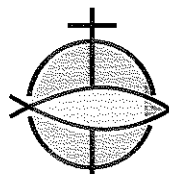


Documents

EPISCOPAT

BULLETIN DU SÉCRÉTARIAT DE LA CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE

APPROCHES DE LA QUESTION DU PÉCHÉ DANS L'ÉCRITURE



Bulletin publié
sous la responsabilité
du Secrétariat général
de la Conférence
des évêques de France

Directeur de publication :
Mgr Bernard LAGOUTTE,
secrétaire général
de la Conférence
des évêques de France

La Commission doctrinale organise tous les deux ans, une session de réflexion théologique et pastorale pour les évêques de France.

Le thème retenu pour la rencontre de cette année 2001, portait sur le péché, avec l'intitulé « Sauvés du péché », de manière à ne pas isoler le péché, mais à le situer dans l'économie du salut.

*Le père **Olivier Artus**, exégète enseignant à l'Institut catholique de Paris, était chargé de l'approche biblique de cette réalité du péché, d'en tracer l'évolution selon les époques et les traditions théologiques. Sa relecture est de qualité exceptionnelle par la compétence apportée à maîtriser un thème si complexe et si divers.*

Un titre au pluriel (« approches ») tant il est vrai que la question du péché est traitée de manière diverse dans l'Écriture, en fonction des époques et des traditions théologiques, et que l'enquête biblique portant sur ce point se doit de retracer l'évolution théologique que reflète le texte, les grandes articulations de la pensée des auteurs bibliques, l'éventuelle pluralité de leur approche.

Sauf dans les écrits les plus tardifs, l'Ancien Testament pense la conséquence de la faute et du péché en termes de théologie de la rétribution.

- Notre enquête se rendra donc tout d'abord attentive à la manière dont s'énonce une telle théologie, avant l'Exil, dans la littérature prophétique, puis, après l'exil, dans les deux grandes traditions littéraires et théologiques dont le dialogue et/ou la confrontation sont constitutifs de la Torah dans sa forme finale : la tradition sacerdotale et la tradition deutéronomiste.

- Puis, la réflexion sapientielle des III^e et II^e siècles nous rendra attentifs à un débat concernant la validité de la théologie de la rétribution : tandis que le Siracide développe une réflexion conforme à la théologie « classique » de la rétribution, les livres de Job et Qohélet en soulignent les impasses.

- La crise maccabéenne pose, au plan historique cette fois, la question de la validité de la théologie de la rétribution. La « réponse » des écrits qui en découlent consiste à transposer la rétribution dans l'eschatologie (Maccabées, Daniel).

- Ce n'est qu'avec le Nouveau Testament que la question du rapport à la loi et que la théologie du péché se trouvent renouvelées. nous envisagerons l'approche néotestamentaire en deux sites : la réflexion matthéenne sur la loi, l'approche paulinienne de la lettre aux Romains.

I. LA THÉOLOGIE DE LA RÉTRIBUTION DANS L'ANCIEN TESTAMENT

A. DÉNONCIATION ET SANCTION DE LA FAUTE CHEZ LES PROPHÈTES PRÉ-EXILIQUES

L'appel à la conversion et les dénonciations des prophètes du Royaume du Nord, avant sa chute, puis du Royaume de Juda portent sur deux thèmes principaux :

- la critique de l'idolâtrie (*cf.* Os 2, 7-10)
- la dénonciation de l'oubli du pauvre et du dévoiement de la justice dans la vie sociale^[1] (*cf.* Am 2, 6-12).

La conséquence de tels comportements est décrit de manière identique : la perte de

la terre, la défaite militaire (Os 2, 11-15 ; Am 2, 13-16).

Le lien de cause à effet entre faute et rétribution négative est décrit comme presque « mécanique ». C'est Israël comme peuple qui se trouve interpellé, et la rétribution de la faute est collective. Un tel aspect se retrouve également dans les « livres historiques » ou la conséquence de la politique du roi rejailit sur tout le peuple (*cf.* 2 R 17, 22-23).

Il faut attendre la réflexion des prophètes exiliques pour que soit remise en cause la dimension collective de la rétribution de la faute, et pour accéder à une pensée de la responsabilité individuelle : *cf.* Ez 18,1 ; 19-20.

