement* de l'argumentation du chapitre 9, et donc de l'attitude apostolique<sup>16</sup>.

La même remarque pourrait être faite au sujet du verset 12,13, introduisant et résumant (avec les versets 12,12.14) le développement de la métaphore sur l'unité et la diversité du corps. Je ne retiendrai pourtant pas cette occurrence, puisque *eleutheroi* n'y désigne qu'une catégorie sociale. Je laisse évidemment de côté la mention en 10,29 qui vient probablement de l'argumentation des Corinthiens. Retenons simplement les emplacements significatifs de notre vocabulaire en *1Corinthiens*: l'**illustration** d'une règle générale et les **introductions** de deux développements.

#### **2.4. Conclusion : l'espace sémantique d'eleutheria en 1Corinthiens**

L'aspect social de la liberté est donc très présent en *1Corinthiens*, mais observons plutôt les exceptions. 1Co 7,22a dépasse la sphère sociale, puisqu'il fait référence au résultat d'un « appel ». Etre « un affranchi du Seigneur » est donc un *état* au sens *sotériologique*: l'appelé se voit affranchir « dans le Seigneur ». 1Co 7,39 se partage entre une liberté *juridique* et une liberté de *choix*. Enfin, les deux usages en 9,1.19 indiquent aussi une *qualité personnelle* revendiquée par l'apôtre Paul. Plus précisément, le v.1 semble pointer vers l'*attitude* de Paul: sa liberté de choix, de décision, sa propre façon de vivre les « droits » que lui confère son apostolat. Le v.19, de son côté, désignerait plutôt

<sup>16</sup> Nous noterons en particulier la position du « Ne suis-je pas libre ? » en tête des questions « légitimantes », avant même la vision du Seigneur, ou le titre d'apôtre!

l'*indépendance* de l'apôtre, notamment sur les plans financier (9,18) et relationnel (« à l'égard de tous »: conséquence de son indépendance financière).

Paul utilise de plusieurs façons le vocabulaire de la liberté en *1Corinthiens*, et mise à part la touche sotériologique en 7,22, ces usages ressemblent parfaitement à n'importe quel autre usage du contexte séculier. J'en déduis que dans cette épître, le vocabulaire de la liberté n'est pas en lui-même porteur de la théologie ou de la sotériologie pauliniennes. Le contexte épistolaire est donc primordial pour comprendre la place qu'occupe la liberté dans le développement théologique de *1Corinthiens*. Proposer une définition de la liberté est un défi beaucoup plus grand que dans le cas de *Galates*, puisque Paul n'emploie pas ici « *eleutheria* » et qu'il est difficile d'y trouver une description *positive* de la liberté. D'ailleurs, puisque l'usage paulinien y ressemble à l'usage séculier, ceci remet en question la légitimité de se baser sur *1Corinthiens* pour l'étude de la liberté chrétienne. L'emploi de notre vocabulaire dans cette épître est effectivement le plus « hellénistique » de toute la littérature paulinienne, s'appliquant aux domaines social et personnel. En se basant surtout sur les mentions les plus porteuses de sens, à savoir 7,22a et 9,1.19, la liberté telle qu'exprimée à travers *eleutheros* et *apeleutheros*, pourrait désigner en *1Corinthiens*:

une situation sotériologique personnelle résultant d'un appel, dont l'exemple se lit dans le comportement et les qualités apostoliques, s'accompagnant d'une attitude de service, pour Christ et envers les autres, au mépris des catégories sociales connues.

### **2.5. Le mot *eleutheria* en *2Corinthiens***

Je ne fournirai évidemment pas de définition de la liberté pour *2Corinthiens*, non que ce soit impossible, mais une définition qui se baserait sur une seule occurrence serait fort peu rigoureuse ! J'observerai donc l'usage d'*eleutheria* en 2Co 3,17, de la même façon que pour les autres épîtres, sans tirer de conclusion particulière. Cette occurrence nous servira de « témoin » pour confirmer les autres usages et pour affermir la définition qui sera donnée ultérieurement.

Le mot *eleutheria* en 3,17 n'est pas associé au vocabulaire de l'esclavage et ne désigne pas une classe sociale. Il survient dans la conclusion (vv.17-18) d'un développement débuté en 3,1 et portant sur le ministère paulinien, comme si ce mot résumait en lui seul la nature de ce ministère. La liberté ainsi proclamée apparaît comme une indépendance radicale vis-à-vis de la loi et du type de

ministère qui lui correspond. Bien que cela soit ténu, on peut détecter une touche sotériologique à cette liberté, puisque sont impliqués dans la péricope l'Esprit et l'« alliance nouvelle » (v.6). La force et la concision de la formule obscurcissent un peu le sens recouvert par *eleutheria*, mais il pourrait s'agir d'une *qualité*, ou bien d'un *état conféré par la présence de l'Esprit*.

### **3- Le vocabulaire de la liberté dans l'épître aux Romains**

La lettre aux Romains contient 7 occurrences de notre vocabulaire, dont une fois le nom *eleutheria*, deux fois l'adjectif *eleutheros* (non substantivé) et quatre fois le verbe *eleutheroō*. Elles se concentrent dans les chapitres 6 à 8: trois en Rm 6 et Rm 8, une en Rm 7.

#### **3.1. Le choix des mots**

##### *3.1.1. Usage du verbe*

Je commence cette fois-ci par l'usage du verbe, puisque celui-ci est majoritaire en *Romains*. Les deux premières mentions (6,18.22) expriment une action passée, probablement effectuée par Dieu (passif divin) pour le bénéfice du croyant. Dans les deux cas, le croyant a été *libéré du péché*. Il s'agit là sans aucun doute d'un *événement sotériologique*. La mention en 8,2 réfère également à un événement passé, opéré par « la loi du souffle de la vie », prenant place « en Christ », par rapport à « la loi du péché et de la mort »; nous sommes là aussi témoins d'un *événement sotériologique*. La dernière mention (8,21) concerne cette fois une action future, accomplie pour le bénéfice de « la création ». Cette fois, « l'esclavage de la corruption » remplace les précédentes mentions du péché, mais cette corruption ressemble bien aux conséquences du péché à l'échelle de la création. En *Romains*, tous les verbes du vocabulaire de la liberté désignent donc des **événements sotériologiques**, placés le plus souvent dans le passé, mais, pour l'un d'entre-eux, dans le futur.

##### *3.1.2. Usage de l'adjectif*

Le premier usage de l'adjectif est fait en 6,20 et renvoie à la situation pré-chrétienne des croyants, lorsqu'ils étaient encore « esclaves du péché ». Dans cette situation, ils sont qualifiés de « libres » pour la justice. Il s'agit du premier usage « négatif » du vocabulaire de la liberté dans notre étude. La *situation* ainsi décrite est visiblement *sotériologique*, en plus d'avoir de fortes implications *éthiques*. Le second usage apparaît en 7,3 et s'applique à une femme dont le mari est

mort: elle se trouve ainsi « libre » vis-à-vis de la loi, pouvant légitimement épouser un autre homme. Cet exemple n'est pas sans rappeler celui de 1Co 7,39, et l'emploi de l'adjectif pour qualifier une *situation juridique*, à la différence près que Rm 7,3 concerne l'affranchissement du chrétien par rapport à la loi, condition *sine qua non* de son appartenance à Christ. Cette mention illustre donc la **situation religieuse et sotériologique** du chrétien, derrière celle –juridique– de la femme.

### 3.1.3. Usage du nom

La seule occurrence du nom survient en 8,21: la création qui aura été libérée de la corruption aura part à « la liberté de la gloire des enfants de Dieu ». La gloire et sa liberté ne sont pas encore réalisées dans les enfants de Dieu, mais ils ont déjà les « prémices de l'Esprit » (v.23), ce qui leur permet d'espérer l'accomplissement de cette gloire future. La liberté ainsi décrite semble désigner une qualité ou un état futur, lié au salut de enfants de Dieu, donc **sotériologique** et **eschatologique**. C'est une liberté qui participe de la gloire, et dont la création bénéficiera un jour, avec les croyants.

### 3.1.4. Conclusion

On constate la teinte sotériologique très forte des mentions de notre vocabulaire en *Romains*, ce qui explique en partie l'usage prépondérant du verbe. Les verbes ont en effet pour fonction de fixer les événements, de décrire des actions et des processus, ce qui correspond parfaitement au mouvement des chapitres 6 à 8, où Paul explique et justifie les raisons, le processus et les conséquences du salut en Christ (explorant jusqu'à ses origines mythiques et ses perspectives eschatologiques). Plus que sur une qualité ou un état, Paul semble donc vouloir insister en *Romains* sur le passage, le *changement*, l'*événement du salut* en Christ pour les Romains (et les chrétiens), afin de les encourager à changer eux aussi, à *transformer radicalement leur existence*.

## 3.2. Le vocabulaire de l'esclavage

Les mentions en 6,18.20.22 associent les vocabulaires de la liberté et de l'esclavage, non pour les opposer, mais pour *qualifier de deux façons* –positive et négative– la même réalité, le même état. Ainsi, ceux qui sont « libérés du péché » sont « rendus esclaves de la justice » (v.18) et « de Dieu » (v.22). Inversement, et avant leur conversion, ils étaient « esclaves du péché » et « libres vis-à-vis de la justice ». L'esclavage et la liberté n'ont donc pas ici pour objet de s'opposer l'un à l'autre, mais d'*opposer radicalement le péché à la justice et à Dieu*. Il apparaît clairement que les chrétiens ne

peuvent être libres du péché *et* de la justice, ni ne peuvent servir le péché *et* la justice. L'appartenance à l'un de ces deux « pouvoirs » est obligatoire, déterminant l'indépendance par rapport à l'autre. Esclavage et liberté sont ici **deux facettes d'une même « allégeance »**, d'un même *engagement de l'humain* (v.19) par rapport au *salut de Dieu en Christ* (v.22-23).

La mention en 7,3 n'est pas directement associée à l'esclavage, mais ce dernier est sous-entendu à travers l'idée de « devenir à un autre ». Cette présomption trouve confirmation dans la conclusion de Rm 7,1-6, lorsque Paul parle de « servir » l'Esprit et non la lettre (v.6). A l'instar des précédentes mentions, la libération de la loi s'accompagne implicitement d'une autre « servitude »: *dans l'Esprit et pour Christ* (v.4). Le verset 8,21 présente un visage différent de l'esclavage, puisqu'il s'oppose cette fois à la liberté: la création « sera libérée de l'esclavage de la corruption », en vue de participer à « la liberté de la gloire des enfants de Dieu ». Si la « corruption » désigne bien l'action du péché au niveau de la création non humaine, la liberté constitue alors pour la création l'antithèse de l'esclavage du péché. Notons enfin que dans le contexte de Rm 8,2, Paul abandonne l'imagerie de l'esclavage, lui substituant celle du *φρόνημα*, pour y revenir brièvement au v.15.

### 3.3. *Emplacement du vocabulaire de la liberté*

Les mentions en 6,18.20.22 ont un usage *métaphorique*, relatif au problème du comportement chrétien vis-à-vis du péché et de la justice. On peut rapprocher cet usage des mentions en 8,21, concernant cette fois la création, en plus des enfants de Dieu (c'est-à-dire les chrétiens). L'occurrence en 7,3 fait quant à elle partie d'une illustration à caractère *analogique*: la situation du chrétien par rapport à la loi est illustrée par l'exemple de la femme dont le mari est décédé. Enfin, la mention en 8,2 apparaît dans l'introduction de la discussion des vv.1-11, occupant ainsi une position structurellement intéressante. L'emplacement de mon vocabulaire n'est donc pas stéréotypé en *Romains*, mais on note tout de même une attirance pour l'utilisation dans des figures de style.

### 3.4. *Conclusion : l'espace sémantique d'eleutheria en Romains*

Je laisse de côté la mention en 6,20, dont la référence pré-chrétienne s'écarte des autres. Les occurrences en 6,18.22 et 8,2 rappellent un *événement sotériologique* passé, exprimé comme une libération, tantôt du péché, tantôt de la « loi du péché et de la mort ». La mention en 7,3 est un peu particulière, car la liberté décrite est le résultat d'une mort symbolique de la chair, libérant le croyant



de l'influence du péché et lui permettant d'appartenir à Christ. En somme, il s'agit d'une émancipation de l'influence de la chair et de la loi, afin d'être totalement à *Christ* et de pouvoir *servir Dieu* (7,4.6). Les deux mentions en 8,21 désignent quant à elles une libération future, étendue à toute la création, pour que cette dernière échappe à la corruption. Le résultat est une participation commune (création + enfants de Dieu) à une *condition eschatologique* marquée par la gloire.

La prépondérance des verbes, ainsi que l'usage en 7,3 portent notre regard vers un *événement* libérateur, une action ponctuelle. Celle-ci a des conséquences: le croyant reste fondamentalement libre par rapport au péché et à la loi. Ceci est prouvé par l'option qui est toujours la sienne: présenter ses « membres » pour le service du péché ou de la justice, avoir du « fruit » en vue de la mort ou de la sanctification, vivre « de façon charnelle » ou « selon l'Esprit » (8,13). Il est donc libéré, du péché et de la loi, mais court toujours le *risque d'y retomber* en « esclavage ». Notons enfin que pour la première fois dans cette étude, Paul ne s'adresse pas seulement à la communauté entière (« vous », 6,18.20.22), mais parle aussi de la création (8,21a), des chrétiens en général (8,21b), et s'adresse surtout à l'individu: en 8,2, ainsi qu'à travers l'analogie en 7,3. L'usage d'*eleutheria* est une fois encore particulier à cette épître; je tente d'en fournir une définition, excluant tout apport extérieur:

*eleutheria est en Romains une condition sotériologique non pleinement réalisée, résultat d'un événement lié à la « mort » de la chair, caractérisée par une émancipation de la loi et du péché et un nouveau service pour Dieu, sous la conduite de l'Esprit.*

## Conclusion

Je conclus brièvement ce chapitre en constatant que l'emploi du mot *eleutheria* et de ses composés est effectivement contextuel. Les trois définitions données diffèrent sur plusieurs points et la première épître aux Corinthiens se distinguent très nettement des autres par son usage séculier, notamment social. On notera en particulier l'importance des noms en *Galates*, celle des verbes en *Romains* et celle des adjectifs en *1Corinthiens*. Ceci confirme donc le bien fondé du principe de « prudence » observé dans mon approche des emplois d'*eleutheria*. Une telle conclusion met en relief le risque que courent de nombreuses études en utilisant de façon indiscriminée des mentions de la liberté à travers des épîtres fort distinctes de contexte et de perspective. Le chapitre suivant nous permettra au contraire de rapprocher les diverses compréhensions de la liberté mises en lumière, sur la base de leur similitudes, sans provoquer de « conflit contextuel ».



## **CHAPITRE 3**

---

### **INTERPRETATION DES RESULTATS**

## Introduction

Le chapitre précédent m'a permis d'observer un certain nombre d'usages, relatifs du vocabulaire de la liberté. Plusieurs tendances ont été présentées, ainsi que quelques exceptions, mais aucune règle n'a encore été déduite. Le but de ce chapitre est de regrouper mes observations, afin de comparer l'usage de notre vocabulaire à travers les diverses épîtres, en vue de déterminer le sens du mot *eleutheria*. Je reprendrai pour ce faire les mêmes sections que précédemment, laissant largement de côté les mentions n'ayant qu'un sens social, et dégagerai une définition de la « liberté » selon l'usage paulinien.

### 1- Le choix des mots

#### 1.1. *Usage du nom*

La présence d'*eleutheria* est bien plus caractéristique en *Galates*, où ce mot apparaît quatre fois: il est « brandi » comme un slogan à deux occasions (5,1.13a) et désigne une autre fois la vie communautaire (2,4). Dans les épîtres où il n'apparaît qu'une fois, il demeure toutefois significatif, puisqu'il désigne en *Romains* une condition eschatologique reliée à la gloire divine, et qu'il semble indissociable de l'Esprit en *2Corinthiens*. Le nom a donc un rôle particulièrement important, et l'on peut enfin noter qu'il est présenté plusieurs fois comme un objectif (Ga 5,1.13; Rm 8,21), notamment par rapport au verbe lui-même (Ga 5,1; Rm 8,21).

#### 1.2. *Usage de l'adjectif*

La plupart des mentions en *Galates* ont un sens allégorique<sup>1</sup>. Seule 4,26 peut être considérée comme une qualité propre à la « Jérusalem d'en haut », mais toutes ont par contre des implications sotériologiques, au sein de l'allégorie, servant à qualifier l'« alliance » dont font partie les Galates. Les mentions les plus significatives en *1Corinthiens* désignent une qualité personnelle mise en avant par l'apôtre pour se constituer comme exemple<sup>2</sup>. En *Romains*, les deux adjectifs ont un usage sotériologique positif ou négatif. L'adjectif a donc un rôle sensiblement différent en *1Corinthiens*, où il est

---

<sup>1</sup> Je laisse de côté la mention en 3,28.

<sup>2</sup> J'exclus ici 7,21.22b; 12,13, à caractère purement social, et 7,39, pouvoir décisionnel, ou statut juridique.

largement marqué par la sphère sociale<sup>3</sup>, tandis que dans les autres épîtres, il se rapporte presque exclusivement à l'indépendance du mouvement chrétien vis-à-vis de la loi. En outre, il ne qualifie *jamais directement le chrétien*, ce qui serait pourtant le propre d'un adjectif ! Le chrétien ne s'identifie au qualificatif « libre » qu'à travers une figure de style<sup>4</sup> : allégorie en Ga 4,22-31<sup>5</sup> et analogie en Rm 7,3. Les occurrences qui pourraient passer pour des exceptions confirment en fait la règle: 1) Rm 6,20 qualifie l'état *pré-chrétien* du croyant; 2) 1Co 7,39 est un cas particulier qui ne concerne pas l'ensemble des chrétiens, et ne désigne pas une « qualité » sotériologique; 3) en 1Co 9,1.19, l'apôtre se réserve seul cet attribut. Paul semble donc afficher une certaine réticence à qualifier le chrétien de libre, ce qui se comprend parfaitement dans le contexte de *1 Corinthiens*, mais suscite plus de questions dans le cadre de *Galates*, et peut-être même de *Romains*.

### **1.3. Usage du verbe**

Le verbe est quatre fois mentionné en *Romains* et une seule fois en *Galates*, mais il recouvre toujours un événement sotériologique. Ce dernier est plus particulièrement en rapport avec la loi en Ga 5,1, et avec le péché en *Romains* (qu'il s'agisse de lui-même, de sa « loi », ou de son équivalent à l'échelle de la création: la corruption).

### **1.4. Conclusion**

Les relations entre ces trois types de mots sont donc assez claires. L'adjectif, tout d'abord, est d'usage varié, souvent vague de sens: fréquemment employé dans des figures de style, d'autres fois vecteur d'une réalité sociale, il ne qualifie pas directement le chrétien lorsque son sens est prégnant. L'adjectif n'est donc probablement pas le « référent » autour duquel tourne le vocabulaire de la liberté. Le nom et le verbe sont d'usage plus constant et, ce qui est plus intéressant, sont liés par une relation explicite. La liberté est en effet le but de la libération en Ga 5,1 et Rm 8,21. Lorsque l'on ajoute à cela les mentions capitales de Ga 5,13 et 2Co 3,17, il devient clair que *l'élément central de ce vocabulaire est le nom lui-même: eleutheria*.

<sup>3</sup> Souvenons-nous d'ailleurs que Paul lui-même se base sur son statut d'homme libre pour faire valoir l'exemplarité de son comportement en 9,1.19.

<sup>4</sup> Ce constat ne remet pas en question l'importance de la figure elle-même dans la démonstration de Paul.

<sup>5</sup> Il aurait été facile de clarifier les choses en affirmant : « vous êtes libres vis-à-vis de la loi », mais Paul désigne plutôt les Galates du titre « enfants de la femme libre » et annonce leur libération « pour la liberté ».

## 2- Le vocabulaire de l'esclavage

Nous avons vu qu'en *Galates*, l'esclavage désignait très largement la soumission à la loi, et, par extension, à toute autre forme de légalisme, ou de superstition (5,1, voir 4,4ss); c'est l'antithèse par excellence de la liberté que professe l'épître. Cet esclavage « négatif » se retrouve en *Romains*, mais uniquement par rapport au péché, et non la loi. *1Corinthiens* ne contient aucune mention de cet esclavage: la seule qui ait un sens « négatif » (1Co7,21) désigne une catégorie sociale. On y retrouve par contre un usage « positif » (7,22b; 9,19) qui semble complémentaire à la liberté, de même qu'en Rm 6,18.22; 7,3 et Ga 5,13. Notons enfin que 1Co 7,22a présente un esclavage social compatible avec une libération en Christ: je le qualifierais de « sotériologiquement indifférent ». Nous pouvons classer l'association liberté-esclavage selon trois pôles différents.

### 2.1. *L'esclavage comme antithèse de la liberté*

Cette antithèse marque une vive opposition entre deux principes, deux pouvoirs, ou simplement deux options qui s'offrent au chrétien. L'une s'apparente à la vie en Christ, l'autre désigne la condition humaine sous la loi (Ga 4,22-31; 5,1), ou le péché (Rm 6,17.19b.20). La dichotomie qui s'opère entre *Galates* et *Romains*, où les éléments négatifs sont respectivement la loi et le péché, nous donne à penser que la métaphore de l'esclavage correspond plus à une *stratégie rhétorique* qu'à une description fidèle de la réalité. Comme le signale très justement Loubser: « Every foreign value system appears to be 'slavery' to people living in their own system »<sup>6</sup>; en ce sens, l'ancienne condition du croyant, qu'il fût juif ou païen, lui apparaît comme une « servitude », maintenant qu'il se voit « libéré » par sa nouvelle condition « en Christ ». Il en va de même pour Paul, qui peut ainsi jouer sur ce sentiment au niveau du « pathos » de son discours<sup>7</sup>.

### 2.2. *Etre libre ou esclave: des conditions insignifiantes*

L'esclavage et la liberté, lorsqu'ils sont pris dans un cadre social, restent globalement indifférents: la présence « en Christ » semble rapprocher les classes, sinon les éliminer totalement. Cela est évident en 1Co 7,22a, ainsi qu'en Ga 3,28, 1Co 12,13 et, dans une

<sup>6</sup> J.A. Loubser, « The Contrast Slavery/Freedom as Persuasive Device in Galatians », *Neot* 28 (1994), p. 165.