Notons à cet égard l'affirmation du lien culte-éthique dans la littérature prophétique : un culte offert sans souci d'une vie éthique n'a guère de validité (*cf.* Am 5, 21-27).

[1]

B. DON DE DIEU, LOI, FAUTE ET RÉTRIBUTION DANS LE TÉTRATEUQUE SACERDOTAL

Les vingt-cinq dernières années ont renouvelé l'approche littéraire du Pentateuque. L'ancienne théorie documentaire a été abandonnée. Quoi qu'il en soit de l'histoire de sa composition, le résultat le plus notable de la nouvelle recherche est d'avoir manifesté le texte final du Pentateuque comme le fruit du dialogue/du débat entre deux « lignes » théologiques, deux « compositions » littéraires : un « Tétrateuque » sacerdotal dans son immense majorité, et le Deutéronome qui, dans son état final, reflète la théologie deutéronomiste^[2].

Composition, c'est-à-dire que l'ensemble des textes, quelle que soit leur origine et leur ancienneté, a été mis au service d'un projet théologique, dont la « mise en forme » du texte est l'expression : dans l'état final du Tétrateuque, les récits anciens comme les lois anciennes (code de l'Alliance) qui ont eu, avant l'exil, leur autonomie, sont intégrés dans un ensemble qui les dépasse et dont les maîtres d'œuvre appartiennent au clergé du second Temple.

En ce qui concerne la relation entre don/loi/péché/rétribution, ce texte fonctionne d'une manière similaire dans sa macrostructure et dans les différentes périodes qui le composent.

Architecture et pédagogie du Tétrateuque considéré dans son ensemble

Le livre de la Genèse exprime le don d'un monde, et au sein de ce monde, l'affirmation d'une promesse en faveur d'une lignée particulière. L'histoire d'Abraham, d'Isaac, de Jacob illustrent un début de réalisation de la promesse, avec le don d'une descendance. Le livre de l'Exode, en relatant la libération d'Égypte, ouvre un récit qui s'achèvera avec le don de pays. Genèse et la première partie de l'Exode centrent donc

leur propos sur le don de Dieu qui se constitue un peuple et lui offre la liberté en lui promettant une terre. C'est sur cet horizon narratif qu'il faut comprendre la longue péripécie du Sinaï (Ex 19, 1 - Nb 10, 10) dont le contenu est centré sur le don de la loi : lois éthiques, lois concernant le Temple, les sacrifices, l'institution des prêtres et des lévites. *La communication de la loi au Sinaï n'intervient qu'après la manifestation préalable du don de Dieu, sur lequel elle s'appuie.*

Le livre des Nombres juxtapose des récits dont la particularité est qu'ils constituent pour certains des doublets de récits de l'Exode : récits de lamentation ou de murmure du peuple pour obtenir un don de nourriture ou d'eau. Contrairement aux récits de l'Exode, les récits parallèles du livre des Nombres ne se concluent pas par la mention du don salutaire de Dieu, *mais par la mention de la sanction qui touche le peuple* dont le comportement apparaît péccamineux.

Par ailleurs, le récit de la faute de Nb 14 peut être lu en dialogue avec Ex 14 : le péché du peuple consiste à vouloir se débarrasser de Moïse comme chef et à vouloir retourner en Égypte – c'est-à-dire à nier le don de Dieu intervenu sous la forme de la libération. Nb 14 apparaît ainsi comme « l'anti-Exode 14 ». La sanction qui touche le peuple se veut exemplaire : tous les adultes doivent mourir dans le désert.

Ces différentes remarques littéraires nous permettent de dégager la pédagogie du Tétrateuque sacerdotal : la loi présuppose le don de Dieu. Elle en permet la gestion dans la durée. Elle l'inscrit dans la temporalité. Le péché présuppose la connaissance de la loi, dont le refus volontaire conduit à l'exclusion du peuple : pour les auteurs sacerdotaux, il n'est d'autre possibilité pour l'homme que de s'inscrire dans le projet créateur de Dieu dont l'histoire et la loi constituent deux expressions éminen-

Relecture post-exilique de la théologie deutéronomique.