<sup>7</sup> « The intention with this is to rouse the emotions and to create *pathos* », Loubser, « The Contrast Slavery/Freedom », p. 172.

certaine limite, 7,21.22b. Les classes ne comptent en effet plus lorsque l'on est « en Christ ». Paul traduit cela de plusieurs façons, selon la communauté à laquelle il s'adresse : en Ga 3,28, il insiste sur l'élimination pure et simple des anciennes catégories sociales. Remarquons qu'il affirme moins leur non-existence, que l'absolue nécessité de ne pas les considérer comme existantes: « il n'y a ni esclave ni homme libre...; car tous vous êtes un en Christ Jésus ». Ceci ne revient pas à dire: « il n'y a plus... », ce qui rendrait l'accomplissement implicite. Or, en plus de provoquer une tension entre l'annulation divine annoncée des catégories et la pérennité visible des institutions séculières, une telle tournure serait totalement déresponsabilisante pour la communauté. Il est au contraire vital de *considérer soi-même* que les différences sont abolies et *d'oeuvrer en communauté* pour l'accomplissement de cette réalité.

*1Corinthiens* présente les choses un peu différemment: le v.12,13, tout d'abord, ne marque pas l'annulation des catégories sociales, mais plutôt des prérogatives, ou des désavantages qu'elles confèrent. Tous sont maintenant égaux: les critères d'autorité sont renversés (voir 1Co 9,15-22), les rôles sont définis selon les charismes de l'Esprit (12,1-11), l'esclave est « affranchi » en Christ et l'homme libre est « esclave de Christ » (7,22). Ces catégories perdent complètement leur signification en Christ<sup>8</sup>, au point que chacun peut rester dans la condition qu'il avait lors de son appel (7,17.20.24), ou l'améliorer si l'occasion se présente (7,21), car toutes les conditions « can and must be vehicles of service and obedience without being given absolute or ultimate significance in themselves »<sup>9</sup>.

### 2.3. *Etre esclave dans la liberté ?*

La troisième association entre liberté et esclavage articule ces termes de façon à présenter l'esclavage sous un jour positif. Le chrétien est tour à tour présenté comme esclave de Dieu (Rm 6,22), de la justice (Rm 6,18), de Christ (1Co 7,22b; Rm 7,3<sup>10</sup>), ou des autres (Ga 5,13; 1Co 9,19), alors que le contexte met en scène la liberté. Cela suggère évidemment que l'esclavage et la liberté sont comme « les deux faces d'une médaille », ce qu'ont largement signalé certains auteurs précédents, en insistant sur le fait que la liberté

<sup>8</sup> « The issue for Paul is not slavery or freedom as such but being in Christ, and *both* are rendered irrelevant by that norm », M.E. Glasswell, « 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* (FS C.K. Barrett), London, SPCK, 1982, p.315.

<sup>9</sup> Glasswell, « Some Issues... », p. 316.

<sup>10</sup> Rm 7,6 précise bien sûr « servir dans une nouveauté d'Esprit », mais le chrétien est avant tout esclave de Christ: « pour appartenir à un autre, le Ressuscité d'entre les morts » (Rm 7,4).

chrétienne s'épanouissait dans le service et l'obéissance. Or, il serait bon d'observer un peu plus attentivement l'articulation de ces deux termes, afin de préciser les points suivants:

- La liberté n'est *jamais* employée pour *désigner* le service dans la vie chrétienne.
- Je viens de le dire, le contraste esclavage/liberté a beaucoup d'impact rhétorique au niveau du *pathos*. L'utilisation de l'imagerie de l'esclavage a ainsi pour but de marquer la mentalité des lecteurs, afin de leur montrer l'aspect *radical* de leur nouvelle condition, et les inciter à agir fondamentalement pour les autres et pour Dieu. *L'imagerie de l'esclavage doit donc être relativisée*, comme le signale Rm 6,19a: « Humainement je dis [cela] à cause de la faiblesse de votre chair »<sup>11</sup>.
- Les péripécopes Rm 6,15-7,6 et Ga 5,1-24 n'ont pas pour but de présenter le chrétien comme un esclave. Utilisant le contraste esclavage/liberté, elles veulent avant tout montrer *l'incongruité que représente le retour à la domination d'un ancien maître*, ou d'un ancien principe, alors que l'on vient d'en être libéré. Il faut au contraire *agir* pour « la justice », c'est-à-dire pour les autres, à travers l'amour, en faisant uniquement confiance à l'Esprit (Ga 5,16.18; Rm 7,6; voir Rm 13,8-10). Le rapport au « maître » est d'ailleurs différent: le péché maintient en situation d'esclavage, tandis que Dieu ne dirige pas de façon autoritaire la vie et les actions du chrétien; le péché « rétribue » par la mort, mais Dieu donne « gracieusement » la vie éternelle (Rm 6,23).
- « Liberté » et « esclavage » ne sont pas des termes « équivalents », dans le sens où ils ne renvoient pas au même événement et ne sont pas complémentaires. Ainsi, un écart temporel existe entre la libération et l'« asservissement » en Rm 6,18 (donc 6,22), prouvant que les deux actions ne sont pas accomplies simultanément. Ga 5,13, de son côté, met en garde que la liberté ne soit une « base pour la chair »: *pour éviter cela*, il convient de se servir les uns les autres. L'esclavage proposé est uniquement un moyen pour éviter que la chair n'exploite l'absence de loi qu'offre la liberté. *Si le service est là pour « protéger » la liberté, cette dernière est donc bien plus importante.*

---

<sup>11</sup> Traduction d'A. Gignac.

#### 2.4. Conclusion

Associer l'esclavage à la liberté est donc pour Paul *un moyen rhétorique*, qu'il utilise tantôt positivement, tantôt négativement. En tant que terme négatif, il confère à toute condition, ou habitude « pré-conversion » un aspect peu enviable, afin de *détourner ses auditeurs de toute tentation « nostalgique »*. En tant que terme positif, il veut bouleverser, de par sa force, les mentalités de ceux n'ont pas encore suffisamment « tranché » avec leurs anciennes pratiques, *afin qu'ils s'engagent radicalement pour l'option qu'ils ont choisie*. Paul utilise l'« obéissance » de façon similaire pour rappeler à l'ordre ceux qui n'ont pu totalement s'émanciper des « éléments du monde » que sont le péché, ou le légalisme. *L'esclavage n'est donc pas lié de façon indissociable à la liberté. Il ne forme pas non plus un élément complémentaire de la vie du chrétien, de même importance que la liberté*. Une différence fondamentale entre l'utilisation de ces deux termes réside dans le fait que si l'esclavage est utilisé de multiples façons, *la liberté a toujours un rôle et un sens positifs*. Rm 6,20, seule occurrence « négative » de la liberté, concerne en effet l'état pré-chrétien.

Le choix dont dispose chaque chrétien confirme toutes ces observations. En Rm 6,15-23, par exemple, même si Paul cherche à prouver que le chrétien est au service de la justice et de Dieu, il l'exhorte à *oeuvrer activement* pour eux, ce qui signifie nécessairement que celui-ci n'y est pas contraint. Toutes les conditions sont encore réunies pour qu'il redevienne esclave de ses anciens maîtres. D'autres passages viennent appuyer la thèse de la libre décision du chrétien: Rm 7,1-6; 8,13; Ga 5,1-25; 1Co 7,23, entre autres. D'ailleurs, toutes les épîtres furent écrites pour régler un certain nombre de problèmes éthiques, doctrinaux, ou ecclésiastiques, ce qui est en soi une preuve que l'« esclavage » dont parle Paul n'a rien à voir avec celui que les humains ont inventé, mais *provient fondamentalement du désir qu'a le croyant de servir une cause proposée par Dieu et révélée en Christ Jésus*<sup>12</sup>.

### 3- Emplacement du vocabulaire

A première vue, le vocabulaire de la liberté ne semblait pas avoir de fonction particulière: *Galates*, notamment, où cette thématique est prépondérante, ne révèle aucun usage « typique ». Il est en effet difficile de lire une règle d'usage pour *eleutheria* et ses

<sup>12</sup> Paul est un vivant exemple de ce service volontaire, mais vécu comme une obligation, lorsqu'il témoigne de la façon dont il répond à l'appel de Dieu, notamment en 1Co 9,16-23.



composés, de par la diversité de sens et de contextes où ils apparaissent, mais je propose tout de même de regrouper les occurrences qui possèdent un contexte similaire. Je laisse pour ce faire de côté les mentions isolées, au sens purement social (Ga 3,28; 1Co 12,13), ainsi que Rm 6,20 qui concerne l'état pré-chrétien. Je distingue alors deux types d'usages: les figures de style et la position au sein d'un développement rhétorique.

### **3.1. Usage au sein de figures de style**

On notera d'abord certains usages métaphoriques: 1Co 7,22a, Rm 6,18.22; 8,21 (et peut-être même 8,2). Les métaphores sont des figures importantes: elles introduisent un élément concret pour illustrer une idée abstraite, afin de visualiser des éléments intangibles, ou représenter de façon originale un concept déjà connu. Les métaphores donnent à Paul la possibilité d'illustrer sa réflexion et son exposition théologiques auprès de ses auditeurs. Il remodèle ainsi leur *imaginaire* théologique, utilisant pour cela de nouvelles *images*, afin de « reconceptualiser » leurs représentations sotériologiques et éthiques.

Le vocabulaire de la liberté en Ga 4,21-31 et Rm 7,3 est aussi remarquable, car dans ces deux cas, il compose l'*élément « révélé »* de l'allégorie et de l'analogie: la conséquence de la mort de « l'homme » en Rm 7,2 est reformulée en 7,3 pour introduire le thème de la liberté qui permet de « devenir à un autre ». De même, l'histoire d'Abraham, en Ga 4,21-31, est relue sous l'angle de la liberté et de l'esclavage, se concluant par l'affirmation que les chrétiens sont « enfants de la femme libre ». En ce sens, *la liberté est pour Paul une clé de lecture et d'interprétation des Ecritures*, éclairant et justifiant la condition chrétienne.

Ces usages se rejoignent donc par leur fonction discursive, puisqu'ils tendent tous à réorganiser le savoir et les représentations des croyants. S'il ne s'agit pas encore d'un bouleversement épistémologique, il faut tout du moins signaler le *décalage paradigmatique* que constitue ce nouveau « point focal »: la liberté<sup>13</sup>.

### **3.2. Position dans un développement rhétorique**

Nous avons vu que Ga 5,1.13; 1Co 9,1.19 et Rm 8,2 formaient, ou faisaient partie de l'introduction d'un développement rhétorique, tandis que 2Co 3,17 en est la conclusion.

<sup>13</sup> Le décalage épistémologique s'effectue plutôt au niveau de la révélation que provoquent la mort et la résurrection de Christ.

Ajoutons que l'anacoluthé en Ga 2,4 indique que l'idée soudainement apportée était d'importance suffisante pour justifier la rupture du discours. Enfin, 1Co 7,21-22 apparaît dans une section interrompant l'exposition du chapitre 7 pour en fournir une illustration à caractère général. Toutes ces occurrences ont donc une position clé dans le discours, souvent renforcée par une formulation brève, synthétisante, à caractère d'absolu. En contexte plus mathématique, je dirais que nous avons là des axiomes: « Car vous, frères, vous fûtes appelés à la liberté » (Ga 5,13); « où est le souffle du Seigneur est la liberté » (2Co 3,17); etc. Force est donc de constater que la liberté est un terme employé pour énoncer ou illustrer un principe, synthétiser un raisonnement, et non présenter une idée ponctuelle, ni articuler les détails d'une démonstration.

Or, il est intéressant de remarquer que la plupart des sections concernées présentent une réflexion *éthique*. Ceci nous apporte une précision particulièrement importante: si la liberté introduit, illustre, ou conclut une telle réflexion, elle ne fait pas pour autant partie de son développement. Autrement dit, bien qu'*eleutheria* soit étroitement liée à l'éthique, il convient d'observer entre elles une distinction: l'écart qui existe au plan discursif nous suggère que ces éléments n'interviennent pas au même niveau. Si *eleutheria* composait en effet *un* aspect éthique « parmi tant d'autres », une telle place ne lui serait pas donnée. Il faut d'ailleurs reconnaître qu'en certaines sections hautement éthiques, la liberté n'apparaît pas, comme en Rm 12-15, où Paul expose pourtant plusieurs *recommandations pratiques*. *Eleutheria* se concentre au contraire en Rm 6-8, dont le caractère éthique reste *général* et imprégné d'une importante réflexion théologique (de même qu'en Ga 5-6). Ainsi, en *1Corinthiens*, où se concentrent un grand nombre de conseils pratiques, le vocabulaire de la liberté reste largement au niveau social et « populaire », excepté en 7,22 (prenant justement la forme d'un principe) et 9,1.19 (justification personnelle à caractère général), ce qui confirme l'usage détecté.

### 3.3. Conclusion

Dans l'expression paulinienne, *eleutheria* représente un vecteur particulièrement puissant pour la description de la nouvelle condition chrétienne: elle ne représente rien de moins que la *clé d'interprétation de la vie nouvelle inaugurée en Christ, sur laquelle doit se rebâtir tout l'imaginaire chrétien*. Il s'agit donc d'un *principe*, résumant la pensée de Paul, à partir duquel ce dernier tire un enseignement. Il devient clair qu'*eleutheria* et ses dérivés

ne forment pas un simple aspect du questionnement éthique, mais en constituent au contraire son principe, sa source, ses fondements. Cette « liberté » ne doit donc pas être confondue avec une forme plus triviale et « populaire » de ce concept: il faut la comprendre comme une véritable *théorie de la liberté*, n'étant jamais utilisée de façon pratique.

#### 4- Espace sémantique d'*eleutheria*: définition de la liberté chrétienne

L'étude des mots et de l'usage qu'ils recouvrent a permis d'isoler le sens de chacun des termes dans leur contexte épistolaire; or, on sent que plusieurs significations dépassent ce simple contexte, colorant régulièrement le discours paulinien. L'aspect social de la liberté est certes récurrent, mais il ne s'agit que d'un aspect secondaire, dont il a déjà été longuement discuté. Plus intéressant est le caractère *sotériologique* dont la liberté est porteuse en Ga 4,22-31; 5,1.13; 1Co 7,22a; Rm 6,18-22; 7,3; 8,2.21 (et même 2Co 3,17). Au milieu de cette empreinte sotériologique, on distingue l'état dans lequel se trouvent les chrétiens (c'est le rôle du nom: Ga 2,4; 5,1.13; 2Co 3,17; Rm 8,21) et l'événement à l'origine de leur émancipation (c'est le rôle du verbe: Ga 5,1; Rm 6,18.22; 8,2), ou celui qui la confirmera en plénitude (Rm 8,21). Il y a enfin le caractère « libre » des chrétiens, dont ils sont toujours qualifiés *indirectement*: vis-à-vis de la loi (Ga 4,22-31; Rm 7,3), ou à travers la figure apostolique (1Co 9,1.19), en tant que qualité.

Nous avons également vu que le rapprochement des usages à travers les différentes lettres mettait en valeur l'aspect central du nom, la prépondérance de la liberté par rapport à l'esclavage, ainsi que les fonctions d'*eleutheria* comme paradigme pour la vie nouvelle du chrétien et principe fondateur de l'éthique. Je déduis de tout ce qui précède qu'*eleutheria* désigne un état, une condition sotériologique conférée aux croyants grâce à une libération opérée par Dieu à travers l'événement Christ. Au niveau éthique, cette condition devient le principe fondateur de l'agir chrétien, principe qui ne peut et ne doit être appliqué au comportement lui-même, puisqu'*eleutheria* ne qualifie pas le chrétien, mais sa situation. D'ailleurs, *eleutheria* ne peut adéquatement rendre compte du comportement chrétien, puisque son accomplissement n'est qu'eschatologique. Tant que subsistera cette « tension » dans la vie chrétienne, éthique et *eleutheria* devront être clairement distinguées, l'éthique restant toujours l'expression imparfaite d'une condition promise, mais en devenir, caressée, mais non appréhendée.

Maintenant qu'une définition claire de la liberté chrétienne (selon Paul) vient d'être produite, il ne nous reste plus qu'à identifier de quelle source l'apôtre tire sa conception. Nous avons vu en introduction que son enracinement juif ne pouvait expliquer à lui seul une telle vision et une telle emphase sur le terme *eleutheria*. Il est par contre possible que Paul s'inspire, ou reprenne explicitement une description de la liberté véhiculée par une école philosophique, à moins qu'il s'agisse véritablement d'une élaboration personnelle. Pour répondre à cette interrogation, il convient donc de se tourner vers la philosophie hellénistique et l'analyse comparative.

## **CHAPITRE 4**

---

***ELEUTHERIA***

**DANS LA PHILOSOPHIE HELLENISTIQUE**

## Introduction

J'étudierai dans ce chapitre l'utilisation du mot *eleutheria* dans les écrits philosophiques, en toute abstraction de l'usage paulinien, avant de la comparer à la définition que je viens de mettre en lumière chez Paul. Un vaste regard sur la présence de ce terme et de ses dérivés me donnera, je l'espère, une vision assez juste de ce que signifiait la liberté dans le contexte hellénistique de l'Empire romain. La période cible pour ma recherche se situe entre les années 20 et 60 du 1<sup>er</sup> siècle, correspondant globalement à l'éducation et la mission de Paul. Je considérerai pour ce faire les auteurs contemporains et antérieurs à cette période, dont les doctrines pouvaient être enseignées, mais aussi colportées sur les routes et entendues dans les villes.

Je rejette donc d'emblée la pratique maintenant courante, qui consiste à ne considérer qu'une seule école philosophique et généralement stoïcienne<sup>1</sup>, étude qui se résume bien souvent en un seul auteur: Epictète<sup>2</sup> ! Il est clair que ce courant représente la « solution de facilité », fort prisée parce qu'Epictète fut un auteur fort prolixe pour le thème de la liberté et le terme *eleutheria*. Deux éléments non négligeables semblent pourtant avoir échappé aux auteurs –parfois éminents– qui suivent ce mouvement: Epictète est d'abord *postérieur* à Paul. Or, s'il s'était contenté de reprendre des formulations traditionnelles à son école, nous pourrions l'utiliser à titre de témoin tardif du stoïcisme. Mais, deuxième point, sa vision de Dieu et de l'âme, ainsi que sa conception de la liberté marquent un virage très net par rapport à ses prédécesseurs. C'est pourquoi il ne faut pas se laisser attirer, comme par le chant des sirènes, par certaines similitudes qui existent entre ces deux auteurs.

Après un rapide historique de l'évolution de la liberté comme réalité sociale, je parlerai brièvement de Platon, dont certaines idées sont reprises à partir du 2<sup>ème</sup> siècle av. JC. Je présenterai ensuite l'usage d'*eleutheria* dans les écoles les plus influentes au début du 1<sup>er</sup> siècle, donc susceptibles d'avoir un écho dans l'environnement culturel de Paul,

---

<sup>1</sup> Par exemple M.S. Enslin, « The Contribution of the Stoa », *The ethics of Paul*, New York, Abingdon, 1957, p. 18: « à l'époque de Paul, le stoïcisme était devenu tellement éclectique, qu'il pouvait représenter toute la pensée grecque ».

<sup>2</sup> Par exemple Longenecker, *Paul: Apostle of Liberty*, p. 158-160; Banks, « The Arrival of Radical Freedom », p. 21-22; aussi la source principale de H. Schlier, « ἐλευθερία », dans G. Kittel, dir., *Theological Dictionary of the New Testament II*, Grand Rapids, Eerdmans, 1964-1974, p. 493-496 et Hays, « Christology and Ethics in Galatians », p. 283-286.

notamment à travers la philosophie populaire. Je les traiterai dans l'ordre suivant: les stoïciens, les cyniques, et les épicuriens<sup>3</sup>. Je conclurai cette étude avec une tentative de synthèse, afin de brosser un tableau large et global sur la conception de la liberté dans la culture hellénistique romaine. Ceci servira de base pour la comparaison avec l'usage du même terme dans les écrits pauliniens, qui sera faite dans la dernière partie du chapitre.

## 1- La liberté en tant que concept politique

Avant d'être élevée au rang de concept philosophique, la liberté se comprenait en termes politiques et sociaux, comme l'opposé de la condition d'esclave. Ce contraste original est clairement établi par Schlier, lorsqu'il écrit qu'« être libre, c'est être à sa propre disposition », tandis que l'esclave est celui qui « n'appartient pas à lui-même, mais à quelqu'un d'autre »<sup>4</sup>, contraste qu'il replace dans le contexte plus large de l'état grec: « L'acceptation de l'institution du *δουλος*, et par conséquent de l'*ἐλεύθερος*, est symptomatique du fait que l'horizon de la vie et de la pensée grecques était déterminé par la réalité politique. En premier lieu, le Grec se voyait et se comprenait à l'intérieur de l'état »<sup>5</sup>. L'esclavage étant ainsi accepté en tant que réalité socio-politique, la liberté devait d'abord se dire dans les mêmes termes: l'« homme libre » (*ἐλεύθερος*) désigne donc « celui qui appartient à un groupe donné, avec les pleins droits de membre et de citoyen »<sup>6</sup>.

La préservation du bien-être et des droits de l'homme libre au sein de l'état et sous une loi juste encouragea la recherche d'un système politique idéal. L'on défendit dans ce but le gouvernement de la démocratie, qui accordait à tous les citoyens les mêmes droits politiques. Il apparaissait ainsi comme le meilleur garant de la liberté du citoyen, dont le droit le plus fondamental était la liberté de parole (*παρρησία*)<sup>7</sup>. Nous pouvons également

<sup>3</sup> Mon projet initial prévoyait également l'étude des sceptiques, mais la grande renaissance du scepticisme ne se fit qu'à la fin du deuxième siècle, et tout porte à croire que cette pensée n'avait que très peu d'adeptes pendant le premier siècle. De plus, le principe de « suspension de jugement », propre au scepticisme, à l'imitation de Pyrrhon, ne lui laissait pas de message clair. Finalement, « les sceptiques se révélèrent être les personnes les plus conservatrices du monde antique », et ils ne se préoccupèrent guère de la liberté humaine. C'est pourquoi l'étude de cette école m'apparut inappropriée. Voir E. Ferguson, « Hellenistic-Roman Philosophies », *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids, Eerdmans, 1987, p. 274-275.