[2]

tes. Ce projet créateur n'est pas arbitraire. Il est constamment présenté comme bon pour l'homme. *Dès lors, la peine de mort qui touche les fautifs doit être considérée comme l'affirmation qu'il n'est pas de vie possible hors du projet créateur de Dieu. Tout homme qui, de par sa volonté propre voudrait se tenir hors de ce projet se maintiendrait dans l'illusion.*

Dernière remarque : dans la théologie sacerdotale, la rétribution négative de la faute n'empêche pas le maintien de la promesse sur laquelle Dieu ne revient jamais. N. Lohfink (CE 97) décrit bien la séquence qui rythme les récits sacerdotaux à deux reprises : en Gn 1-11, concernant l'histoire de l'humanité dans son ensemble, puis en Gn 12-Nb, concernant l'histoire particulière d'Israël :

Don (ou promesse) (Gn 1 – Gn 17 + Ex 14) / faute et sanction (Gn 6-8 ; Nb 13-14) / réaffirmation de la promesse et ouverture d'un avenir (Gn 9/ Nb 14).

Don, loi, faute et rétribution en Gn 1-3

Dans la forme finale du Pentateuque, le récit sacerdotal des origines (Gn 1, 1-2,4 a) et le récit « ancien » (Gn 2, 4-25) font partie d'une même composition sacerdotale. Concernant l'articulation don/loi, ces deux écrits fonctionnent de manière identique : le don d'un monde prend, en Gn 1, une dimension législative : il s'effectue en dix paroles, il ne va pas sans règles alimentaires et sans législation réglant le rapport de l'homme au créé (Gn 1, 28-29), le récit se conclut par une allusion claire à la loi concernant le sabbat (Gn 2, 1-3).

Il en va de même en Gn 2, 4b-25 : le don du jardin d'Éden ne va pas sans règles d'usage. La violation de ces règles n'entraîne pas la rupture entre Dieu et l'homme, mais l'énonciation de nouvelles lois, plus pénibles, qui ont valeur de rétribution négative, et prennent acte de la désobéissance.

Ce bref parcours biblique nous conduit donc à la conclusion que, dans le Tétra-teuque, l'énonciation de la loi *s'appuie toujours sur la mention du don de Dieu*. Dans ce contexte, la loi apparaît à la fois comme réponse requise de l'homme à ce don gratuit, et moyen de pérenniser le don dans le temps. Le péché conduit à la perte (partielle ou totale) du don.

C. DON DE DIEU, LOI, FAUTE ET RÉTRIBUTION DANS LE DEUTÉRONOME

Dt 6, 4-25 constitue une bonne synthèse de la théologie deutéronomique-deutéronomiste : l'amour de Dieu (6, 5ss.) est équivalent à l'obéissance aux préceptes de la loi (6, 17). Il est réponse au don gratuit de la liberté, de la terre et de ses richesses (Dt 6, 12 s.; 6, 21s.). Il est nécessaire à l'obtention de la bénédiction divine (6, 18). La désobéissance entraînerait rupture et sanction (6, 13-15).

Si nous comparons à la théologie sacerdotale, le don de Dieu n'est pas présenté en termes de création, mais en termes de libération historique. Le péché d'Israël le remet en cause totalement. C'est d'ailleurs cette clef d'interprétation qui permet de comprendre la présentation deutéronomiste – de l'histoire en Jos-2 R : la chute de Samarie, puis celle de Jérusalem et l'exil sont les conséquences inévitables de l'idolâtrie d'Israël. Seule la mémoire historique du don de Dieu peut laisser penser que Yahvé offrira de nouveau le salut à Israël : la mémoire historique est source d'espérance.

Notons l'insistance des textes deutéronomistes tardifs sur la miséricorde divine : un réel pardon, sollicité par Moïse, apparaît possible (cf. Ex 34, 6-7 ; Nb 14, 13-20 ; Dt 9, 7-10, 11).

Une telle pensée du pardon gratuit est étranger à la pensée sacerdotale : le seul « pardon » envisageable vaut pour les fau-

tes involontaires (*sh^gagôt*). Il permet la réintégration de l'homme devenu impur dans la communauté culturelle.

Ce dernier point permet de mettre en place une nouvelle distinction entre compréhensions sacerdotale et deutéronomiste du péché : tandis que le péché est considéré dans le Deutéronome dans sa dimension

éthique, ou de refus de Yahvé (idolâtrie) – le Deutéronome étant en cela influencé par la réflexion prophétique, les écrits sacerdotaux *n'envisagent le péché qu'en tant que source d'impureté, rendant inapte à rendre un culte à Yahvé*. Le pécheur est retranché de la communauté pour que celle-ci ne perde pas la pureté nécessaire à l'exercice du culte sacrificiel du Temple.