<sup>4</sup> Schlier, *TDNT II*, p. 487-488. Traduction personnelle.

<sup>5</sup> Schlier, *TDNT II*, p. 488. Traduction personnelle.

<sup>6</sup> K. Niederwimmer, « ἐλεύθερος », dans H. Baltz et G. Schneider, dir., *Exegetical Dictionary of the New Testament I*, Grand Rapids, Eerdmans, 1990, p. 432.

<sup>7</sup> Schlier, *TDNT II*, p. 489-490.



citer l'usage du concept de liberté pour désigner la liberté de l'état, par rapport à ses ennemis, ou dans ses relations extérieures<sup>8</sup>. Mais cet usage ne concernant pas la présente recherche, je n'approfondirai pas la question.

Rappelons plutôt qu'originellement, la liberté n'était comprise qu'en des termes socio-politiques: libertés physique, politique, de parole, de l'état, etc. La guerre, le crime, ou l'endettement étaient susceptibles de compromettre ces libertés, jusqu'à provoquer la privation de la première des libertés: la liberté physique. Je ne ferai pas ici une description de ce qu'était la condition d'esclave, ses modalités ou son étendue, car cela dépasserait le cadre de ma recherche. Néanmoins, cette réalité sera prise en compte dans mes réflexions ultérieures: il s'agit non seulement de l'envers de la liberté, mais c'est surtout à *partir de l'esclavage* que l'idée de liberté a vu le jour. Ainsi, il ne sera nullement étonnant de constater, lorsque j'aborderai le concept de liberté au niveau philosophique, que les images utilisées pour le définir sont puisées négativement à même la réalité de l'esclavage.

Le contexte démocratique de la société grecque permit au concept de liberté de se développer: il migra, depuis son enracinement dans la sphère politique, vers des sphères toujours plus théoriques. Schlier nous fournit la raison de cette progression sémantique:

Le concept de liberté dans la démocratie attique, néanmoins, avait en elle des éléments qui contribuèrent à sa dégénérescence. Car si d'un côté il stimule la vie de l'état par le développement du potentiel des citoyens [...], de l'autre, il menace l'autorité du *nomos* commun en faisant la promotion de l'individu.<sup>9</sup>

L'importance grandissante de *l'individu*, par rapport à l'ensemble de la société, recentra la réflexion autour de la liberté *individuelle*: en tant que citoyen, puis en tant que personne. Nous avons là deux principes qui s'engendrent l'un l'autre: la liberté favorise l'accès à la conscience individuelle qui, de son côté, réclame pour elle-même plus de liberté, puis cherche à l'approfondir.

Le tournant majeur, dans l'évolution du concept de liberté, se situe autour des 5<sup>ème</sup> et 4<sup>ème</sup> siècles av. JC, dont l'élément le plus déterminant est certainement le règne d'Alexandre, qui changea les données politiques, commerciales, religieuses et culturelles de la Grèce. Née d'une réalité socio-politique, puis s'étant épanouie dans le cadre de la cité-

<sup>8</sup> Schlier, *TDNT II*, p. 490-491.

<sup>9</sup> Schlier, *TDNT II*, p. 490. Traduction personnelle.

état, la liberté ne désigne bientôt plus que de façon « secondaire et décroissante la liberté des citoyens ou de l'état. L'on sent qu'il existe une liberté bien plus radicale, à savoir: celle de l'individu mis à part et sous la loi de sa propre nature, ou de la nature humaine en général. Le concept politique devient un concept philosophique. »<sup>10</sup>

## **2- La liberté en tant que concept philosophique**

### ***2.1. L'influence platonicienne***

La philosophie se transforma pendant le 2<sup>ème</sup> siècle av. JC, se colorant de pensée platonicienne: le contact avec la culture romaine provoqua un regain d'intérêt pour les sciences positives et le problème de l'après-vie. Ce terrain était propice à la redécouverte des textes de Platon et d'Aristote, qui encouragent justement l'étude des sciences, et ont une pensée qui correspond mieux au cadre d'un Etat<sup>11</sup>. L'influence des philosophies hellénistiques s'exerçait encore sur le plan éthique et moral, en tant qu'éducatrices du peuple, mais à un niveau beaucoup plus individuel.

Un point nous intéresse plus particulièrement: le problème de l'âme et son lien avec le corps. La particularité de la pensée platonicienne, par rapport aux philosophies hellénistiques, est d'avoir considéré l'âme comme une entité, non seulement distincte du corps, mais prisonnière de celui-ci, désirant s'en libérer pour atteindre *l'état divin*. Les philosophes s'inspirèrent de cette pensée pour comprendre eux-mêmes l'idée de *liberté intérieure*, mais n'affirmèrent pas une telle dichotomie, et, lorsqu'ils traitaient du désir de libération des pulsions corporelles, leur idéal n'allait pas jusqu'à proposer un *détachement* de l'âme par rapport au corps. Les auteurs de la période romaine, par contre, se laisseront influencer par l'esprit platonicien, s'en rapprochant progressivement. Ainsi, la liberté intérieure prendra une place grandissante dans les propos de ces philosophes, parfois jusqu'à dépasser en importance la réflexion sur le Destin: pensons à la liberté absolue que professe Epictète, ou à l'exil intérieur des cyniques, repoussant les limites de *l'autarcie*.

<sup>10</sup> Schlier, *TDNT II*, p. 493. Traduction personnelle.

<sup>11</sup> Voir J. Duerlinger, « Ethics and the Divine Life in Plato's Philosophy », *JRE* 13 (1985), p. 312-331, ou encore M. Pohlenz, *La liberté grecque; nature et évolution d'un idéal de vie*, (BH), Paris, Payot, 1956, p. 134-144.

A l'époque du ministère de Paul, l'influence platonicienne s'exerce déjà depuis deux siècles, ce qui fait du rapport âme/corps un problème majeur pour l'étude de la liberté dans les lettres pauliniennes. Je considérerai donc que la philosophie dont a hérité Paul était marquée par cette pensée, mais pas au point d'atteindre l'influence que l'on détecte dans le discours d'Epictète.

## 2.2. *La liberté chez les stoïciens*

Des écrits de l'ancien stoïcisme (Zénon, Cléanthe, Chrysippe), il ne reste quasiment plus rien. Les témoignages que j'étudie se situent chez des compilateurs tardifs (Cicéron, Diogène laërce), ou des adversaires du stoïcisme (Plutarque), ainsi que chez des auteurs de la période romaine (Cicéron, Sénèque). Notons que Cicéron entre dans deux catégories, étant lui-même plutôt éclectique, que véritablement stoïcien, et que j'éviterai d'utiliser Epictète, auteur postérieur à Paul, dont la pensée s'écarte du stoïcisme traditionnel.

La liberté est un concept très vaste, dont la portée symbolique peut atteindre d'innombrables domaines de la vie ou de la pensée. Cette affirmation, à laquelle nous acquiesçons aujourd'hui, aurait été tout aussi valable dans l'Antiquité, grâce à la fertilité de l'esprit philosophique. J'ai donc choisi de regrouper les usages du mot liberté sous cinq thèmes majeurs, représentant chacun une application particulière de ce large concept.

### 2.2.1. *La liberté comme réalité socio-politique*

Pendant toute l'Antiquité et jusqu'au début de l'ère chrétienne, la pratique de l'esclavage fut très répandue et très appréciée pour sa rentabilité économique. Nous avons vu que le terme d'« homme libre » était apparu en contraste de la condition d'esclave; ainsi, il est tout naturel de retrouver le terme *ἐλεύθερος* encore utilisé pour désigner une catégorie sociale: « La nature nous ordonne d'être utile aux hommes: qu'ils soient esclaves ou hommes libres, de bonne naissance ou affranchis, libres par le droit ou l'amitié »<sup>12</sup>. De même, la liberté s'utilise chez les stoïciens dans un sens politique:

L'espoir même de recouvrer la liberté ne pouvait se présenter à l'esprit, [...] Socrate pourtant [...] offrait un grand exemple, en marchant comme un homme libre parmi les trente maîtres de la cité. Et pourtant c'est cet homme qu'Athènes

---

<sup>12</sup> Sénèque, *Vie H.*, XXIV.

elle-même fit périr dans une prison; il avait bravé sans être inquiété une bande de tyrans; mais la liberté ne supporta pas sa liberté.<sup>13</sup>

Nous retrouverons bien d'autres exemples, intégrés aux différents usages ultérieurs. Mais profitons de ce paragraphe pour préciser que parmi les usages à caractère socio-politique du concept de liberté, aucun n'a pour but d'abolir l'esclavage. C'est une réalité qui fait partie intégrante de la civilisation gréco-romaine, et si l'on s'accorde, grâce aux philosophes, à reconnaître que les esclaves sont des humains à part entière, leur condition n'est jamais remise en question. Comme nous allons bientôt le voir, l'usage majoritaire des catégories d'« homme libre », ou d'« esclave », se situe à un niveau intellectuel pour désigner l'état d'esprit, ou l'attitude d'un individu. La problématique des philosophes ne se situe pas à un niveau social, mais dans l'intériorité personnelle.

### 2.2.2. *Les craintes et les désirs*

Un autre aspect de la liberté est l'indépendance que l'on souhaite avoir par rapport à toutes les contrariétés qui nous assaillent pendant notre existence. Les stoïciens nomment cela les passions, qui sont de deux types: les peurs et les désirs.

La vie heureuse, c'est une âme libre, élevée, sans peur, constante, placée en dehors de la crainte et du désir [...] Tu vois quel esclavage malfaisant et nuisible subira l'homme que posséderont par alternance ces maîtres incertains et impuissants, les plaisirs et les douleurs. Il faut donc trouver une issue vers la liberté, et rien d'autre ne nous la donnera que l'indifférence à la fortune.<sup>14</sup>

Examinons ces diverses servitudes selon un découpage en six points:

- Le premier asservissement dont les stoïciens souhaitent émanciper les hommes est celui de la richesse: l'argent, les biens et les serviteurs. Leur possession ne dépend pas de l'individu, mais fluctue au contraire, selon les caprices de la fortune. L'homme doit donc s'affranchir de la crainte qu'il a de perdre ses richesses, mais il doit plus radicalement changer sa *perception* des biens, car s'ils ne sont pas mauvais en eux-mêmes, leur contact est source de passions. Il faut donc s'en détacher et ne plus les considérer que

<sup>13</sup> Sénèque, *Tranq.*, V, 1-3.

<sup>14</sup> Sénèque, *Vie H.*, IV-V, voir aussi *Vie H.*, III.

comme des choses indifférentes<sup>15</sup>: « à combien la foule des clients répandus autour d'eux ne laisse-t-elle pas un seul instant de liberté ? »<sup>16</sup>;

[Diogène, cette grande âme] fit en sorte que rien ne pût lui être enlevé [...] le seul esclave qu'il avait s'enfuit [...] « Mon esclave s'est enfui? Disons plutôt: c'est moi qui me retrouve libre » [...] La meilleure mesure de la richesse, c'est, sans tomber dans la pauvreté, de ne pas s'en éloigner beaucoup.<sup>17</sup>

Aussi faut-il [...] échapper à la cupidité. Rien ne marque plus une âme mesquine et bornée que l'amour des richesses; rien n'est plus beau et plus noble que de mépriser l'argent, si l'on n'en a pas, et, si l'on en a, de le faire servir à la bienfaisance et aux libéralités.<sup>18</sup>

Ainsi leur possession n'est pas un mal en soi: le stoïcien peut détenir des richesses, puisqu'il ne sera pas corrompu à leur contact, mais bien au contraire, il saura seul en faire un usage juste et averti. « Chez le sage les richesses sont à son service, chez l'insensé elles commandent »<sup>19</sup>:

On se trompe si l'on croit que donner est chose facile. [...] en voilà un que j'aide parce qu'il mérite que la pauvreté ne l'abatte point et ne lui enlève pas sa liberté. [...] Pourquoi demander seulement des libéralités pour les gens vêtus de toges? La nature nous ordonne d'être utile aux hommes; qu'ils soient esclaves ou hommes libres, de bonne naissance ou affranchis, libres par le droit ou l'amitié, qu'est-ce que cela importe? [la libéralité est nommée ainsi] parce qu'elle provient d'une âme libre.<sup>20</sup>

- Une deuxième forme d'asservissement apparaît aux yeux des stoïciens dans l'attachement au statut personnel et ce qui s'y rapporte: les honneurs, le rang et la gloire. Les craintes qui y sont associées concernent la perte de ce statut et le déshonneur, en particulier les insultes. Mais là encore, il ne s'agit que de choses extérieures, auxquelles le vrai stoïque doit rester insensible:

Ne rien supporter, ce n'est pas là la liberté: nous nous trompons. La liberté consiste à placer notre âme au-dessus des injures, à se faire tel que les raisons de se réjouir viennent de soi tout seul, à détourner de soi les choses extérieures pour n'avoir pas à mener le vie inquiète d'un homme qui craint les rires et les langues de tout le monde.<sup>21</sup>

<sup>15</sup> Notons bien cette particularité : « ce ne sont pas les objets extérieurs en eux-mêmes qui menacent sa liberté, mais la fausse appréciation par l'homme, qui aboutit au développement dans l'âme des affects qui ravissent au logos la direction. », dans M. Pohlenz, *La liberté grecque*, p. 154.

<sup>16</sup> Sénèque, *Brièv.*, II, 4.

<sup>17</sup> Sénèque, *Tranq.*, VIII, 1-9.

<sup>18</sup> Cicéron, *Devoirs*, 68. La libéralité est en grec *ἐλευθεριότης*, et en latin *liberales*, « l'attitude libre de l'homme distingué en tout ce qui touche à l'argent, tenant le juste milieu entre la prodigalité et la ladrerie », Pohlenz, *La liberté grecque*, p. 125.

<sup>19</sup> Sénèque, *Vie H.*, XXVI.

<sup>20</sup> Sénèque, *Vie H.*, XXIV, voir aussi Cicéron, *Devoirs*, 42-44.

<sup>21</sup> Sénèque, *Const.*, XIX.

[Le désir de gloire] nous enlève cette liberté, qui doit être pour des hommes à l'âme haute tout l'objet de leurs luttes. Il ne faut pas rechercher le pouvoir suprême, il faut parfois le refuser et quelquefois s'en démettre.<sup>22</sup>

Le pouvoir est source de soucis et impose de lourdes charges sur l'homme. Le cas du tyran fut aussi débattu par les philosophes, pour montrer à quel point il peut être seul et esclave de son pouvoir: « [Denys] ne menait pas la vie civilisée d'un homme; il vivait avec des fugitifs, des criminels et des barbares; il n'était nul homme digne de la liberté ou désireux d'être libre en qui il vît un ami pour lui »<sup>23</sup>. Comme si la liberté était l'antithèse du pouvoir suprême.

Affranchi des passions, le stoïcien ne doit pas non plus s'abandonner à la vengeance. Il se tient imperturbable face aux injures, conscient de sa supériorité, se permettant même de considérer ceux qui l'attaquent comme de jeunes enfants, voire des esclaves<sup>24</sup>. La famille compose, à un moindre niveau, une marque de statut. Face au malheur qui frappe son entourage, le stoïcien peut encore affirmer son détachement, sa liberté: il doit pour cela s'efforcer de garder une attitude égale, sans donner prise au chagrin, ni à aucune autre passion<sup>25</sup>.

- Les plaisirs sont un autre type d'esclavage, exerçant une grande attirance sur l'être humain, et le détournant de son but véritable: une vie selon la vertu. Les plaisirs sont une cible particulièrement visée par la doctrine stoïcienne, d'autant qu'ils forment la base des idées épicuriennes, école « concurrente » du stoïcisme. Il n'est donc nullement étonnant de voir les stoïciens s'exprimer avec beaucoup de virulence lorsqu'ils abordent le thème des plaisirs:

Puisque les passions font la vie malheureuse et leur apaisement la vie heureuse, puisqu'il y a deux sortes de passions, la peine et la crainte consistant en opinion sur les maux, le plaisir et le désir consistant en une erreur sur les biens, et puisque ces opinions sont toutes en contradiction avec la réflexion et la raison, hésiteras-tu à dire qu'il est heureux l'homme que tu vois libre et affranchi de troubles aussi graves, discordants même entre eux et tiraillés en tout sens?<sup>26</sup>

Le sectateur du plaisir place toutes choses au second rang, il est indifférent à la liberté, le premier des biens, et sacrifie tout à son estomac, il n'achète point les plaisirs, au contraire il se vend à eux. [...] Qui veut allier le plaisir à la vertu, sans

<sup>22</sup> Cicéron, *Devoirs*, 68.

<sup>23</sup> Cicéron, *Tusc.*, V, 63.

<sup>24</sup> Sénèque, *Const.*, XI.

<sup>25</sup> Sénèque, *Const.*, IX-X.

<sup>26</sup> Cicéron, *Tusc.*, V, 43.

même faire de lui son égal, émousse par la fragilité de l'un tout ce qu'il y a d'énergie dans l'autre, et la liberté, qui précisément est invincible si l'on ne connaît rien qui soit plus précieux, est mise sous le joug.<sup>27</sup>

La première citation trace un lien clair entre la suppression des passions et la liberté intérieure, mais la deuxième nous montre que les stoïciens associent étroitement la liberté à la vertu, la qualifiant de « premier des biens » et d'« invincible ». Ceci met en évidence le radicalisme de la doctrine stoïcienne, qui n'accepte aucun compromis: ni la vertu, ni son premier bien –la liberté– ne peuvent être tempérées par les plaisirs –ou les passions en général–, sans risquer d'être corrompues, puis progressivement étouffées.

- J'aborde maintenant la liberté physique, que j'ai distinguée du statut social. Il ne s'agit pas de reprendre ce que j'ai dit au sujet de la liberté et de l'esclavage en tant que réalités sociales, mais plutôt de mentionner la crainte que peuvent susciter les risques de disgrâce, d'emprisonnement, ou de chute au rang d'esclave:

[Socrate] offrait un grand exemple, en marchant comme un homme libre parmi les trente maîtres de la cité. Et pourtant c'est cet homme qu'Athènes elle-même fit périr dans une prison [...] Celui-là sera vraiment un homme, qui, sous la menace des dangers qui l'entourent, dans le bruit des armes et des chaînes, gardera sa vertu intacte sans pour cela la cacher; car se terrorer n'est pas un moyen de la préserver.<sup>28</sup>

- La privation de liberté n'est pas la seule crainte relative au corps, dont souffre l'être humain. Une peur bien plus profonde le tenaille, celle de se voir atteint dans son intégrité physique: coups, blessures, amputations et maladies. De cette crainte également le stoïcisme cherche à délivrer l'humain, en lui enseignant que le devenir du corps ne dépend pas de son vouloir, mais repose uniquement entre les mains du Destin. Il est donc vain de se faire du souci pour ce qui est hors de notre contrôle.

La vertu est libre, inviolable, immobile, inébranlable; elle est tellement endurcie contre les hasards qu'ils ne peuvent même la faire plier, bien loin de pouvoir la vaincre. En face d'un appareil de terreur le sage ne baisse pas les yeux, et il ne change pas de visage, que les événements se montrent pénibles ou favorables. Aussi ne perdra-t-il rien dont la perte lui serait sensible; il ne possède qu'une chose, la vertu, dont jamais il ne peut être dépouillé.<sup>29</sup>

La seule chose que l'homme peut être certain de posséder, que nul ne peut lui enlever, c'est sa vertu. L'homme sait que, d'une part, sa vertu est inexpugnable, et que, d'autre

<sup>27</sup> Sénèque, *Vie H.*, XIV-XV, voir aussi IX.

<sup>28</sup> Sénèque, *Tranq.*, V, 2-4.

<sup>29</sup> Sénèque, *Const.*, V.



part, il n'est pas en son pouvoir de changer sa fortune. Fort de ces certitudes, l'homme peut faire face avec courage et détermination aux tourments qui le menacent.

- Je termine cette énumération des passions avec la crainte la plus universellement répandue et qui n'a aucun remède: la mort. Etant une crainte fondamentale de l'être humain, il est capital de l'en délivrer, sans quoi toute autre crainte pourrait resurgir. Par son côté radical, la mort permet d'ailleurs de résumer toutes les autres peurs: ainsi, celui qui ne craint plus la mort ne craint plus rien; il est donc parfaitement libre!

Je verrai la mort d'un visage aussi calme que si j'en entendais parler. [...] Quand la nature me redemandera ma vie ou que ma raison la fera cesser, je m'en irai en attestant que j'ai chéri la bonne conscience et les bonnes études, et que la liberté de personne n'a été diminuée de mon fait, la mienne moins que toute autre.<sup>30</sup>

Il y a là comme un désir, à la fin de sa vie, de résumer celle-ci et de la rassembler sous le signe de la liberté. La liberté apparaît dans cet exemple comme l'élément clé de la vie du philosophe: non seulement la sienne, mais aussi celle des autres. Il est frappant de noter que dans le contexte entourant ce passage, où Sénèque présente l'attitude du philosophe, telle qu'en harmonie avec ses paroles, celui-ci *décrit* la vertu, sans jamais la citer. Et au lieu de conclure que sa vie aura été vertueuse et droite, il préfère parler d'une vie libre. Je reviendrai sur ce constat, mais notons déjà qu'il semble y avoir une quasi adéquation entre la vertu et la liberté, dans les propos des philosophes stoïques.

### 2.2.3. *Le Destin*

Le comportement stoïque trouve sa justification dans l'existence d'une Providence, ou Destin, ayant la figure de Dieu:

[Chrysippe] déclare que le destin est une cause invincible, *libre* et immuable; il l'appelle Atropos, Adrastée, Nécessité, Arrêt définitif, parce qu'il impose une limite à toute chose. Disons-nous donc que les vertus et les vices, les actions droites et les fautes ne dépendent pas de nous, ou bien dirons-nous que le Destin est en défaut? [...] Cause complète, il est cause de toutes choses, et il supprime notre pouvoir et notre *liberté*; cause antécédente, il perd son caractère de puissance absolue et efficace.<sup>31</sup>

Ce mot de Plutarque résume bien ce qui fut le coeur des attaques répétées des adversaires du stoïcisme. Le problème qui se pose ici porte sur le choix entre la liberté du

<sup>30</sup> Sénèque, *Vie H.*, XX, voir aussi *Tranq.*, XIV, 5-8.

<sup>31</sup> Plutarque, *Contrad.*, XLVII. Les termes en italique ne proviennent pas des composés d'*eleutheria*.

Destin, et celle de l'individu<sup>32</sup>. Force est d'avouer qu'il y a un certain paradoxe, chez les stoïciens, à maintenir avec une égale fermeté le caractère immuable du Destin et la nécessité de l'homme à agir librement, mais moralement, avec la pleine responsabilité de ses actes. Cicéron tranche ainsi le problème:

Chrysippe, comme un arbitre à l'amiable, a voulu atteindre une moyenne, mais il se rapproche davantage de ceux qui admettent des mouvements libres des âmes; pourtant, en usant de son langage propre, il tombe dans de telles difficultés qu'il confirme malgré lui la nécessité du destin.<sup>33</sup>

Pour maintenir les deux propositions de front, Chrysippe et ses successeurs n'avaient d'autre choix que de présenter l'*obéissance* à la divinité comme solution de l'existence humaine: « Quelle folie de se laisser traîner plutôt que de suivre! [...] Recevons avec grandeur d'âme tout ce qu'il faut subir en raison de la constitution de l'univers [...] Nous sommes nés dans un royaume: être libre, c'est obéir à Dieu. »<sup>34</sup> Mais là encore, des difficultés subsistent.<sup>35</sup>

Prendre le problème à l'envers nous permettra de mieux deviner ce qui pouvait motiver les stoïciens à conserver une image aussi rigide du déterminisme, alors qu'ils proposent à l'homme une libération par le biais de la philosophie. Partons du point de vue de la liberté: n'y a-t-il pas, autour de ce sujet, un risque considérable de mésinterprétation et

<sup>32</sup> M. Pohlenz nous signale le mérite des stoïciens pour avoir soulevé les premiers ce problème, cette « opposition entre l'idée de causalité absolue et la conscience de la liberté » dans l'âme humaine : *La liberté grecque*, p. 166.

<sup>33</sup> Cicéron, *Du Destin*, 39.

<sup>34</sup> Sénèque, *Vie H.*, XV.

<sup>35</sup> Je signale l'intéressante remarque de M. Pohlenz: « les Grecs n'avaient jamais eu cette idée d'une chaîne de causes indéfectible déterminant même la vie psychique de l'homme, et malgré les efforts du Portique, ce leur fut toujours une idée étrangère », *La liberté grecque*, p. 166. Parmi les stoïciens, ce n'est véritablement qu'Epictète qui s'extirpera de ce paradoxe, en reformulant le problème et en présentant Dieu comme celui qui donne la possibilité aux hommes de s'affirmer libres: « Dieu nous a non seulement fait don des forces qui nous permettent de supporter tous les événements sans être abaissés ni brisés; mais comme un bon roi, comme un véritable père, il nous les a donnés libres, sans contrainte, sans obstacles; il les a fait dépendre entièrement de nous, sans même se réserver pour lui le pouvoir de les empêcher et d'y mettre obstacle » (*Entr.* I, 6,40); il formule donc de façon encore plus radicale le choix de l'homme entre les deux domaines intérieur et extérieur: « Ainsi le corps nous est-il étranger, étrangères ses parties, étrangère notre fortune; si tu t'attaches à l'une de ces choses comme à ton bien propre, tu subiras le châtement que mérite celui qui convoite des choses étrangères. Telle est la route qui conduit à la liberté, le seul moyen de nous affranchir de l'esclavage » (*Entr.* IV, 1,130s), à l'opposé, « J'ai uni ma volonté à Dieu. Dieu veut que j'aie la fièvre, je le veux... Qui peut encore m'empêcher de faire ce qui me paraît bon ou me forcer à faire le contraire? On ne le peut pas plus qu'on ne peut contraindre Zeus. » (*Entr.* IV, 1,89s). Il est intéressant de constater dans ces propos l'effet de l'influence platonicienne dont j'ai parlé: à partir de la notion de *pneuma*, les stoïciens se sentirent responsables vis-à-vis de Dieu, et conclurent que leur liberté résidait dans la possibilité de s'en remettre totalement à Sa volonté. Mais progressivement, et surtout avec Epictète, le Dieu intérieur devint

d'excès dans son application? Les occasions de voir sa liberté entravée sont également nombreuses. Dans ces conditions, l'image d'une conscience supérieure, vers laquelle est rejetée la responsabilité de tous les tourments humains, mais aussi à laquelle on doit rendre des comptes, en terme de moralité, permet effectivement de proposer une émancipation totale de ces tourments, sous forme d'indifférence, tout en évitant de trop se laisser « griser » par ce soudain vent de liberté. Paradoxalement, celui qui veut se considérer libre par rapport au Destin doit s'y soumettre aveuglément. Détournée des passions habituelles, la vie morale peut se tourner complètement vers son but ultime: la conquête de la vertu.

Qui éprouve le chagrin doit aussi éprouver la crainte, qui est l'attente inquiète d'un chagrin à venir; avec la crainte, lui arrivent l'effroi, la timidité, la peur, la lâcheté, si bien qu'il est parfois vaincu [...] et non seulement vaincu mais asservi. Or nous voulons que la vertu soit toujours libre, toujours invaincue; sinon, c'est la suppression de la vertu.<sup>36</sup>

Le bonheur véritable est donc placé dans la vertu. [...] Que te promet-on en échange de cette entreprise? De grandes choses, et égales à celles que possède la divinité: tu ne subiras pas de contrainte, tu ne manqueras de rien, tu seras libre et en sécurité, nul dommage ne t'atteindra; tu ne tenteras rien en vain et tu ne trouveras point d'obstacle; tout ira à ton gré; rien n'arrivera qui te contrarie, qui soit contre ton opinion et ta volonté. [...] En quoi a-t-il besoin des choses extérieures celui qui a rassemblé en lui-même tout ce qu'il possède? »<sup>37</sup>

Mais une telle conquête ne peut se faire sans progrès et sans quelques erreurs, aspect sur lequel les stoïciens ont trop peu insisté, tant ils étaient désireux de changer radicalement le comportement humain, sans accepter de concessions:

[L'homme qui se dirige vers la vertu] est encore dans la lutte au milieu des hommes tant qu'il n'a pas encore dénoué ce noeud et tranché toute chaîne mortelle.[...] celui qui s'est avancé vers les régions supérieures et s'est élevé plus haut traîne une chaîne plus lâche, il n'est point encore libre, pourtant déjà il est tenu pour libre.<sup>38</sup>

Ces exemples et de nombreux autres, déjà cités, nous rappellent le lien étroit qui unit vertu et liberté. Si étroit est le lien, que l'on pourrait aisément identifier l'une à l'autre (« la liberté, c'est la vertu » et « la vertu, c'est la liberté »), ou qualifier l'une par l'autre (« la vertu est libre », et « la liberté est vertueuse »), sans jamais nous éloigner de la doctrine stoïcienne! D'ailleurs, comme nous allons le voir, lorsque la liberté du stoïcien est en péril

---

celui qui *permet d'accomplir*, celui qui donne sa *pleine puissance à la volonté*, celui qui *libère l'homme*, plus qu'il ne le contraint. De *soumis* à Dieu, l'homme devient *l'égal* de Dieu.

<sup>36</sup> Cicéron, *Tusc.*, V, 52.

<sup>37</sup> Sénèque, *Vie H.*, XVI.

<sup>38</sup> Sénèque, *Vie H.*, XVI.

et qu'il ne voit aucune autre porte de sortie, une solution extrême s'offre à lui, plutôt que de bafouer la vertu.

#### 2.2.4. *La mort: choix libre par excellence*

Le choix de la mort, le suicide, est une éventualité qui avait déjà été envisagée par Zénon: « Le sage aura raison de quitter la vie pour sa patrie, pour ses amis, et aussi s'il a des souffrances trop pénibles, s'il subit des mutilations ou s'il est atteint d'une maladie incurable. »<sup>39</sup> Déjà lorsque je parlais de la crainte de la mort, Sénèque nous suggérait que la mort pouvait être une libération. Ici, il n'y a plus de doute possible:

Imagine donc que Dieu nous dise: « [...] j'ai pris garde que rien ne vous retienne malgré vous: l'issue vous est ouverte; si vous ne voulez pas combattre, vous pouvez fuir. C'est pourquoi, de toutes les choses nécessaires que j'ai voulues pour vous, je ne vous ai rien rendu plus facile que la mort. [...] vous verrez combien est bref et facile le chemin qui conduit à la liberté. »<sup>40</sup>

Nul doute que la mort apparaisse comme une libération à celui qui est accablé sur terre et qui ne peut plus vivre de façon décente. Mais sous l'Empire, alors que certaines idées platoniciennes reviennent colorer la philosophie, la mort devient presque un idéal que l'âme vertueuse, mais toujours tourmentée par les tracasseries terrestres et les tentations du corps, cherche à atteindre: la mort est la liberté suprême. A côté de cela, la mort volontaire incarne pour les stoïciens le formidable pouvoir de celui qui reste libre jusqu'à la toute fin, échappant par son geste aux tentatives des tyrans qui veulent soumettre sa liberté: « D'une seule main on peut frayer une large route à la liberté. [...] La liberté qu'il n'a pu donner à la patrie, [Caton] la donnera à Caton.[...] La mort est une consécration pour ceux qui sortent de la vie d'une manière que l'on vante tout en la craignant »<sup>41</sup>.

Libération des tourments, pouvoir symbolique, ou simple fin d'une vie bien employée, la mort n'est donc pas une source de crainte aux yeux des stoïciens. Bien au contraire, le véritable sage doit être prêt à tout sacrifier pour son choix de vie, jusqu'à en mourir; c'est à ce prix qu'il peut s'assurer la liberté.

<sup>39</sup> Diogène Laërce, *Vie...*, VII, 130.

<sup>40</sup> Sénèque, *Prov.*, VI, 6s.

<sup>41</sup> Sénèque, *Prov.*, II, 10-12.

### 2.2.5. *Le sage stoïque: incarnation de la liberté*

Ce point achèvera l'exposition des circonstances dans lesquelles sont généralement utilisés le terme *eleutheria* et ses dérivés, dans le discours des stoïciens. Comment mieux définir l'idéal d'une doctrine, qu'en dressant le portrait d'une personne qui le réalise pleinement? Les stoïciens utilisent ainsi de nombreuses figures mythiques, voire théâtrales, afin de donner corps à leur doctrine, mais une seule rassemble en elle toutes les qualités stoïques: il s'agit du *Sage*. Cette figure est commune à la plupart des écoles philosophiques, qui arrivent toutes à la même conclusion: un tel homme n'a jamais existé! Cela n'enlève pourtant pas la légitimité de l'utilisation de cette figure, pour illustrer l'idéal stoïque, vers lequel chaque étudiant doit tendre, même sans pouvoir l'atteindre.

« ... je languis dans ma villa de Tusculum, dans une demie-liberté. » [...] Cicéron dit qu'il était dans une demie-liberté; mais, par Hercule! jamais un sage n'admettra un mot si humiliant; jamais il ne sera à moitié libre; sa liberté est entière et sûre; il n'est lié par rien; il est indépendant et supérieur à tout.<sup>42</sup>

Le sage est parvenu à une maîtrise de lui-même qui lui permet d'ignorer les injustices et les insultes: « c'est pour le sage que nous demandons la liberté [...] Le sage, crois-le bien, est de l'espèce de ceux qui, par un long et constant exercice, ont acquis la force de supporter la violence de leurs ennemis et de les fatiguer. »<sup>43</sup> Sa liberté s'exprime aussi par ses paroles, qui ne sont pas prisonnières des modes de discours, ou conventions habituels: « je vis au jour le jour; je dis tout ce qui frappe mon esprit par sa probabilité; c'est pourquoi je suis seul à être libre. »<sup>44</sup> Seuls les rois sont assez dignes pour former un élément de comparaison avec le sage, mais ce dernier reste supérieur à eux, car sa perfection s'étend à l'intégralité de son être:

Seul, il est libre, et les méchants sont esclaves; car la liberté est le pouvoir d'agir à sa guise, et l'esclavage, la privation de ce pouvoir. [...] Les sages sont non seulement des hommes libres, mais encore des rois, [car] c'est au souverain à connaître le bien et le mal, dont les méchants n'ont aucune science.<sup>45</sup>

[Les philosophes et quelques hommes sérieux] avaient même dessein que les rois: ne manquer de rien, n'obéir à personne, user de sa liberté, dont le caractère propre est de vivre comme l'on veut.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> Sénèque, *Brièv.*, V, 2-3.

<sup>43</sup> Sénèque, *Const.*, IX.

<sup>44</sup> Cicéron, *Tusc.*, V, 33.

<sup>45</sup> Diogène Laërce, *Vie...*, VII, 121s.

<sup>46</sup> Cicéron, *Devoirs*, 69s, voir aussi *Des biens*, III, 75.

La liberté, le détachement par rapport à toutes ces choses indifférentes et extérieures est donc ce qui caractérise par excellence le sage. Pour lui, la liberté signifie « vivre comme l'on veut », car il a réussi cette adéquation entre sa liberté et la sagesse, c'est-à-dire la vertu. C'est parce que ses actions ne s'exercent plus *que* dans le cadre de la vertu, qu'il lui est impossible de commettre une erreur: il n'agira jamais sous l'empire de la peur, du désir, ou de l'influence. C'est *uniquement dans cette limite* qu'il peut être qualifié de **libre**.

Tentons un retour synthétique sur l'image de la liberté que véhicule le stoïcisme. Imaginons que nous n'ayons pas procédé à ce découpage en cinq thèmes: quelle impression majeure retiendrions-nous de ces nombreuses citations? Ce qui me frappe, ce sont les mots que l'on trouve en regard de la liberté, ou ceux que l'on qualifie par l'adjectif libre. Il s'agit presque exclusivement de valeurs, de qualités, ou d'états fondamentaux très élevés et profondément positifs. Ils s'apparentent aux sphères individuelle (bonheur, tranquillité, mérite, sagesse, invincibilité, inflexibilité, élévation, courage, obéissance, supériorité), relationnelle (noblesse, générosité, franc-parler), collective (justice, prudence), ou universelle (le bien, la vertu, le Destin). J'en oublie, bien évidemment, mais ceci montre à quel point la liberté pouvait être prisée par les stoïciens. Il n'est donc nullement étonnant que nous ayons déjà constaté une quasi adéquation entre la liberté et la vertu; mais pourrait-on l'expliquer plus avant?

La base du stoïcisme se situe dans l'idéal de la vie « selon la nature », ou, comme cela se formula pendant la période impériale, « vivre selon sa propre nature » (mais toujours en accord avec la nature universelle), nature qui fut identifiée à la vertu *raisonnée*. Ainsi, tout ce qui contribue à entraver l'exercice de la raison dans la conduite de la vie doit être combattu, d'où la nécessité de se libérer des passions (craintes + désirs). La réalisation de cet objectif permet à l'homme d'atteindre la vertu, et de se placer dans un état d'esprit conforme au mouvement de la Providence. Représentons le processus comme suit:

Lutte contre les passions:		(=)
indifférence vis-à-vis des choses extérieures	→	Libération des passions → Etat vertueux

Ce schéma serait encore plus intéressant si je remplaçais l'état vertueux par ce à quoi il correspond dans l'esprit des philosophes stoïques: la vie divine! Le sage est à leur yeux

l'égal de Dieu – Sénèque va jusqu'à dire « supérieur à Dieu »<sup>47</sup> –, puisque seul Dieu peut être vraiment qualifié de libre<sup>48</sup>. Cela nous indique non seulement que la liberté, sans être équivalente à la vertu, en est *indissociable*, mais aussi qu'elle en est la condition « sine qua non » : *l'atteinte de la vertu et de la vie divine ne peut s'accomplir que par la réalisation d'une totale liberté vis-à-vis des choses de ce monde* (jusqu'au soucis du corps et la mort). En ce sens, pour les stoïciens, la liberté accomplit en plénitude toutes les valeurs et qualités humaines.

### 2.3. La liberté chez les cyniques

Les cyniques n'étant pas portés vers les sciences et les traités, il ne faut pas nous attendre à trouver de nombreuses sources écrites de leur main; nous devons même souvent nous contenter de sources indirectes, parmi celles qui subsistent (Plutarque, Epictète, Clément, Lucien, Diogène Laërce, Stobée). Certains témoignages de sympathisants ont aussi été conservés: Télès, Dion Chrysostome, Favorinus, l'Empereur Julien. Je reproduirai globalement la division adoptée pour la section sur les stoïciens, avec les modifications qui s'imposent.

#### 2.3.1. La liberté comme réalité socio-politique

Tout comme les stoïciens, les cyniques évoluent dans un contexte d'esclavage, et il n'est pas dans leurs objectifs d'abolir cette réalité: « N'est-il pas vrai, en effet, que les gens pervers causent du tort à ceux qui les possèdent ou en disposent qu'ils soient Phrygiens ou Athéniens, libres ou esclaves? »<sup>49</sup> Néanmoins, les esclaves sont à leurs yeux des hommes comme les autres, tous citoyens du monde, et chacun responsable de cultiver sa valeur personnelle. On trouve aussi chez eux la liberté dans un sens politique: « Les Athéniens, par exemple, ne se sont pas limités à l'Attique: laissant leur terre, ils ont embarqué sur leurs navires, préférant la liberté à leurs murailles et leurs pierres, et considérant que tout leur appartient là où ils luttent avec un beau courage. »<sup>50</sup>

<sup>47</sup> Sénèque, *Prov.*, VI, 6s.

<sup>48</sup> Plutarque, *Contrad.*, XLVII, voir aussi Sénèque, *Vie H.*, 16.

<sup>49</sup> Dion Chrysostome, *Discours*, X, 4.

<sup>50</sup> Favorinus, *Traité sur l'exil*, X, 50, cité dans Paquet, *Les cyniques...*, p. 219.



### 2.3.2. *La liberté par rapport aux vices et à l'ignorance*

Les cyniques n'ont pas le dogmatisme stoïque, ainsi, ils ne sont pas aussi tentés de classer et de catégoriser ce dont ils parlent. Là où les stoïciens regroupaient tous les travers humains sous la bannière de « passions », les cyniques parlent tantôt de craintes, tantôt de plaisirs, et tantôt de passions. Afin d'aider la lecture, j'ai regroupé de façon plus formelle les grands adversaires du cynisme: richesses, honneurs, craintes et plaisirs.

- Les richesses sont de loin le danger « numéro un » qui menace l'homme, selon les cyniques, et dont il faut se libérer à tout prix. S'il est donc préférable d'être indigent soi-même, afin d'éprouver dans son corps la pauvreté, c'est avant tout pour changer sa façon de vivre, c'est-à-dire sa *vision* de ce que sont les richesses. Seule une juste perception peut épargner à l'homme l'esclavage:

Ne vois-tu pas que les gens qui possèdent de grands biens semblent ne pas savoir les utiliser en raison de leur manque de liberté et de leur sordide avarice? [...] Ce qui ne libère pas l'homme du désir insatiable, de l'avarice et de l'orgueil, ne le libère pas non plus de l'indigence et du besoin; aucune des acquisitions matérielles ne libère l'homme de l'insatiabilité, de la parcimonie ou de l'orgueil: aucune en effet ne change sa manière de vivre, pas plus que la pauvreté ne change la manière de vivre des sages, s'ils passent de la richesse à la pauvreté.<sup>51</sup>

L'adoption de la voie cynique permet ainsi à l'homme d'user de ses richesses sans craindre de se retrouver pauvre:

Tu pourras facilement délier ta bourse, donner à main ouverte et de façon libérale [...] tu regarderas l'abondance de ta bourse de telle façon que tu n'auras pas à t'affliger quand tu la verras vide [...] tu vivras au contraire en te contentant des biens du moment, n'ayant aucune envie de biens absents, et toujours satisfait de ce qui t'arrive. Si on a donc l'intention de se libérer de l'indigence et du dénuement, ou d'en délivrer un autre, qu'on aille pas se mettre en quête de richesses.<sup>52</sup>

- Non loin après les richesses, l'homme convoite les honneurs qui, tout comme ces dernières, l'entravent dans sa liberté: la crainte de perdre son acquis et les charges qu'occasionnent les responsabilités l'empêchent de s'adonner aux choses importantes et encombrant sa pensée. Dans cette section s'inscrit également la crainte du jugement d'autrui: « Tant que tu demeurerais l'esclave des opinions de la foule, tu ne saurais toucher à la liberté ni goûter à son nectar. »<sup>53</sup>

<sup>51</sup> Télès, *Fragments*, IVA.

<sup>52</sup> Télès, *Fragments*, IVA.

<sup>53</sup> Julien, *Discours*, IX, 15.

De multiples nécessités, d'ailleurs, sont en outre liées au pouvoir, mais les puissants ne consentent ni à s'en départir ni à mener leurs affaires de façon plus modeste [...] Si donc on en venait à dominer toutes ces servitudes, on se fixerait à coup sûr dans une immense liberté et l'absence de besoin.<sup>54</sup>

- La troisième chose que recherche généralement l'homme est le plaisir, ce qui passe bien souvent par les facilités que confèrent le pouvoir et la richesse. Aux yeux des cyniques, les plaisirs sont éphémères et asservissent tout autant les hommes que les autres passions: « Ne vas pas te croire libre, mon ami, aussi longtemps que tu es gouverné par ton ventre, par tes entrailles, ainsi que par les maîtres qui te procurent les moyens du plaisir ou te les retirent. »<sup>55</sup> Ou encore, selon les paroles de Cratès: « Qui ne se laisse pas asservir, mais résiste au plaisir servile jouira d'une liberté souveraine et impérissable. »<sup>56</sup> Contre ce gouvernement des plaisirs, les cyniques proposent une ascèse rigoureuse, permettant de les rayer de nos habitudes: « le mépris du plaisir lui-même est très agréable quand on s'y est entraîné [...] En ses propres mots, il menait le genre de vie qui avait caractérisé Héraclès quand il mettait la liberté au-dessus de tout.<sup>57</sup>
- Toutes ces « passions » n'entravent pas seulement l'homme par le désir qu'elles provoquent en lui, mais aussi par l'angoisse qui accompagne leur perte:

Ils craignent au plus haut point de perdre ce qu'ils appellent leurs biens essentiels, et ils se creusent la tête à chercher les moyens de léguer à leurs enfants des fortunes énormes. Tout bien considéré, Diogène s'étonnait alors d'être le seul à ne pas agir ainsi, le seul homme vraiment libre parmi tous les autres, et il était surpris que personne d'autre n'ait encore compris son bonheur souverain.<sup>58</sup>

Il est remarquable que les cyniques ne distinguent guère l'appréhension de la mort des autres peurs, et ne fassent pas grand cas de cette étape ultime de la vie<sup>59</sup>. Ils pensent tout simplement que la mort n'est pas un mal, et qu'il faut l'accepter lorsqu'elle vient à

<sup>54</sup> Télès, *Fragments*, IVA, aussi IVB.

<sup>55</sup> Julien, *Discours*, IX, 15.

<sup>56</sup> Clément, *Strom.*, II, 121, 1.

<sup>57</sup> Diogène Laërce, *Vie...*, VI, 71.

<sup>58</sup> Dion Chrysostome, *Discours*, VI, 34.

<sup>59</sup> Les textes cyniques ne semblent pas en effet se préoccuper outre mesure ni de la mort, ni des tourments physiques comme le faisaient les stoïciens. A moins qu'il s'agisse d'une simple perte d'information, il me semble probable que cela ne composait pas leur principal souci. La vie qu'ils proposaient était en elle-même très rigoureuse, ainsi le détachement des passions courantes, la pauvreté et l'ascèse composaient déjà un but très ambitieux. De surcroît, les cyniques, en se détachant du monde, ne présentent plus guère de danger pour lui, tandis que les stoïciens restèrent des philosophes engagés politiquement, ce qui en fait des ennemis potentiels aux yeux des autorités. D'ailleurs, même chez ces philosophes, l'insistance sur la mort et la souffrance semble être un thème plus tardif, lorsque la philosophie représenta pour l'Empire un danger.

nous. Toutes les craintes sont à combattre de front, non point à la façon des stoïciens qui préfèrent s'en remettre à la Providence, mais en percevant le peu d'importance que représentent les choses qui sont source de crainte:

Si nous déposons le pouvoir, les honneurs et la richesse, c'est peu; mais si nous lui rendons même le corps et la vie, c'est alors que nous nous libérons entièrement en restituant tout le bien d'autrui.<sup>60</sup>

« Seul un homme libre est heureux », répondit-il. – « Mais il y a beaucoup de gens libres », reprit l'autre. – « Je crois au contraire que seul est libre celui qui n'a rien à espérer ni rien à craindre. »<sup>61</sup>

Autre particularité des cyniques: l'importance du thème de l'exil, bien plus secondaire chez les stoïciens. Leur vie précaire et leur itinérance sont certainement à l'origine du développement d'un tel thème. Contre les tourments de l'exil ou de l'emprisonnement, le cynique s'immunise en cultivant l'autosuffisance, ou autarcie:

Pour un homme qui recherche la liberté, aux yeux duquel une vie libre n'est pas seulement en paroles mais en esprit, il convient de savoir que l'âme d'un honnête homme n'est retenue ni par la mer, ni par des chaînes, [...] c'est alors qu'elle a en partage le lot de la liberté: cet homme est toujours libre, et ne saurait être retenu par des murailles et des chaînes.<sup>62</sup>

### 2.3.3. *La liberté comme réalité intérieure*

Nous avons vu que les stoïciens alliaient de façon intime vertu et liberté. En cela, ils s'inspiraient certainement de leurs précurseurs cyniques, car ceux-ci avaient déjà cultivé la conviction que la vie droite n'était pas le produit de la naissance ou du pouvoir, mais une qualité personnelle, à développer dans son intériorité. L'on pouvait donc parfaitement être esclave et libre (car juste), ou libre mais esclave (de sa perversité): « Comme disait Bion, les serviteurs honnêtes sont libres, tandis que les hommes libres mais pervers sont esclaves d'une foule de passions. »<sup>63</sup> Liberté et perversité sont pour les cyniques deux aspects inconciliables, ce qui condamne *ipso facto* les tyrans<sup>64</sup>.

Il semble bien que l'idée du *sage face au monde* soit celle qui prit le plus d'ampleur au fil des siècles, alimentant le thème de l'exil, puis de l'exil intérieur. Les stoïciens aussi évoluèrent en ce sens, affirmant progressivement la liberté de l'individu vis-à-vis du

<sup>60</sup> Favorinus, *Exil*, 35, cité dans Paquet, *Les cyniques...*, p. 220.

<sup>61</sup> Lucien, *Vie de Démonax*, 20.

<sup>62</sup> Favorinus, *Exil*, 25, 32-26, 35, cité dans Paquet, *Les cyniques...*, p. 220-221.

<sup>63</sup> Stobée, *Florilège*, 2, 39, cité dans Paquet, *Les cyniques...*, p. 126.

<sup>64</sup> Plutarque, *Si la politique est l'affaire des vieillards*, 1, ou *Moralia*, 783D.

Destin, et surtout vis-à-vis des autres. Stoïciens et cyniques se rejoignaient probablement au 1<sup>er</sup> siècle sur ce thème, dont la synthèse la plus parfaite se trouve au tournant du 2<sup>ème</sup> siècle chez Epictète, exaltant les qualités cyniques, et déclarant la suprématie de sa volonté.

#### 2.3.4. *L'exercice de la liberté: le sage cynique*

Il est possible de résumer la vie cynique idéale au moyen de la figure du sage qui l'accomplit parfaitement. Je pense même pouvoir la résumer en deux mots: liberté et franchise<sup>65</sup>. La liberté se traduit par un détachement des craintes et des plaisirs, par le biais de l'ascèse et de la pauvreté, jusqu'à sa réalisation dans l'autarcie. La franchise, c'est la liberté de parler, sans se préoccuper des opinions, afin d'annoncer la vérité cynique, même auprès des rois. D'ailleurs, les cyniques se sentent l'obligation d'interpeller les autres, afin de corriger leurs vices, et de leur montrer ce qu'est la vie droite, selon la nature:

Méprisant donc tous les biens humains, il se consacrait sans réserve à la liberté et à la franchise, persévérant à mener une vie droite, saine et sans reproche, et devant ceux qui le voyaient ou l'entendaient, à faire figure de modèle de jugement et d'honnêteté philosophique.<sup>66</sup>

[Il convient] que le sage s'établisse de préférence là où les imbéciles sont en plus grand nombre, afin de démasquer et de corriger leur stupidité. « [...] Mais quand je promets de libérer les gens qui m'écoutent de la folie, de la perversité et de l'intempérance, personne ne me prête plus attention. »<sup>67</sup>

#### 2.4. *La liberté chez les épicuriens*

Mon étude de l'usage du terme liberté sera cette fois particulière, pour la raison suivante: les seuls écrits qui subsistent d'Epicure sont trois *lettres* et quarante *maximes* rapportées par Diogène Laërce, ainsi que quatre-vingt une *sentences*, trouvées dans un manuscrit du Vatican. Les autres sources sont indirectes, ou proviennent de quelques adeptes de l'épicurisme, tels que le poète Lucrèce (*De la nature*), ou Diogène d'Oenanda: « ne sais-tu donc pas, qui que tu sois, que les atomes ont aussi un mouvement libre que Démocrite n'a pas découvert, mais qu'Epicure a mis en lumière, mouvement qui consiste en une déclinaison, comme il le montre à partir des phénomènes? »<sup>68</sup> Or, parmi les écrits

<sup>65</sup> La franchise, c'est la *παρρησια*, la liberté de parole, ou franc-parler, qui se dit *libertas loquendi* en latin, mais que nous ne pourrions traiter dans ce travail, en raison de la particularité du terme grec.

<sup>66</sup> Lucien, *Vie de Démonax*, 3.

<sup>67</sup> Dion Chrysostome, *Discours*, VIII, 5-8.

<sup>68</sup> Diogène d'Oenoanda, *Fragments*, 32.

d'Epicure, il n'existe que *deux occurrences* de la racine ελευθ-: « Le fruit le plus grand de la suffisance à soi-même: la liberté »<sup>69</sup> et

Une vie libre ne peut pas acquérir de grandes richesses, parce que la chose n'est pas facile sans se faire le serviteur des assemblées populaires ou des monarques, mais elle possède tout dans une abondance incessante; et s'il lui arrive de disposer de grandes richesses, facilement aussi elle les distribue, en vue de la bienveillance du voisin.<sup>70</sup>

Pourquoi donc, dans ces circonstances, avoir conservé cette école? Il est bien entendu qu'on ne peut en faire une étude aussi serrée que cela était possible avec les stoïciens et les cyniques; mais contrairement aux sceptiques, qui furent écartés, les épicuriens ont une réputation qui nous permet de transformer cette apparente lacune en un questionnement herméneutique et méthodologique.

La philosophie populaire de toutes les époques –et d'aujourd'hui encore– associe les épicuriens avec des jouisseurs et des libertins, s'adonnant à tous les plaisirs, satisfaisant leurs moindres envies. Or, cette doctrine ne parle que de vie sobre et de penchants contenus: « Il n'est pas possible de vivre avec plaisir sans vivre avec prudence, honnêteté et justice »<sup>71</sup>. Le fameux plaisir épicurien s'épanouit tout simplement dans l'absence de tracasseries et les joies de l'amitié: « Mais l'ataraxie est d'être délivré de toutes ces craintes, et d'avoir la mémoire constante des doctrines générales et principales »<sup>72</sup>; « Il faut se libérer de la prison des occupations quotidiennes et des affaires publiques »<sup>73</sup>; « De tous les biens que la sagesse procure pour la félicité de la vie tout entière, de beaucoup le plus grand est la possession de l'amitié »<sup>74</sup>. Lucrèce non plus, dans son grand poème, n'utilise presque jamais le terme *libertas*, et seulement une fois de façon prégnante: « d'où vient donc cette liberté accordée sur terre aux êtres vivants [...]? »<sup>75</sup> Pourtant, nombre de traducteurs modernes vont choisir ce terme, contre la tournure du texte<sup>76</sup>, afin d'en rendre le sens.

<sup>69</sup> Epicure, *Sentence* 77 : « Της αυταρκεια καρπος μεγαιστος ελευθερια ».

<sup>70</sup> Epicure, *Sentence* 67 : « ελευθερος βιος... ».

<sup>71</sup> Epicure, *Maxime* V.

<sup>72</sup> Epicure, *Lettre à Hérodote*, 82.

<sup>73</sup> Epicure, *Sentence* 58.

<sup>74</sup> Epicure, *Maxime* XXVII.

<sup>75</sup> Lucrèce, *De la nature*, II, v. 256.

<sup>76</sup> Plusieurs traducteurs ont en effet tendance à remplacer des expressions utilisant la racine λυω, ou des tournures négatives (par exemple : sans contrainte), par « libre », « librement », ou « liberté ». J. Brun, en particulier, fait plusieurs fois ce choix de traduction dans son oeuvre *Epicure et les épicuriens*, (Les grands textes), Paris, PUF, 1961.

Ceci illustre de façon saisissante le fait que la thématique de la liberté n'a pas comme unique vecteur les mots dérivés d'*eleutheria*. La réalité que recouvre le discours épicurien, ce qui se cache derrière cet idéal de vie, c'est bel et bien la liberté: par rapport aux tracasseries de la vie en société (richesses, honneurs, vie publique, etc.), à la douleur et aux maladies, mais aussi et surtout par rapport aux craintes superstitieuses de la mort, des dieux et des phénomènes astraux. En ce qui concerne le mal que peut subir physiquement le corps, les épicuriens ont une attitude bien différente des philosophes précédemment étudiés. La libération qu'ils recherchent ne consiste pas en une attitude hautaine et impassible face aux douleurs et à la maladie, mais consiste plutôt à *éviter* la souffrance: « Comment ne pas entendre le cri de la nature, qui ne réclame rien d'autre qu'un corps exempt de douleur, un esprit heureux, *libre* d'inquiétude et de crainte ? »<sup>77</sup>; « Le cri de la chair: ne pas avoir faim, ne pas avoir soif, ne pas avoir froid. Celui qui a ces choses, et l'espoir de les avoir, peut rivaliser [avec Zeus] en bonheur »<sup>78</sup> Et s'ils subissent la douleur, ils se consolent en se remémorant des plaisirs vécus, ou en attendant qu'elle passe:

La douleur ne dure pas d'une façon ininterrompue dans la chair, mais celle qui est extrême n'est là que le temps le plus court, et celle qui surpasse à peine le plaisir corporel ne dure pas de nombreux jours; quant aux maladies de longue durée, elles s'accompagnent pour la chair de plus de plaisir que de douleur.<sup>79</sup>

Certaines maximes épicuriennes ne peuvent manquer de nous en rappeler d'autres, venant sous la plume des stoïciens, ou des cyniques, car, tout comme ces derniers, les épicuriens recherchent une indépendance et une tranquillité d'esprit (*autarcie* et *ataraxie*); tout comme eux, des thèmes reviennent en force: douleur, richesse, vie publique, mort, ou destin. Ainsi, malgré la rareté des occurrences du terme *eleutheria* dans les écrits épicuriens, j'ai acquis la conviction –étayée malgré tout par ces quelques occurrences– que l'épicurisme était une philosophie qui accordait une grande importance à la notion de liberté. Le portrait que nous pouvons nous faire de la liberté épicurienne est une vie exempte de tracasseries, à l'écart de la cité, égayée par le contact d'amis, et conduite par la raison, ce qui signifie non seulement une délivrance des craintes superstitieuses, mais également un comportement prudent et plein de modération. Celui qui réalise cela peut véritablement se considérer autosuffisant, c'est-à-dire libre et heureux.

<sup>77</sup> Lucrèce, *De la Nature*, II, 16-19. Là non plus, le texte original ne comporte pas l'adjectif « libre ».

<sup>78</sup> Epicure, *Sentence* 33.

<sup>79</sup> Epicure, *Maxime* IV.

Il n'était théoriquement pas nécessaire de conserver l'école épicurienne dans cette étude, puisque les usages d'*eleutheria* y sont si rares, mais cela me permet de prouver clairement à quel point il était important de favoriser une analyse terminologique, et non thématique. Si la doctrine épicurienne apparaît être en effet une recherche de liberté, sans pour autant utiliser le terme *eleutheria*, cela signifie que la thématique de la liberté était déjà fort étendue pendant l'Antiquité, dépassant les strictes limites de son sème historique. Qui plus est, *eleutheria* est lui-même compris et employé différemment par chacune des écoles abordées. Le choix d'une analyse terminologique, tant dans les épîtres pauliniennes que dans la philosophie, composant l'aspect original de ce travail, il ne sera pas surprenant de constater certaines différences entre mes conclusions et celles des études précédentes.

### 2.5. Conclusion

Les philosophies hellénistiques, reprenant une tâche que la religion traditionnelle était devenue incapable d'accomplir, tentèrent de répondre aux questions fondamentales des humains, en particulier dans le domaine moral. Les trois écoles étudiées, pourtant nettement distinctes les unes des autres, partent en effet d'une même intention, et tentent de résoudre les mêmes problèmes, en y apportant des réponses différentes:

- les malheurs et les troubles humains; quels moyens employer pour atteindre le bonheur?
- la nature et la volonté divines; quelle place et quel rôle pour l'humain dans le monde?

Elles conçoivent différemment le champ d'action de l'humain, selon leurs propres visions du monde et de la divinité, ce qui les amènent à formuler de façon originale le concept de liberté, et à proposer un choix de vie particulier, harmonisé avec ce qui précède. Profitons de cette synthèse pour rappeler brièvement les options de chaque école, en essayant de cerner précisément leur vision de la liberté:

- Les stoïciens pensent que l'action humaine s'inscrit dans un enchaînement de causes dont elle ne peut se retirer. La liberté qu'ils peuvent offrir aux humains, face à leurs questionnements, doit donc s'inscrire dans ce strict cadre déterministe. Si tout événement est conséquence d'une cause providentielle, toute tentative de libération doit d'abord se comprendre comme un mouvement de libération par rapport à la Providence. Voilà pourquoi le coeur de la morale stoïcienne se situe dans l'*indifférence à la fortune*. Ainsi, un être parfaitement libre, aux yeux des stoïciens, est un être qui *ne souffre, n'est contraint, ni n'est tenté, en aucune circonstance*. Deux conséquences à cela: tout ce qui



est « sensuel », ou passionnel doit être banni, et tout ce qui est physique, matériel, ou relationnel ne peut avoir aucune valeur. Ce que l'on constate, c'est que la liberté est avant tout pour les stoïciens une *réalité intérieure*, un état d'esprit qui l'*immunise* contre tous ses « ennemis ».

- Les cyniques, partant du principe qu'ils ne dépendent aucunement de la divinité, établissent leur vision de la liberté à partir des sphères humaines. L'asservissement de l'homme n'est pour eux que la conséquence de ses propres erreurs; ainsi, ce dernier est parfaitement libre de se corriger, s'il s'efforce de percevoir la véritable valeur des choses. Une fois ce pas franchi, l'homme peut actualiser en lui-même cette liberté, qui ne connaît plus alors de limite: *ni dieu, ni homme, ni bien, ni valeur ne peut tromper son jugement et l'asservir*. En ce sens, la liberté cynique se présente comme une *libération de tous les préjugés et de toutes les valeurs communément acceptées comme des biens* par la société grecque. L'on peut voir le cynique comme un stoïcien radical, car ce que le stoïcien considère comme indifférent, le cynique le rejette, afin d'être plus proche de la *nature*. De plus, le détachement qu'il réalise physiquement fait de lui un vivant témoignage de sa liberté: par son action, son vêtement, sa mobilité, son dénuement et son franc-parler.
- Si nous voyions les stoïciens comme des mondains, et les cyniques comme des marginaux, il faudrait certainement taxer les épicuriens de sectarisme. Ils n'admettent non seulement aucune intervention divine dans la vie humaine, mais ils se protègent encore des troubles de la société, en se retirant dans des communautés. Faisant preuve de plus de modération que les deux autres écoles, les épicuriens *se donnent les moyens* de réaliser leur idéal: le monde les asservit? Ils s'en écartent. Les richesses aussi? Ils s'en détournent. Les causes de douleur sont nombreuses? Ils les évitent. Tout ceci afin de *jouir d'une tranquillité d'esprit, de pouvoir se satisfaire de plaisirs simples, et de s'adonner librement à l'amitié*. L'épicurisme, plus que toute autre philosophie, réalise sa liberté dans une *absence de contrainte*: non comme une opposition, ou une résistance à la logique et à l'ordre établis, mais comme une retraite vers un lieu où l'épanouissement leur est possible. Alors que les stoïciens s'imaginaient être *inébranlables*, et que les cyniques s'entraînaient à l'*impassibilité*, les épicuriens ne désiraient que l'*indépendance*.

J'ai privilégié ces trois écoles philosophiques en tenant compte, premièrement, de leur présence et de leur influence au début du premier siècle, deuxièmement, de l'usage qu'elles faisaient du terme « liberté », et finalement, de l'apport original qu'elles faisaient dudit concept. Ce « panel » nous montre non seulement que les manières de rendre compte de la liberté peuvent être très variées, mais également que parmi ces différences, de nombreux recoupements s'installent. Ainsi, des écoles qui font des choix de vie fort distincts partagent pourtant un certain nombre de valeurs et de thèmes. Je pense en particulier à l'importance des richesses et des honneurs, à l'indifférence face à la mort, ou à une vision de l'humain qui dépasse les catégories esclave/homme libre.

### **5- Usage paulinien et philosophie hellénistique**

A la lumière des résultats obtenus dans la philosophie, un bref retour s'impose sur les conclusions atteintes au chapitre troisième. La question qui nous vient en tête lorsque l'on tente de clore cette analyse comparative est: les philosophes ont-ils eux aussi la vision d'une liberté élevée au rang de condition, ou de principe ? On a bien sûr l'habitude de parler de la liberté comme d'un concept, mais qu'en est-il dans les faits ? Lorsque l'on se tourne vers les stoïciens, un rapide coup d'oeil suffit pour voir que leurs écrits font souvent appel au nom *eleutheria*, tandis que les adjectifs qualifient le plus souvent la vertu elle-même. De plus, leur vocabulaire de la liberté décrit moins les étapes d'une progression personnelle vers la vertu, qu'un *idéal convoité, mais jamais atteint*. Ceci indique qu'à l'instar de Paul, le vocabulaire stoïcien d'*eleutheria* veut rendre compte d'une *réalité supérieure, un état qui dépasse le cadre normal de l'existence humaine*<sup>80</sup>.

Les cyniques, quant à eux, utilisent plus régulièrement le verbe « libérer », ce qui indique qu'ils ne se contentent pas d'appliquer ce vocabulaire à un idéal promis, mais également au *processus émancipatoire* dans lequel s'engage le philosophe. Ainsi, pour eux, *le détachement personnel constitue déjà une libération et une liberté*, tandis que pour les stoïciens, la liberté reste toujours *distincte de l'affranchissement par rapport à l'influence*

<sup>80</sup> C'est ce qu'a bien vu Berthouzoz, « Liberté grecque et théologie de la liberté selon St Paul », p. 64: « [...] la liberté devient un idéal surhumain, quasiment inaccessible ». Je tiens à attirer l'attention sur cette étude qui se distingue par son étendue et la qualité de ses sources, deux écueils que n'ont su éviter les autres recherches sur la liberté dans la philosophie grecque. Son seul défaut réside dans le peu de place et la faiblesse du traitement accordés à la liberté paulinienne.

*des choses de ce monde*: il s'agit au contraire de *l'état atteint une fois que ces choses n'ont plus aucune importance, ni aucune influence sur l'homme et ses actions*. De leur côté, les épicuriens utilisent très peu le vocabulaire d'*eleutheria*, ce qui signifie que la « liberté » qu'ils revendiquent ne nécessite pas l'emploi de cette terminologie particulière. Il est d'ailleurs remarquable que ceux-ci ne vantent pas à tue-tête les mérites d'un tel état, mais proposent simplement à leurs adeptes de trouver une *tranquillité*, de corps et d'esprit. Je me risquerais même à dire que la vision épicurienne se rapproche beaucoup de l'image de la liberté que nous nous faisons couramment aujourd'hui<sup>81</sup>. Il est entendu que je me base sur ce qui me semble être les véritables définitions de la liberté dans ces trois écoles.

Si l'on fait par contre confiance à des « raccourcis » colportés par telle ou telle philosophie populaire, le constat n'est pas le même. Nombre d'auteurs résument ainsi l'enseignement stoïcien sur la liberté par une formule séduisante, telle que: « ne manquer de rien, n'obéir à personne, user de sa liberté, dont le caractère propre est de vivre comme l'on veut »<sup>82</sup>, ou bien: « la liberté est le pouvoir d'agir à sa guise »<sup>83</sup>; et encore: « Est libre celui qui vit comme il veut, qu'on ne peut ni contraindre ni empêcher ni forcer, dont les volontés sont sans obstacles »<sup>84</sup>. Ils trahissent ce faisant la pensée stoïcienne, bien plus complexe, visiblement sans remarquer qu'il ne s'agit là que de formules synthétisantes et « alléchantes » pour d'éventuels auditeurs; rien de plus. Ce genre de raccourcis serait toutefois acceptable s'ils précisaient que Paul était héritier d'une forme populaire de philosophie, précision souvent omise. Or, comme il est difficile de déterminer l'étendue de la formation paulinienne en ce domaine, ainsi que le contenu exact de la philosophie populaire, chacun est renvoyé à ses propres conjectures, et, finalement, à l'étude des philosophes traditionnels.

Je ne poursuivrai pas plus loin cette exposition, car il est maintenant clair que l'objet de ma critique porte sur le manque de justification, pour ne pas dire de rigueur, entourant la méthodologie de plusieurs études en analyse comparative. Non seulement mon étude du terme *eleutheria* chez Paul tend à prouver que celui-ci fut mal compris, mais je prétends de plus que ce même terme est généralement mal étudié dans son cadre philosophique.

<sup>81</sup> Je pense ici à l'indépendance et à l'absence de contrainte, composantes importantes de la liberté moderne.

<sup>82</sup> Cicéron, *Devoirs*, 69s.

<sup>83</sup> Diogène Laërce, *Vie...*, VII, 121.

<sup>84</sup> Cette dernière formule est la plus populaire de toutes, provenant sans surprise d'Épictète, *Entr.*, IV, 1, 1.

L'erreur couramment commise est en effet de prendre ce terme pour acquis au niveau sémantique. Or, il est maintenant évident que le mot *eleutheria* et ses composés ne renvoient pas à la même réalité chez les stoïciens, les cyniques et les épicuriens, liste que nous pourrions allonger d'autant d'écoles philosophiques. Ceci expose de façon flagrante l'importance qu'il y a de *définir avec précision* les termes que l'on emploie, qui plus est que l'on étudie. L'« élasticité » actuelle du mot « liberté » ne doit d'ailleurs pas nous faire naïvement espérer que ce dernier était plus limpide pendant l'Antiquité. Ainsi, *l'étude du thème de la liberté chez Paul ne mènera jamais qu'à une compréhension approximative de la liberté telle que convoyée par le mot eleutheria.*

Une autre question se pose maintenant: est-il vraiment pertinent de comparer la liberté telle que formulée par Paul, avec la liberté telle que présentée par les philosophes, si ces deux termes ne renvoient pas à la même réalité, ou du moins à la même « vue de l'esprit » ? Car comparer deux tables entre elles, cela est possible, et peut-être même utile, mais *pourquoi* comparer une table avec une chaise ? La trivialité de ces exemples aura au moins l'avantage de présenter clairement le dilemme. Je répondrai de la façon suivante: comparons ce qui est comparable ! Il m'apparaît donc que la seule forme de liberté qu'il soit vraiment logique de comparer avec la vision paulinienne est celle des stoïciens. Il s'agit en effet de la seule *eleutheria* qui ait autant d'ambition et d'abstraction que celle de Paul<sup>85</sup>. Voyons donc ce qui les rapproche, ou les distingue, en considérant les aspects suivant:

- a) *Nature de la liberté*: Paul et les stoïciens comprennent *eleutheria* comme un *état supérieur, dépassant les conditions normales d'existence humaine*. Il s'agit en effet chez Paul d'une condition sotériologique indissociable de l'action de Dieu en Christ, dont la pleine nature se révélera eschatologiquement. Bien que les stoïciens concevaient la liberté comme le but ultime de l'apprentissage philosophique, il fut reconnu qu'aucun « sage » n'avait jamais existé; la liberté se comprit donc comme un idéal inaccessible.

<sup>85</sup> Aboutir à une telle conclusion ne remet pas en cause la validité de la présente recherche. On peut en effet se demander quelle est l'utilité d'un tel développement, prétendant présenter une approche originale, si les conclusions atteintes équivalent à celles qui sont déjà adoptées par les autres chercheurs. Une nuance est pourtant capitale, et j'en ai récemment parlé: sur quelle base de justification peut-on faire tel ou tel rapprochement pour l'analyse comparative ? Mon étude a le mérite, par rapport à de nombreuses autres, de justifier clairement *pourquoi il est valide de comparer Paul aux stoïciens*. J'ajoute que ma comparaison se fonde sur une base différente: il ne s'agit pas simplement d'un usage « se rapprochant », ni d'une vision approximative de « la liberté », mais véritablement du type de réalité que recouvre le terme *eleutheria* lui-même.

- b) *La liberté se comprend chez Paul en opposition à la loi et au péché*<sup>86</sup>, et non en opposition aux *passions* (craintes et désirs), comme c'est le cas pour les stoïciens<sup>87</sup>. Notons d'ailleurs que Paul ne présente pas toutes les passions comme mauvaises<sup>88</sup>: il s'inquiète moins des passions, que des vices qui en découlent et qui compromettent l'équilibre communautaire (par exemple: Ga 5,19-21).
- c) *Acquisition de la liberté*: elle ne s'atteint, pour les stoïciens, qu'au terme d'un long *entraînement philosophique*, qui consiste à conformer sa raison avec la nature. Chez Paul, son acquisition ne dépend ni de la volonté, ni de l'entraînement humains<sup>89</sup>, mais plutôt de la foi en Christ Jésus (résultant de l'accueil de l'Évangile) et de la conséquente réception de l'Esprit (Rm 8,2; 2Co 3,17)<sup>90</sup>. Les stoïciens finirent par accepter l'idée d'un progrès chez l'étudiant désireux de se libérer<sup>91</sup>, mais globalement, la liberté véritable restait inaccessible. A l'opposé, si l'*eleutheria* chrétienne n'est pas pleinement réalisée, la présence de l'Esprit assure la possibilité de vivre de cette liberté. Paul insiste donc de son côté sur « le renouvellement effectif de la liberté humaine »<sup>92</sup>. On notera d'ailleurs le mouvement inverse entre les deux types de liberté: d'un côté, l'idéal stoïcien répond à une réflexion éthique, le désir de vivre « selon la(sa) nature »; de l'autre, Paul conçoit une liberté accordée au chrétien, fondement même de son comportement éthique. L'origine de la première est humaine, celle de la deuxième est divine<sup>93</sup>. Le don altruiste de cette *eleutheria* au chrétien doit ainsi favoriser une réponse tout aussi altruiste de sa part au niveau *pratique*.

<sup>86</sup> Tous les auteurs s'accordent sur ce point. Par exemple Vouga, « Jean et Paul: controverse sur la liberté », p.56 et 57; Murphy O'Connor, *L'existence chrétienne*, p. 90 et Buckel, *Free to Love*, p.192-193, dont l'emphase sur le péché met en évidence sa projection de *Romains* sur *Galates*.

<sup>87</sup> Ainsi, Hays, « Christology and Ethics in Galatians », p. 285. Contra Longenecker, *Paul: Apostle of Liberty*, p. 159: « the Stoics advocated freedom from fate ».

<sup>88</sup> Voir, Banks, « The Arrival of Radical Freedom », p. 22.

<sup>89</sup> Il est important pour comprendre cette précision de garder en mémoire que la liberté n'équivaut pas au comportement, ou au discernement éthique, qui peuvent par contre faire l'objet d'une éducation.

<sup>90</sup> Ainsi: Longenecker, *Paul: Apostle of Liberty*, p. 159; D.J. Lull, *The Spirit in Galatia. Paul's Interpretation of Pneuma as a Divine Power*, (SBLDS 49), Chico, Scholars Press, 1980, p. 110. Le lien entre la foi et la réception de l'Esprit a bien été mis en évidence, notamment par S.K. Williams: « The Hearing of Faith: ΑΚΟΗ ΠΙΣΤΕΩΣ in Ga 3 », *NTS* 35 (1989), p. 89; « Justification and the Spirit in Galatians », *JSNT* 29 (1987), p. 91-100 et Lull, *The Spirit in Galatia*, p. 73.

<sup>91</sup> « Celui qui s'est avancé vers les régions supérieures et s'est élevé plus haut traîne une chaîne plus lâche, il n'est point encore libre, pourtant déjà il est tenu pour libre », Sénèque, *Vie H.*, XVI.

<sup>92</sup> Berthouzoz, « Liberté grecque et théologie de la liberté selon St Paul », p. 67, aussi Vouga, « Jean et Paul: controverse sur la liberté », p. 57.

<sup>93</sup> Je réitère à l'occasion de cette différence l'importance de ne pas partir des textes d'Épictète, qui conçoit justement une liberté d'origine divine !

- d) *Lieu d'expression de la liberté*: Paul et les stoïciens partagent la vision d'une liberté qui s'exprime *au niveau personnel*, et non simplement au sens social ou politique<sup>94</sup>. Mais alors que le stoïcien n'a aucunement besoin des autres pour mettre à profit son *eleutheria*, il en va autrement pour le chrétien. J. Murphy O'Connor a raison d'insister sur l'*aspect communautaire de la liberté*<sup>95</sup>, car il est impensable d'envisager un chrétien libre en lui-même et pour lui-même: la manifestation de l'Esprit est avant tout communautaire. Si donc la liberté se reçoit individuellement, comme conséquence de la foi et de la présence de l'Esprit, elle ne peut se vivre adéquatement qu'en Eglise. Enfin, et c'est là une caractéristique de l'*eleutheria* présentée par Paul, cette dernière *s'étendra à toute la création* (Rm 8,21) et au corps lui-même<sup>96</sup>, au lieu de se restreindre à une liberté intellectuelle comme c'est le cas chez les stoïciens.
- e) *Conservation de la liberté*: le meilleur moyen pour conserver l'*eleutheria* chrétienne est de se conformer à la *règle de l'amour* (Ga 5,13s; aussi Rm 13,8-10; 1Co 13)<sup>97</sup>. Cela se traduit par le service des autres, en suivant les *conseils de l'Esprit* (Ga 5,16-25; Rm 7,6; 8,1-13; 2Co 3,17), ce que Paul nomme parfois « loi du christ » (Ga 6,2)<sup>98</sup>. Les stoïciens ont en commun avec Paul l'idée selon laquelle l'individu en état d'*eleutheria* observe une loi *intérieure*, et non extérieure<sup>99</sup>. Là s'arrête pourtant la ressemblance, puisque pour les stoïciens, il n'est nul besoin des autres pour conserver l'*eleutheria*. De plus, celui qui est véritablement libre ne peut plus, selon eux, commettre d'erreur: ses actions sont toujours parfaites et conformes à la nature. On ne peut donc pas parler de *moyen de conservation* de la liberté stoïcienne: cet état est tellement parfait, que celui qui l'atteint ne saurait retomber sous le coup des passions, ni l'influence d'autrui. Pour Paul, par contre, la communauté elle-même est *nécessaire à la conservation de la liberté*; c'est ce dont rend compte l'expression « en Christ » (notamment Rm 8,1-2; Ga 2,4; 3,26-29; aussi 1Co 7,21s; 12,12s)<sup>100</sup>. Le péché étant toujours actif dans le monde, le chrétien solitaire aurait tôt fait de retomber sous son influence.

<sup>94</sup> Ainsi: Longenecker, *Paul: Apostle of Liberty*, p. 158; Banks, « The Arrival of Radical Freedom », p. 21.

<sup>95</sup> Murphy O'Connor, *L'existence chrétienne*, p. 90-99.

<sup>96</sup> Voir Banks, « The Arrival of Radical Freedom », p. 22.

<sup>97</sup> Ainsi: Banks, « The Arrival of Radical Freedom », p. 24.

<sup>98</sup> Pour plus de détails concernant la relation entre l'Esprit et l'expression « loi du Christ », voir M. Winger, « The Law of Christ », *NTS* 46 (2000), p. 537-546.

<sup>99</sup> Ainsi: Banks, « The Arrival of Radical Freedom », p. 21.

<sup>100</sup> Ainsi, Longenecker, *Paul, Apostle of Liberty*, p. 159ss; Murphy O'Connor, *L'existence chrétienne*, p. 93ss.



f) *Rapport entre Dieu et le « libéré »* : Longenecker écrivait que Paul *et* les stoïciens « taught that liberty was gained by surrender within a context of obedience », mais je dois réfuter chacun des éléments de cette thèse. Il faut d'abord préciser que pour les stoïciens, la liberté n'est pas acquise par l'obéissance à Dieu, ou au Destin. Cette théorie peut être convoquée par la célèbre expression: « être libre, c'est obéir à Dieu »<sup>101</sup>, ou, plus probablement, par la vision du stoïcisme telle que présentée par Epictète, puisqu'il est, en l'occurrence, la seule source de cet auteur<sup>102</sup>. Mais c'est comprendre à l'envers la pensée stoïcienne, qui ne dit pas: « obéir à Dieu, c'est être libre ». La liberté du sage ne lui vient pas de son obéissance à la divinité, ou de sa docilité à suivre le Destin, mais de l'indifférence qu'il cultive à l'égard des choses qui ne dépendent pas de lui-même: Sénèque précisait auparavant, dans le même écrit, « La vie heureuse, c'est une âme libre, élevée, sans peur, constante, placée en dehors de la crainte et du désir [...] Il faut donc trouver une issue vers la liberté, et rien d'autre ne nous la donnera que l'indifférence à la fortune »<sup>103</sup>. Une fois que l'homme est libre, il peut alors sans peine suivre les caprices du Destin, et le fera volontairement, sachant qu'il est inutile de résister. Paul, par contre, n'insiste pas sur un tel déterminisme de la part de Dieu. Dieu « appelle », bien sûr, et « met à part » (Ga 1,15), mais il ne contraint pas les croyants, leur laissant une parfaite autonomie<sup>104</sup>. Ceci est maintenant évident, puisque le chrétien doit *volontairement* mettre ses membres au service de la justice, et vivre selon l'Esprit, non point la chair (Rm 6,19; 8,13; Ga 5,16). Ceci n'a rien de commun avec le stoïcien qui sait que, de toute façon, il sera emporté s'il résiste: « Quelle folie de se laisser traîner plutôt que de suivre! »<sup>105</sup>. Contrairement à ce qu'avance Longenecker, le chrétien, lui non plus, ne tire donc pas sa liberté de l'obéissance, mais bien de la foi et de l'Esprit.

On note donc quelques points communs entre la liberté telle que proposée par Paul et celle exposée par les philosophes stoïques, tandis que la vision des autres écoles s'écarte nettement de l'*eleutheria* paulinienne. Un rapprochement peut ainsi se faire en ce qui concerne la nature de la liberté (condition supérieure), l'aspect personnel (et non seulement

<sup>101</sup> Sénèque, *Vie H.*, XV.

<sup>102</sup> Voir, au sujet de la vision d'Epictète, la note 35, p. 87.

<sup>103</sup> Sénèque, *Vie H.*, IV-V, voir aussi *Vie H.*, III.

<sup>104</sup> L'autonomie chrétienne ne doit pas se comprendre au sens de *auto-nomos*, c'est-à-dire être sa propre loi.

<sup>105</sup> Sénèque, *Vie H.*, XV.



socio-politique) et l'intériorité des règles qui régissent le comportement. Tout ceci correspond aux *caractéristiques générales* de l'*eleutheria*. De grandes distinctions apparaissent par contre au niveau des *modalités* de l'*eleutheria*: rôle au niveau cosmique, origine et but, exercice au niveau éthique, milieu d'épanouissement, etc. Il est donc clair maintenant que Paul ne reprend pas telle quelle –c'est-à-dire dans son entièreté– une quelconque vision philosophique de la liberté, mais s'en inspire plutôt, afin de la retravailler avec beaucoup de créativité.

### Conclusion

La réalité recouverte par le terme *eleutheria* et ses composés reste donc peu précise, car Paul ne s'attarde jamais à en faire la description. Il appert néanmoins que la liberté présentée par l'apôtre désigne une *condition sotériologique* à laquelle *participe* le croyant « incorporé » à Christ. Elle constitue une *libération des forces* qui l'emprisonnaient lorsqu'il était seul, livré au « monde mauvais »: le péché, la loi, et par conséquent la mort (voir Rm 5,12), puis, par extension, les « éléments du monde », la corruption, etc. Cet « état d'*eleutheria* » est rendu possible et garanti par la *présence même de l'Esprit*, ou souffle de Dieu, qui « insuffle » au chrétien la force de résister au péché, ainsi que les *règles* qui guident sa vie en Christ, donc en communauté. La « liberté » devient au niveau *éthique* un *principe* régissant le comportement, et non pas une qualité, une capacité, un droit, ni même un aspect particulier de l'éthique.

On comprendra, après cette clarification, que beaucoup d'auteurs, qui ont cru parler de l'*eleutheria* chrétienne, ont en fait discoursé sur sa contrepartie éthique, en s'appuyant plus sur le contexte des mentions d'*eleutheria*, que sur les mentions elles-mêmes. Il s'agit donc là d'un décalage au niveau de la compréhension du terme et de la réalité recouverte, qui ne remet généralement pas en question la qualité, ni la validité de leur exposé pour la réflexion éthique. D'ailleurs, puisqu'*eleutheria* est le principe qui détermine en grande partie l'agir humain, il est normal de concevoir que la réflexion éthique reste sous le signe de la liberté, dans la limite où cette dernière ne remet pas en question le critère de l'amour. L'amour correspond en effet au type de comportement qui permet de *respecter l'état d'eleutheria*.

Disons un dernier mot au sujet des « sources » du mot et du concept d'*eleutheria* chez Paul: la nature même de la « liberté » décrite ne correspondant absolument pas à la vision juive, il m'apparaît évident que Paul tire directement sa vision d'une « condition » idéalisée de la conception hellénistique, ce qui lui permet d'ailleurs de mieux rejoindre ses auditeurs. Notons au passage que Paul ne tire jamais son usage d'*eleutheria* d'une citation de l'Ancien Testament, mais *introduit* au contraire l'idée dans certaines *relectures* des Ecritures. Il conserve par contre une *vision très juive des modalités de cette condition*, puisqu'elle se base sur un contexte communautaire, qu'elle s'obtient par la grâce divine en conséquence de la foi et s'exprime principalement à travers une vie *en relation*.

## CONCLUSION

### **Evaluation de l'approche et des acquis**

La liberté a toujours été un concept « ballotté » au gré d'intérêts divers, et l'est peut-être encore plus aujourd'hui, notamment à cause des phénomènes récents que constituent la publicité, l'utilisation massive des médias et la renaissance d'un légalisme souverain (phénomène pour l'instant surtout nord-américain). Le savoir populaire a donc sa propre vision de ce que représente la liberté, terme dont il use et abuse. Que ces phrases apparaissent en conclusion d'une étude portant sur l'usage d'*eleutheria* chez l'apôtre Paul et dans la philosophie hellénistique ne doit pas surprendre le chercheur habitué à trouver pareille problématique en introduction d'études similaires. La raison en est que je désire mettre en garde la recherche actuelle contre la tendance qui consiste à vouloir débloquer une telle problématique, au moyen de définitions et d'exemples bibliques ou antiques, sans se rendre compte que le même genre de « confusion » pouvait exister jadis.

Il est en effet fort dangereux d'aborder un texte ancien à partir de notre enracinement contemporain, sans se munir au préalable de définitions précises pour les termes qui y sont rencontrés. Ironiquement, ceux qui ont commis une telle erreur désiraient justement donner une *définition avisée* de la liberté chrétienne ! La difficulté réside dans le fait de percevoir que Paul, ou les philosophes eux-mêmes, pouvaient *concevoir* de façon nettement différente la *réalité* qui se cache derrière le terme lui-même et son usage. Deux autres erreurs se rencontrent encore fréquemment. La première consiste à rechercher certaines catégories, ou conceptions de la liberté dans le texte paulinien et chez les philosophes; une telle démarche aboutit inmanquablement à repérer lesdites catégories, puis à les utiliser pour lire et interpréter le texte. La deuxième est une variante de la première: elle correspond au fait de définir la liberté à la source philosophique, puis à importer cette définition au sein du texte paulinien, afin de la confirmer, ou de l'infirmer, ce qui « biaise » l'approche de la liberté paulinienne. Enfin, il faut toujours savoir faire la distinction entre l'usage et la théorie d'un auteur: l'« usage » correspond au texte dont nous sommes lecteurs, tandis que la « théorie » ne nous sera jamais que partiellement et imparfaitement accessible, au travers et au-delà de cet « usage ». Je suis moi-même conscient de l'imprécision que représentent les définitions produites, par rapport à la conception qu'en avaient les auteurs étudiés.

La démarche que j'ai adoptée m'a permis de définir le terme *eleutheria* de façon indépendante chez Paul et chez les philosophes, notamment stoïciens. Mon usage de la critique de la rédaction a en particulier évité de se laisser influencer par les travaux antérieurs, et l'approche littéraire proposée a permis de mettre en évidence des similitudes et des différences jusque-là ignorées. J'ajouterai qu'il est très rare de trouver dans une même étude les trois facettes de l'antithèse esclavage/liberté qui sont présentées plus haut. De même, mon analyse comparative a tenté d'éviter les écueils des précédents exposés sur la liberté dans la philosophie hellénistique, en sélectionnant un éventail plus « consistant » de sources, et en se concentrant sur une terminologie précise. Les résultats obtenus offrent une base de comparaison originale et fort intéressante pour la compréhension de la *nature* de l'*eleutheria* paulinienne.

Une fois que ces conceptions de la liberté furent assez claires, il nous a été facile de les comparer et de préciser leurs similitudes et leurs différences. Mon travail, ayant permis d'étudier chaque source isolément, fournit ainsi moins de prise à d'éventuelles précompréhensions. Les conclusions qu'il fait apparaître me semblent donc d'une assez grande fiabilité. La justesse de la définition mise en avant trouve un appui dans la façon dont J.-M. Cambier articulait de façon personnelle la liberté chrétienne:

La liberté traduit ainsi l'état ou la situation religieuse nouvelle du chrétien qui, elle aussi, est appelée « liberté ». [...] celle-ci est une qualité de vérité et de foi qui s'exprime dans l'amour de Dieu et du prochain. La liberté, au sens de l'agir chrétien, elle, est le style de vie dans lequel s'exprime l'amour chrétien<sup>1</sup>.

La seule chose que je reprocherais à la formulation de Cambier est l'utilisation du même mot « liberté » pour désigner la condition du chrétien et le domaine de son agir. Je cherche justement à bien faire sentir la différence radicale qu'il existe entre l'*eleutheria* chrétienne et ses modalités au niveau éthique. Car le chrétien reste un citoyen à part entière. Il peut donc se prévaloir de tous les types de « liberté » que lui fournit la société civile. Il peut de même donner son aval à tout autre « liberté » que lui propose son enracinement culturel. Il veillera cependant, s'il prise tout du moins son *eleutheria*, à ce que ses prérogatives ne menacent pas le critère de l'amour et ne compromettent pas son appartenance à l'*eleutheria*. Son comportement éthique « chrétien » peut –et doit– de même témoigner d'une certaine liberté, tant au niveau de son agir, que de sa pensée, de son

<sup>1</sup> Cambier, *La liberté chrétienne, une morale d'adulte*, p. 56-57.

expression, de ses décisions, ou de son expression de foi. Il est donc capital de bien distinguer le principe générique des domaines particuliers, qui en sont les reflets les plus prégnants.

Il découle également de notre définition que l'*eleutheria* ne peut être remise en cause par quelque domaine qui lui est subordonné. Il n'est pas juste en effet d'opposer « liberté chrétienne » et service, amour, ou obéissance. Les couples que l'on peut ainsi former sont plutôt service/indépendance, obéissance/autonomie, tolérance/autorité, droit de parole/retenue, etc. La liberté, quant à elle, est *le principe qui préside toute délibération éthique*, assistée du critère de l'amour, avec le conseil de l'Esprit. Son caractère « absolu » est d'ailleurs assuré par son lien intime avec l'événement salvifique de Dieu en Christ. On ne devrait donc jamais tenter de ramener l'*eleutheria* au rang d'un simple aspect moral: parce que ce principe n'est ni ponctuel, ni trivial, ni réductible au domaine pratique, il conserve toute sa force et sa virulence. S'il en était autrement, que signifierait une liberté que l'on peut remettre en question, ou relativiser lorsque le besoin ou l'envie s'en font sentir? Je crois au contraire que l'événement du salut et le Souffle divin sont bien plus radicaux que cela et que la nature même de la vocation chrétienne nous interdit formellement de succomber à une telle tentation.

### **Perspectives pour la recherche**

Les conclusions auxquelles je suis arrivé nous lancent un avertissement et nous ouvrent trois avenues pour les recherches qui pourraient s'en inspirer. L'avertissement, tout d'abord, est qu'il est fort risqué de rapprocher hâtivement des péripécies sur la seule base de justification qu'elles contiennent une même expression. Mon étude a donné l'exemple de Ga 3,28 et de 1Co 12,13, pourtant si proches, mais qui présentent des différences capitales et qui doivent surtout se lire à la lumière de leur contexte respectif.

Dans le même ordre d'idée, la nouvelle vision qui est ici offerte de la liberté chrétienne devrait donner l'occasion à la recherche de se tourner vers trois objectifs. Le premier est de ré-étudier certaines péripécies dont l'interprétation pourrait être remise en question par cette conception de la liberté. Il s'agirait moins d'ailleurs de péripécies dans lesquelles apparaît *eleutheria* ou un de ses composés, mais plutôt de passages (probablement éthiques) interprétés à la lumière de l'ancienne vision de la liberté en tant qu'élément de

l'éthique chrétienne. Le deuxième objectif est identique au premier, mais pourrait s'effectuer à l'échelle de telle ou telle épître. Des précisions restent notamment à apporter sur la contextualité de l'usage d'*eleutheria*. Le troisième concernerait rien de moins que la « théologie » paulinienne, qu'il s'agisse de sa théologie, de sa sotériologie, ou de son éthique. Les voies sont multiples: éclairer les rapports entre *eleutheria* et d'autres éléments sotériologiques, ou certains termes particuliers, comme *exousia*, *syneidesis*, *exagorazō*. Enfin, au niveau éthique, de nouvelles réflexions peuvent naître, s'appuyant par exemple sur l'état des travaux de Cambier, puisque la nature même de l'*eleutheria* chrétienne remet en question toutes les discussions qui ont vu une opposition entre la liberté et le reste du domaine éthique, comme l'obéissance, le service, l'amour, etc. Il est en particulier primordial de distinguer la *liberté* de « l'autonomie », le droit, l'indépendance, ou tout autre expressions des « libertés » humaines<sup>2</sup>.

#### **Quatre questions herméneutiques**

Je souhaite maintenant conclure mon étude en considérant quatre questions, qui sont en rapport direct avec le sujet couvert et qui n'ont pu recevoir un traitement adéquat dans le développement, ou que notre nouvelle définition de la liberté va permettre de résoudre. Cela me donnera l'occasion de préciser plus avant l'importance de l'*eleutheria* chrétienne au niveau théologique, ainsi que d'offrir certaines réponses aux questions dont j'étais porteur au début de cette étude.

##### ***1. Paul est-il contre l'émancipation sociale ?***

La question surgit fréquemment à la lecture du passage 1Co 7,21-23, en particulier parce que certains traducteurs ont compris que Paul y interdisait aux esclaves chrétiens de rechercher, et même d'accepter toute forme d'émancipation. J'ai déjà avancé, dans le cadre de mon analyse exégétique, l'improbabilité d'une telle supposition, mais il est bon d'y revenir un instant, de par l'importance de la question pour l'image de Paul (trop souvent considéré comme conservateur et misogynne), l'image du christianisme primitif et le comportement éthique de l'Eglise face aux défis que lui impose la société séculière.

---

<sup>2</sup> Il est étonnant, mais peut-être aussi révélateur que la vision de Cambier n'ai pas eu d'écho notable dans les écrits d'autres chercheurs: il est pratique de considérer la liberté chrétienne comme un acquis, que l'on remet régulièrement au goût du jour, pour alimenter une vision morale préconçue (quelle qu'elle soit).

J'ajouterai à mes réflexions précédentes qu'il serait étonnant que Paul puisse permettre à une femme de se remarier, ou laisser une certaine latitude à des fiancés, et interdire par contre l'émancipation des esclaves. Il y aurait alors matière pour questionner sa capacité à évaluer l'importance des situations, notamment les situations de crise humaine et d'injustice vécue. D'autre part, il est important de considérer que *dans l'éventualité* où il serait effectivement défavorable à l'émancipation, cela ne constituerait nullement une règle absolue pour une réponse chrétienne à l'esclavage, ou à toute autre forme d'injustice sociale. Cet avis émanerait au contraire d'une opinion personnelle, qui n'a aucune commune mesure avec « un commandement du Seigneur ». Nous aurions donc tout le loisir, en reconsidérant la question à la lumière de la règle de l'amour et du principe d'*eleutheria*, de choisir une réponse différente.

Mais pour en finir avec cette question, il faut d'abord nous interroger sur ce qu'est un changement social. Et d'ailleurs, comment cela se réclame-t-il, ou se concrétise-t-il ? Dans une société moderne, occidentale et démocratique comme la nôtre, il n'y a guère de problème pour qu'un groupe de personnes « prenne le pavé » et manifeste bruyamment afin de réclamer un changement social, économique, et même politique. Il en va autrement dans une société autocratique comme il en existe encore de nombreuses à ce jour, mais cela était pire au temps de Paul, où une révolte d'esclave(s) signifiait la mort. Dunn est du même avis, lorsqu'il expose l'attitude de Paul face aux autorités politiques: « it is an interesting fact that Paul does not use the language of freedom in relation to these authorities. For in reality it was impossible to conceive of being free from such authority »<sup>3</sup>. Or, il existe un moyen bien plus subtile et bien plus efficace de changer l'ordre social, c'est de le changer à l'échelle d'une Eglise qui s'étend dans le monde. Ainsi, jusqu'à un certain point, l'ordre social changeait véritablement pour ceux qui étaient « en Christ »<sup>4</sup>.

Paul milite donc activement pour le changement social (nous avons vu en particulier la signification de son usage de la liberté à un niveau social); bien plus, il réclame une nouvelle société ! Glasswell partage cette vue du problème: « there are implications for society at large if individual Christians behave in sufficient numbers in the ways implied by

<sup>3</sup> Dunn, *Christian Freedom*, p. 55.

<sup>4</sup> L'épître à Philémon représente justement une action concrète de Paul pour le changement de statut d'un frère chrétien, Onésime. Voir par exemple R.F. Hock, « A Support for His Old Age: Paul's Plea on Behalf of Onesimus », dans *The Social World of the First Christians (FS W.A. Meeks)*, p. 67-81.



Paul »<sup>5</sup>. La prudence qui est probablement la sienne face aux autorités (voir aussi Rm 13) est sérieusement justifiée par le contexte peu favorable à la critique sociale et politique. N'oublions pas que Paul connaissait des victimes d'une expulsion de Rome, Prisca et Aquilla; il était donc bien placé pour connaître les risques que représente pour la communauté chrétienne un comportement jugé comme « antisocial ». Ne nous y trompons donc pas, les changements de mentalité et d'agir communautaire réclamés par Paul à la suite de Christ étaient très subversifs et fort dangereux pour l'ordre social.

## ***2. Selon Paul, peut-on perdre sa liberté ?***

La nature même de la liberté nous invite à croire qu'il n'est pas possible de la faire disparaître. Il s'agit en effet d'une condition qui n'est pas limitée à l'individu, mais s'étend au contraire à l'ensemble des croyants « en Christ ». Son origine divine nous laisse également croire qu'elle est « immuable », éternelle; n'est-ce pas, d'ailleurs, *une vocation*, selon les termes de St Paul ? Comment perdre une vocation, un appel ? Peut-elle nous être retirée, ou peut-on choisir de ne pas y répondre ?

Il est vrai que Paul ne dit jamais qu'il est possible de se voir retirer sa liberté. L'appel divin serait ainsi fort « inconséquent », s'il était tantôt attribué, et tantôt retiré. Il pourrait bien sûr s'agir d'une « punition », d'un jugement passé sur des humains « désobéissants ». Or, de tout cela, il n'est jamais question dans la présentation que Paul nous fait de l'*eleutheria* chrétienne. Le seul risque qu'encourt le croyant est de s'exclure lui-même de cet « état d'*eleutheria* ». Le non respect de la règle d'amour (Ga 5,13), ou la rechute sous un « autre joug d'esclavage »(Ga 5,1) sont des « manquements » par lesquels le chrétien se livre à une forme d'esclavage, abandonnant ainsi la liberté qu'il a en Christ (Ga 2,4). Ces esclavages sont maintenant bien connus: il s'agit du péché, de la loi, et surtout de la chair, à travers laquelle ces autres « puissances » ont prise sur l'humain (Rm 7,5).

Il n'est donc pas possible de « perdre » notre liberté chrétienne, sauf si nous nous en départissons en nous livrant au légalisme et au péché, en ne suivant plus les conseils de l'Esprit, mais en leur préférant l'attrance de la « chair » (Rm 8,1-17; Ga 5,16-25). Si donc Paul présente l'événement de libération comme un événement « passif », accompli au bénéfice des humains par Dieu, et dont chacun peut bénéficier en accueillant l'Évangile du

<sup>5</sup> Glasswell, « Some Issues of Church and Society », p. 313.

Christ, il laisse toujours la responsabilité de leurs actes aux humains quant à la conservation de *l'eleutheria* (1Co 7,23; Ga 5,1.13ss) et la participation active à l'agir justificateur de Dieu (Rm 6, 15-23).

### 3. *Le chrétien est-il libre vis-à-vis de la loi et du péché ?*

Nous avons vu qu'en *Galates*, les chrétiens étaient indirectement qualifiés de « libres » vis-à-vis de la loi, mais il n'était pas question du péché. En *Romains*, de la même façon, le chrétien est « libre » de la loi (7,3), mais il n'est pas qualifié de « libre » vis-à-vis du péché, bien qu'il en ait été délivré. Qu'est-ce à dire ? Il n'est pas d'une certitude absolue que ces distinctions mettent en lumière la pensée de Paul: il pourrait tout simplement s'agir d'un décalage provoqué par le peu d'emplois que nous avons du vocabulaire d'*eleutheria*. Forts de cet avertissement, nous pouvons pourtant nous aventurer dans une réflexion instructive.

Sommes-nous véritablement libérés de la loi *et* du péché, libres de la loi *et* du péché ? Si nous accordons un peu de valeur aux paroles de Paul, nous croirons sans peine être libérés du péché (Rm 6,18.22), mais il est peut-être faux de prétendre que nous sommes libérés de la loi (ou du légalisme). Je m'explique: nous ne sommes pas plus libérés de la loi que l'étaient les Galates auxquels s'adressait Paul. Nous ne sommes pas, en effet, et sauf exception, des Fils d'Israël convertis au christianisme, mais bien des chrétiens occidentaux, pour la plupart descendants d'une longue « lignée » chrétienne, dont un ancêtre Gaulois, Amérindien, Anglo-saxon, ou autre, fut un jour converti à cette religion. Historiquement, nous nous rattacherions donc plus au cas des Galates, non pas libérés de la loi, mais bien *appelés à la liberté*. Nous sommes donc, tout comme ces célèbres précurseurs maintenant disparus, voués à être libres de la loi, avec tout ce que cela implique sur les plans éthique et religieux.

Il reste maintenant à régler la dernière partie de la question: sommes-nous libres du péché ? Mon intuition, s'inspirant de la littérature paulinienne, me porte à croire que nous ne serons jamais « libres du péché ». Ce ne serait donc peut-être pas une erreur ou un oubli de la part de Paul, que de ne pas avoir affirmé explicitement une telle chose. Il est d'ailleurs notable que les seules fois où il déclare le chrétien « libéré du péché », il ajoute « rendu esclave de la justice » (Rm 6,18.22) et l'exhorte à *se comporter* comme un esclave de la

justice et de Dieu, c'est-à-dire à « mettre ses membres » au service de Dieu. La liberté par rapport au péché doit se conserver par une lutte de tous les instants: si nous sommes théoriquement « morts » à la chair (Rm 7,4-6), cette dernière existe toujours, ainsi que le péché qui agit à travers elle. Notre seul « atout » est le remplacement de la loi par l'Esprit, qui s'oppose à la chair (Ga 5,17), et permet de lutter contre le péché<sup>6</sup>, de l'influence duquel nous ne sommes certes pas « exonérés ».

#### 4. *Quel est le rapport entre l'Esprit et la liberté ?*

L'événement de la Croix du Christ ouvre la porte du salut à tous, non plus seulement aux juifs. Il se traduit en particulier par une libération des influences cosmiques que sont le péché, et les « éléments du monde » (Ga 4,3), dont fait peut-être partie la loi. Tous les humains sont de ce fait *potentiellement libérés* de ces puissances, mais la libération individuelle et personnelle n'intervient qu'à partir du moment où le croyant accueille l'Évangile et accède à la foi en Christ. Or, cet événement, tel que décrit en *Galates*, a pour but la réception de l'Esprit (Ga 3,13-14). Mais d'un autre côté, la libération opérée grâce à Christ fut « pour la liberté » (Ga 5,1), ce que nous avons identifié comme une condition sotériologique. Quel est donc le lien entre l'Esprit et la liberté ?

Nous avons vu, notamment grâce à 2Co 3,17, qu'Esprit et liberté entretenaient un lien très étroit, puisque la liberté est garantie par la seule présence de l'Esprit. La conclusion généralement tirée est que la liberté est accordée au chrétien par l'Esprit: pas d'Esprit, pas de liberté ! La réception de l'Esprit est ainsi la condition *sine qua non* pour accéder à la liberté. Tant que la liberté fut conçue comme une composante de l'éthique, il était aisé de concevoir que son usage et sa conservation dépendaient directement de la présence de l'Esprit. Or, maintenant qu'*eleutheria* désigne une condition et n'est pas un élément de l'éthique, mais plutôt son principe, le rapport Esprit/liberté s'en trouve remis en question.

La liberté, de son côté, ne semble pas avoir de but, étant un but en elle-même. Cette sorte de « fin » que représente la liberté s'accorde par ailleurs très bien avec une autre conception paulinienne, celle de la nouvelle création (Ga 6,15). Si l'on accepte l'idée que l'humain fut créé libre dans le dessein divin et que l'événement Christ a pour but de rétablir

<sup>6</sup> Pour une compréhension de la loi comme « protection » contre le péché, voir D.J. Lull, « 'The Law Was Our Pedagogue': A Study in Galatians 3,19-25 », *JBL* 105 (1986), p. 481-498.

une relation authentique entre Dieu et l'humain, il est facile de conclure que l'*eleutheria* correspond à la condition originelle retrouvée. Le péché n'est cependant pas « éteint », et la connaissance du bien et du mal ne s'accompagne toujours pas de la capacité d'y résister. C'est pourquoi certains moyens doivent être mis en oeuvre pour sauvegarder la nouvelle condition. La loi ayant montré son inefficacité, il faut rien de moins qu'une loi intérieure, inscrite sur les coeurs, pour permettre au croyant de lutter efficacement contre la chair et le péché. Le « moyen » qui inscrit une telle loi n'est autre que l'Esprit (Rm 8,2; 2Co 3).

Si l'Esprit est donc indispensable pour le chrétien, c'est qu'il a pour *fonction* de *préserver une condition* bien plus vitale et fondamentale aux yeux de Dieu, l'*eleutheria*. On aurait ainsi bien tort de minimiser, ou de relativiser l'importance de la liberté chrétienne, car il y va de la Croix, de la Révélation et de la volonté de Dieu.

Or, tout cela, je crois qu'il n'est pas sage de le relativiser.

## **BIBLIOGRAPHIE**

### **REFERENCES**

- BACHMANN, H. et W.A. SLABY, dir., *Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, Berlin-New York, De Gruyter, 1980.
- BALTZ, H. et G. SCHNEIDER, dir., *Exegitcal Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1990.
- BAUER, W., F.W. GINGRICH et W. DANKER, *A Greek Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 2<sup>ème</sup> éd., Chicago, University Press, 1979.
- FREEDMAN, D.N., dir., *The Anchor Bible Dictionary*, Londres, Doubleday, 1992.
- GIGNAC, A., « Lettre aux Romains. Traduction littérale », traduction fournie pour le séminaire *Corpus paulinien et épîtres catholiques*, Université de Montréal, 1999
- HATCH, E. et H.A. REDPATH, dir., *A Concordance to the Septuagint*, Graz, Université Verlagsanstalt, 1954.
- NESTLE-ALAND *Novum Testamentum Graece*, 27<sup>ème</sup> éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1999.
- SCHLIER, H., « ἐλεύθερος », dans G. Kittel, dir., *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1964-1974.
- VAN GEMEREN, W.A., dir., *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, Grand rapids, Zondervan, 1997.
- WALLACE, D.B., *Greek Grammar Beyond the Basics. An Exegitcal Syntax of the New Testament*, Grand Rapids, Zondervan, 1996.

### **SOURCES ANTIQUES**

- CHILTON, C.W., dir., *Diogenes Oenoanda. Fragmenta*, Leipzig, 1967.
- CICERON, *Tusculanes*, 2 vol., 2<sup>e</sup> éd., traduit par G. Fohlen et J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1960.
- \_\_\_\_\_, *Les devoirs*, texte latin et traduction française par M. Testard, Paris, Les Belles Lettres, 1965.
- \_\_\_\_\_, *Traité du destin*, texte latin et traduction française par A. Yon, Paris, Les Belles Lettres, 1950.
- \_\_\_\_\_, *De finibus bonorum et malorum*, texte latin et traduction anglaise par H. Rackham, (Loeb Classical Library), Cambridge, Harvard University Press, 1951.

- CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, texte grec et traduction française par C. Mondésert, (SouChr 30, 38), Paris, Cerf, 1951-1981.
- DIOGENE LAERCE, *De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus*, 2 vol., texte grec et latin, G. Cobet, dir., Paris, Firmin Didot, 1850.  
 ———, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, 2 vol., traduction par R. Genaille, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
- DION CHRYSOSTOME, *Discourses*, texte grec et traduction anglaise par J. W. Cohoon et H.L. Crosby, (Loeb Classical Library), New York, Putnam's Sons, 1932-1956.
- EPICTETE, *Entretiens*, 4 vol., texte grec et traduction française par J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1962.
- EPICTETE, *Lettres et maximes*, texte grec et traduction française par M. Conche, (Epiméthée), Paris, PUF, 1987.
- JULIEN, *Oeuvres complètes*, texte grec et traduction française par J. Bidez, G. Rochefort et C. Lacombrade, Paris, Les belles Lettres, 1932.
- LUCIEN DE SAMOSATE, *Oeuvres*, texte grec et traduction française par J. Bompaire, Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- LUCRECE, *De la nature*, texte latin et traduction française par H. Clouard, Paris, Garnier, 1954.
- PLUTARQUE, *Oeuvres morales*, 12 vol., texte grec et traduction française, (CUF), Paris, Les belles Lettres, 1972.
- SENEQUE, *Traité philosophiques*, 4 vol., texte latin et traduction française par F. et P. Richard, (Classiques), Paris, Garnier, 1934-1955.
- FESTUGIERE, A.J., *Deux prédicateurs de l'Antiquité: Télès et Musonius*, traduction française (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, Vrin, 1978.
- FUENTES GONZALES, P.P., *Les diatribes de Télès*, texte grec, traduction espagnole et française, (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique), Paris, Vrin, 1998.

### ETUDES GENERALES : PHILOSOPHIE

- AMAND, D., *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque*, Amsterdam, A.M. Hakkert, 1973.
- 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.

- 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.
- BREHIER, E., *Histoire de la philosophie I*, Paris, PUF, 1985 (1938).
- BRUN, J., *Epicure et les épicuriens. Textes choisis*, (Les grands textes), Paris, PUF, 1961.
- DUERLINGER, J., « Ethics and the Divine Life in Plato's Philosophy », *JRE* 13 (1985), p.312-331.
- ENSLIN, M.S., « The contribution of the Stoa », *The ethics of Paul*, New York, Abingdon, 1957, p. 17-44.
- FERGUSON, E., « Hellenistic-Roman Philosophies », *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids, Eerdmans, 1987.
- JAEGER, W., *Le christianisme ancien et la paideia grecque*, Metz, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1980 (1961).
- LONG, A.A., « Epicureans and Stoics », dans A.H. Armstrong, dir., *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*, (World Spirituality 15), New York, Crossroads, 1986, p. 135-153.
- MALHERBE, A.J., « Determinism and Free Will in Paul: The Argument of 1Co 8-9 », dans T. Engberg-Pedersen, dir., *Paul in his Hellenistic Context*, Minneapolis, Fortress, 1995, p. 231-255.
- \_\_\_\_\_, « 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.
- NOCK, A.D., *Christianisme et hellénisme*, Paris, Cerf, 1973, p. 29-138.
- PAQUET, L., *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages*, (Philosophica), Ottawa, Presses de l'Université, 1988 (1975).
- POHLENZ, M., *La liberté grecque; nature et évolution d'un idéal de vie*, (BH), Paris, Payot, 1956.
- SCHUHL, P.-M., *Les stoïciens*, traduction par E. Bréhier, (La Pléiade), Paris, Gallimard, 1962.
- TOMLIN, G., « Christians and Epicureans in 1 Corinthians », *JSNT* 68 (1997), p. 51-72.



### ETUDES GENERALES : LIBERTE

- BANKS, R., « The Arrival of Radical Freedom », *Paul's Idea of Community*, éd. rév., Peabody, Hendrickson, 1994, p. 15-25.
- BARRETT, C.K., *Freedom and Obligation. A Study of the Epistle to the Galatians*, London, SPCK, 1985.
- BRUCE, F.F., *Paul: Apostle of the Heart Set Free*, Grand Rapids, Eerdmans, 1977.
- BUCKEL, J., *Free to Love. Paul's Defense of Christian Liberty in Galatians*, (LouvTh 15), Louvain, Eerdmans, 1993.
- CAIRD, G.B., « Paul and Women's Liberty », *BJRL* 54 (1972), p. 268-281.
- CAMBIER, J.-M., « La liberté chrétienne selon saint Paul », dans F.L. Cross, dir., *Studia Evangelica II*, (TU 87), Berlin, Akademie Verlag, 1964, p. 315-353.  
 \_\_\_\_\_, *La liberté chrétienne, une morale d'adulte. Visage d'un christianisme vivant*, Leuven, Peeters, 1980.
- CERFAUX, L., « Service du Christ et liberté. Pensées tirées de l'épître aux Galates », *BVC* 8 (1954), p. 7-15.
- DIETRICH, S. De, « Captives into Children. The Biblical Doctrine of Freedom », *Int* 4 (1950), p. 387-398.
- DUNN, J.D.G., *Christian Liberty. A New Testament Perspective*, Grand Rapids, Eerdmans, 1994.
- 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 (FS G.E. Ladd)*, Grand Rapids, Eerdmans, 1978, p. 100-116.
- GOOCH, P.W., « Sovereignty and freedom: some Pauline Compatibilisms », *SJTh* 40 (1991), p. 531-542.
- LONGENECKER, R.N., *Paul: Apostle of Liberty*, Grand Rapids, Baker Bookhouse, 1976.
- LYONNET, S., « La liberté du chrétien et la loi de l'Esprit selon St Paul », *Christus* 4 (1954), p. 6-27.
- 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.  
 \_\_\_\_\_, « 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.
- 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.

- QUENUM, A.G., « L'être nouveau du chrétien, fondement de sa liberté », *Euntes* 34 (1981), p. 393-408.
- RICHARDSON, P., *Paul's Ethic of Freedom*, Philadelphia, Westminster, 1979.
- SCROGGS, R., « Paul and the Eschatological Woman », *JAAR* 40 (1972), p. 283-303.
- SPICQ, C., « La liberté selon le Nouveau Testament », *ScEcc* 12 (1960), p. 229-240.
- VENEKLASSEN, J.T., « Freedom in Surrender. Biblical Aspects of Religious Liberty », *Int* 4 (1952), p. 399-408.
- VOUGA, F., « Jean et Paul: controverse sur la liberté », *LV* 192 (1989), p. 45-63.
- 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.

#### ETUDES GENERALES : AUTRES

- BARCLAY, J.M.G., *Obeying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians*, Edinburgh, Clark, 1988.
- BELLEVILLE, L.L., « Paul's Polemic and Theology of the Spirit in Second Corinthians », *CBQ* 58 (1996), p.281-304.
- BRUCE, F.F., « The Curse of the Law », dans M.D. Hooker et S.G. Wilson, dir., *Paul and Paulinism (FS C.K. Barrett)*, London, SPCK, 1982, p. 27-36.
- BYRNE, B., '*Sons of God*' - '*Seed of Abraham*', (AnBib 83), Rome, Biblical Institute Press, 1979.
- CARLSON, R.P., « The Role of Baptism in Paul's Thought », *Int* 47 (1993), p. 255-265.
- COUSAR, C.B., « Paul and the Death of Jesus », *Int* 52 (1998), p. 38-52.
- DONALDSON, T.L., « The 'Curse of the Law' and the Inclusion of the Gentiles: Galatians 3,13-14 », *NTS* 32 (1986), p. 94-112.
- DUNN, J.D.G., *1 Corinthians*, (NTG), Sheffield, Academic Press, 1995.
- \_\_\_\_\_, *The Theology of Paul's Letter to the Galatians*, (NTTh), Cambridge, University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_, « Paul's Understanding of the Death of Jesus », dans R. Banks, dir., *Reconciliation and Hope (FS L.L. Morris)*, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, p. 125-141.

- DUNN, J.D.G., *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), Londres, SCM, 1970, p. 103-131.
- FEUILLET, A., « Loi ancienne et morale chrétienne d'après l'épître aux Romains », *NRT* 8 (1970), p. 785-805.
- GAVENTA, B.R., « The Singularity of the Gospel. A Reading of Galatians », dans J.M. Bassler, D.M. Hay et E.E. Johnson, dir., *Pauline Theology I*, Minneapolis, Fortress, 1991, p. 147-159.
- GILLET, M., « Vivre sans loi ? », *LV* 192 (1989), p. 5-14.
- 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 (FS C.K. Barrett)*, London, SPCK, 1982, p. 310-319.
- GOOCH, P.W., « Authority and Justification in Theological Ethics: A Study in 1Corinthians 7 », *JRE* 11 (1983), p. 62-74.
- HAYS, R.B., « Christology and Ethics in Galatians: The Law of Christ », *CBQ* 49 (1987), p. 268-290.
- HOCK, R.F., « A Support for His Old Age: Paul's Plea on Behalf of Onesimus », dans *The Social World of the First Christians (FS W.A. Meeks)*, p. 67-81.
- KÄSEMANN, E., « The Spirit and the Letter », dans *Perspectives on Paul*, Philadelphia, Fortress, 1971, p. 138-167.
- KECK, L.E., « Justification of the Ungodly and Ethics », dans J. Friedrich, W. Pöhlmann et P. Stuhlmacher, dir., *Rechtfertigung (FS E. Käsemann)*, Tübingen, Mohr, 1976, p.199-209.
- KILNER, J.F., « A Pauline Approach to Ethical Decision-Making », *Int* 43 (1989), p. 366-379.
- LAMPE, G.W.H., « The New Testament Doctrine of *Ktisis* », *SJTh* 17 (1964), p. 449-462.
- LULL, D.J., *The Spirit in Galatia. Paul's Interpretation of Pneuma as a Divine Power*, (SBLDS 49), Chico, Scholars Press, 1980.
- \_\_\_\_\_, « 'The Law Was Our Pedagogue': A Study in Galatians 3,19-25 », *JBL* 105 (1986), p. 481-498.
- LYALL, F., « Roman Law in the Writings of Paul: The Slave and the Freedman », *NTS* 17 (1971), p. 73-79.
- \_\_\_\_\_, « Roman Law in the Writings of Paul: Adoption », *JBL* 88 (1969), p. 458-466.
- MAINVILLE, O., *Un plaidoyer en faveur de l'unité. La lettre aux Romains*, Montréal, Médiaspaul, 1999.

- MAINVILLE, O., « L'éthique paulinienne », *EgTh* 24 (1993), p. 391-412.
- MARTIN, D.B., *Slavery as Salvation. The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*, New Haven, Yale University Press, 1990.
- MARTYN, J.L., « 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.
- \_\_\_\_\_, « The Apocalyptic Gospel in Galatians », *Int* 54 (2000), p. 246-266.
- MURPHY O'CONNOR, J., *The Theology of the Second Letter to the Corinthians*, (NTTh), Cambridge, University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_, *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.
- SANDERS, E.P., *Paul, The Law, and the Jewish People*, Philadelphia, Fortress, 1983.
- WESTERHOLM, S., « Letter and Spirit: The Foundation of Pauline Ethics », *NTS* 30 (1984), p. 229-248.
- WILLIAMS, S.K., « The Hearing of Faith: ΑΚΟΗ ΠΙΣΤΕΩΣ in Galatians 3 », *NTS* 35 (1989), p. 82-93.
- \_\_\_\_\_, « Justification and the Spirit in Galatians », *JSNT* 29 (1987), p. 91-100.
- WINGER, M., « The Law of Christ », *NTS* 46 (2000), p. 537-546.

## ETUDES PARTICULIERES ET COMMENTAIRES

### *Romains*

- BEARE, F.W., « On the Interpretation of Romans 6,17 », *NTS* 5 (1959), p. 206-210.
- BEKER, J.C., « Suffering and Triumph in Paul's Letter to the Romans », *HBT* 7 (1985), p.105-119.
- BOUQUIER, 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.
- BYRNE, B., *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.
- CAMBIER, J.-M., « La liberté du spirituel dans Rm 8,12-17 », dans M.D. Hooker et S.G. Wilson, dir., *Paul and Paulinism (FS C.K. Barrett)*, London, SPCK, 1982, p.205-220.

- CAMBIER, J.-M., « 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.
- CRANFIELD, C.E.B., *The Epistle to the Romans*, (ICC), Edinburgh, Clark, 1975.  
 ———, « Some Observations on Romans 8,19-21 », dans R. Banks, dir., *Reconciliation and Hope (FS L.L. Morris)*, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, p. 224-230.
- DERETT, 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.
- DUNN, J.D.G., *Romans 1-8*, (WBC 38A), Waco, Word Books, 1988.
- EARNSHAW, J.D., « Reconsidering Paul's Marriage Analogy in Romans 7,1-4 », *NTS* 40 (1994), p. 68-88.
- FITZMYER, J.A., *Romans*, (AB 33), New York, Doubleday, 1993.
- 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.
- GRELOT, P., « La vie dans l'Esprit (d'après Rm 7-8) », *Christus* 29 (1982), p. 83-98.
- KÄSEMANN, E., *Commentary on Romans*, London, SCM, 1980.  
 ———, « The Cry for Liberty in the Worship of the Church », dans *Perspectives on Paul*, Philadelphia, Fortress, 1971, p. 122-137.
- 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 (FS L.H. Silberman)*, New York, Ktav, 1980, p. 41-57.
- LAMBRECHT, J., *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.
- LITTLE, J.A., « Paul's Use of Analogy: A Structural Analysis of Romans 7,1-6 », *CBQ* 46 (1984), p. 82-90.
- LYONNET, S., « Le Nouveau Testament à la lumière de l'Ancien. A propos de Romains 8,2-4 », *NRT* 6 (1965), p. 561-587.
- 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*, Rome, Abbaye St Paul, 1974, p.177-187.
- NYGREN, A., *Commentary on Romans*, Philadelphia, Fortress, 1949.

- 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*, Rome, Abbaye St Paul, 1976, p. 209-241.
- REED, J.T., « Indicative and Imperative in Rm 6,21-22: The Rhetoric of Punctuation », *Bib* 74 (1993), p. 244-257.
- SCHLOSSER, J., « L'espérance de la création », dans R. Kuntzmann, dir., *Ce Dieu qui vient*, (LD 159), Paris, Cerf, p. 325-343.
- VIARD, A., *Saint Paul, Epître aux Romains*, Paris, Gabalda, 1975.

### ***1 Corinthiens***

- BARRETT, C.K., *The First Epistle to the Corinthians*, (BNTC), Peabody, Hendrickson, 1968.
- BARTON, S.C., « 'All Things to All People'. Paul and the Law in the Light of 1Corinthians 9,19-23 », dans J.D.G. Dunn, dir., *Paul and the Mosaic Law (FS C.E.B. Cranfield)*, Möhr, Tübingen, 1996, p. 271-285.
- BOUQUIER, M., « 1Co 8-10 considéré du point de vue de son unité », 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. 205-225.
- \_\_\_\_\_, « Complexio Oppositorum. Sur les formules de 1Co 12,13; Ga 3,26-28; Col 3,10-11 », *NTS* 23 (1977), p.1-19.
- CHADWICK, H., « 'All Things to All Men' (1Co 9,22) », *NTS* 1 (1955), p. 261-275.
- CONZELMANN, H., *1 Corinthians*, (Hermeneia), Philadelphia, Fortress, 1975.
- CUMING, G.J., « ΕΠΙΟΤΙΣΘΗΜΕΝ (1Corinthiens 12,13) » *NTS* 27 (1981), p. 283-285.
- DAWES, G.W., « 'But if you can gain your freedom' (1Co 7,17-24) », *CBQ* 52 (1990), p.681-697.
- DEMING, W., « A Diatribe Pattern in 1Co 7,21-22: A New Perspective on Paul's Directions to Slaves », *NovT* 37 (1995), p. 130-137.
- FEE, G.D., *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, Eerdmans, 1987.
- GOOCH, P.W., *Dangerous Food. 1Corinthians 8-10 in Its Context*, (SCJ 5), Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_, « 'Conscience' in 1 Corinthians 8 and 10 », *NTS* 33 (1987), p. 244-254.
- HALL, B., « 'All Things to All People': A Study of 1Corinthians 9,19-23 », dans R.T. Fortna et B.R. Gaventa, dir., *The Conversation Continues: Studies in Paul and John (FS J.L. Martyn)*, Nashville, Abingdon, 1990, p. 137-157.

- HAYS, R.B., *First Corinthians*, (Interpretation), Louisville, John Knox, 1997.
- HORSLEY, R.A., *1 Corinthians*, (ANTC), Nashville, Abingdon, 1998.  
 ———, « Consciousness and Freedom among the Corinthians: 1Co 8-10 », *CBQ* 40 (1978), p. 574-589.
- MURPHY-O'CONNOR, J., « Freedom or the Ghetto (1Co 8,1-13; 10,23-11,1) », 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. 7-38.
- SENF, C., *La première épître de Saint-Paul aux Corinthiens*, (CNT 27), Lausanne, Delachaux et Niestle, 1979.
- WINTER, B.W., « Theological and Ethical Responses to Religious Pluralism: 1Corinthians 8-10 », *TynBu* 41 (1990), p. 209-226.
- 2 Corinthiens**
- BARNETT, P., *The Second Epistle to the Corinthians*, (NICNT), Grand Rapids, Eerdmans, 1997.
- BARRETT, C.K., *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, (BNTC), London, Black, 1973.
- DUNN, J.D.G., « 2Co 3,17: 'The Lord Is the Spirit' », *JTS* 21 (1970), p. 309-320.
- FURNISH, V.P., *2 Corinthians*, (AB 32A), New York, Doubleday, 1984.
- GRECH, P., « 2Co 3,17 and the Pauline Doctrine of Conversion to the Holy Spirit » *CBQ* 17 (1955), p. 420-437.
- GREENWOOD, D., « 'The Lord Is the Spirit': Some Considerations on 2Co 3,17 », *CBQ* 34 (1972), p. 467-472.
- HICKLING, C.J.A., « The Sequence of Thought in 2 Corinthians, Chapter 3 », *NTS* 21 (1975), p. 380-395.
- MARTIN, R.P., *2 Corinthians*, (WBC 40), Waco, Word Books, 1986.
- WAGNER, G., « Alliance de la lettre, alliance de l'Esprit. Essai d'analyse de 2 Corinthiens 2,14-3,18 », *ETR* 60 (1985), p. 55-65.
- WINANDY, J., « L'énigme de 2Co 3,17: une bévue de scribe ? », *RB* 107 (2000), p. 72-80.



*Galates*

- BARRETT, C.K., « The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians », dans J. Friedrich, W. Pöhlmann et P. Stuhlmacher, dir., *Rechtfertigung (FS E. Käsemann)*, Tübingen, Mohr, 1976, p. 1-16.
- BETZ, H.D., *Galatians*, (Hermeneia), Philadelphia, Fortress, 1979.  
 ———, « Spirit, Freedom, and Law. Paul's Message to the Galatian Churches », *SEA* 39 (1974), p. 145-160.
- BONNARD, P., *L'épître de Saint Paul aux Galates*, (CNT 9), Lausanne, Delachaux et Niestle, 1972.
- BRUCE, F.F., *The Epistle to the Galatians*, (NIGTC), Grand Rapids, Eerdmans, 1982.
- 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.
- DUNN, J.D.G., *The Epistle to the Galatians*, (BNTC), Peabody, Hendrickson, 1993.  
 ———, « The Relationship Between Paul and Jerusalem According to Galatians 1 and 2 », *NTS* 28 (1982), p. 461-478.
- ELLIOT, S.M., « Choose Your Mother, Choose Your Master: Galatians 4,21-5,1 in the Shadow of the Anatolian Mother of the Gods », *JBL* 118 (1999), p. 661-683.
- FEE, G.D., « Freedom and the Life of Obedience (Galatians 5,1-6,18) », *RevExp* 91 (1994), p. 201-217.
- GAVENTA, B.R., « Is Galatians Just a 'Guy Thing'? A Theological Reflexion », *Int* 54 (2000), p. 267-278.  
 ———, « Galatians 1 and 2: Autobiography as Paradigm », *NovT* 28 (1986), p. 309-326.
- LAMBRECHT, J., « Abraham and His Offspring. A Comparison of Galatians 5,1 with 3,13 », *Bib* 80 (1999), p. 525-536.
- LONGENECKER, R.N., « Graphic Illustrations of a Believer's New Life in Christ: Galatians 4,21-31 », *RevExp* 91 (1994), p. 183-199.  
 ———, *Galatians*, (WBC 41), Dallas, Word books, 1990.
- LOUBSER, J.A., « The Contrast Slavery/Freedom as Persuasive Device in Galatians », *Neot* 28 (1994), p. 163-176.
- MARSHALL, M.T., « Galatians 5,1.13-14: Free Yet Enslaved », *RevExp* 91 (1994), p. 233-237.
- MARTYN, J.L., *Galatians*, (AB 33A), New York, Doubleday, 1997.

MARTYN, J.L., « The Covenants of Hagar and Sarah », dans J.T. Carroll, C.H. Cosgrove et E.E. Johnson, dir., *Faith and History (FS P.W. Meyer)*, Atlanta, Scholars, 1990, p. 160-192.

\_\_\_\_\_, « Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians », *NTS* 31 (1985), p.410-424.

MATERA, F.J., *Galatians*, (SacPag 9), Collegeville, Liturgical Press, 1992.

ORCHARD, B., « The Ellipsis between Galatians 2,3 and 2,4 », *Bib* 54 (1973), p. 469-481.

WITHERINGTON III, B., « Rite and Rights for Women : Galatians 3,28 », *NTS* 27 (1981), p. 593-604.

### ETUDES COMPLEMENTAIRES

BORCHERT, G.L., « A Key to Pauline Thinking –Ga 3,23-29: Faith and the New Humanity », *RevExp* 91 (1994), p. 145-151.

BORNKAMM, G., « Sin, Law and Death. An Exegetical Study of Romans 7 », dans *Early Christian Experience*, London, SCM, 1969, p. 87-104.

BULTMANN, R., «Romans 7 and the Anthropology of Paul (1932) », dans *Existence and Faith*, Londres, Hodder & Stoughton, 1960, p. 147-157.

\_\_\_\_\_, « On Behalf of Christian Freedom », dans *Existence and Faith*, Londres, Hodder & Stoughton, 1960, p. 241-247.

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.

DODD, C.H., « Ἐννομος Χριστοῦ », *More New Testament Studies*, Manchester, University Press, 1968, p. 134-148.

ESPY, J.M., «Paul's 'Robust Conscience' Re-examined », *NTS* 31 (1985), p. 161-188.

FEUILLET, A., « 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 (FS B. Rigaux)*, Duculot, Gembloux, 1970, p. 323-349.

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 (FS E.F. Harrisson)*, Grand Rapids, Eerdmans, 1978, p. 34-48.

GLANCY, J.A., « Obstacles to Slaves' Participation in the Corinthian Church », *JBL* 117 (1998), p. 481-501.

LAMBRECHT, J., « The Right Things You Want to Do. A Note on Galatians 5,17d », *Bib* 79 (1998), p. 515-523.

- LYONNET, S., « Tu ne convoiteras pas (Rm 7,7) » dans *Neotestamentica et Patristica* (FS O. Cullmann), (NovT suppl. 6), Leiden, Brill, 1962, p.157-165.
- MARTIN, B.L., «Some Reflections on the Identity of εγω in Rom 7,14-25 », *SJTh* 34 (1981), p. 39-47.
- 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.
- PAINTER, J., « Paul and the Πνευματικοι at Corinth », dans M.D. Hooker et S.G. Wilson, dir., *Paul and Paulinism* (FS C.K. Barrett), London, SPCK, 1982, p. 237-250.
- SANDAY W. et A.C. HEADLAM, *Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, (ICC), Edinburgh, Clark, 1962 (1895), p. 170-176.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E., *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, (CF 136), Paris, Cerf, 1983, p. 233-339.
- WENHAM, D., « The Christian Life: A Life of Tension ? », dans D.A. Hagner et M.J. Harris, dir., *Pauline Studies* (FS F.F. Bruce), Exeter-Grand Rapids, Paternoster-Eerdmans, 1980, p. 80-94.