II. LA CRISE DE LA THÉOLOGIE DE LA RÉTRIBUTION AUX III^E et II^E SIÈCLES AVANT JÉSUS CHRIST

La corrélation entre péché et rétribution négative nous est donc apparue comme l'horizon de compréhension de l'ensemble des textes de la Torah, quelle que soit la tradition à laquelle ils appartiennent. Cette évidence va néanmoins connaître une première remise en cause dans la littérature sapientielle des III^e et II^e siècles avant notre ère. Au « conformisme » théologique du livre du Siracide s'opposent la réflexion des livres de Job, puis de Qohélet.

Le livre de Qohélet est écrit à la même époque que le Siracide. Livre conservé dans le canon juif, contrairement au Siracide. Ces deux ouvrages partent d'*un même constat existentiel* : la mort vient mettre un terme définitif à l'expérience humaine. Elle est l'horizon inévitable sur lequel se déploient toute la vie et toute l'activité humaines.

Qo 3, 19 : *Car le sort des fils d'Adam, c'est le sort de la bête, c'est un sort identique : telle la mort de celle-ci, telle la mort de ceux-là, ils ont tous un souffle identique. La supériorité de l'homme sur la bête est nulle, car tout est vanité.*

Qo 5, 14 : *Comme il est sorti du sein de sa mère, nu, il s'en retournera comme il était venu. Il n'a rien retiré de son travail qu'il puisse emporter avec lui.*

Qo 12, 1-7 (lire le poème).

C'est sur cet horizon commun que les deux ouvrages déploient une réflexion théologique opposée : à partir de Qohélet 8, caractérisons tout d'abord la théologie de Qohélet.

A. QOHÉLET 8 COMME PARADIGME DE LA THÉOLOGIE DU LIVRE DE QOHÉLET

Versets 1-5

- Après l'introduction en forme de questions du v. 1, c'est le sage qui s'exprime. La thèse développée dans ces premiers versets est que la connaissance est possible (verbe *yâdâ'* 5b) et que le respect des commandements (*mitswâh*) entraîne une rétribution positive. Bref à la question du v. 1, portant sur la possibilité d'être sage et d'atteindre la sagesse, la réponse formulée par les v. 2-5 est positive : le sage connaît le temps et le jugement (*mishpat*).

Versets 6-8

- Ces versets sont accrochés aux précédents par les mots-agrafe temps et jugement. Mais la thèse exposée est stricte-

ment l'inverse de la précédente : l'homme ne peut connaître (reprise du même verbe *yâda'* pour souligner l'infirmité de la thèse précédente) temps et jugement. L'homme n'a ni pouvoir sur la mort, ni connaissance de la date de la mort. L'expérience commune de la mort vient infirmer la prétention du sage exprimée aux v. 2-5. Nous trouvons ici une manière habituelle de procéder de Qohélet : l'exposé d'une thèse classique de la sagesse suivie de sa réfutation.

Versets 9-10

- Deux versets unifiés par le verbe *ra'iti* (j'ai vu) : les fruits de l'expérience concernant les méchants : leur enterrement solennel semble ne tenir aucun compte de leur comportement mauvais : ce qui est vanité, c'est le traitement équivalent du bon et du méchant devant la mort.

Versets 11-12a

- Ces versets prolongent l'idée précédente : non seulement, devant la mort, la méchanceté du méchant ne semble plus prise en compte, mais en outre, la méchanceté du méchant n'est pas vite sanctionnée par la justice des hommes (v 11), *ni semble-t-il par la rétribution divine*.

Versets 12b-13

- Ces versets reprennent une formule de la sagesse classique, *Car moi je sais que* : autrement dit, le sujet qui s'exprime a appris comme tout un chacun les formules de la sagesse qui développent la théologie de la rétribution. Ces formules se heurtent pourtant au fruit de l'expérience (v 11-12a).

Verset 14

- De nouveau l'expérience vient témoigner contre le discours classique de la sagesse

Verset 15

- La conséquence existentielle de la faillite de la théologie de la rétribution consiste en une invitation à profiter du présent, si cela est possible.

Versets 16-17

- Ces versets forment avec le début du texte une inclusion : le terme sagesse renvoie au v. 1, le verbe connaître également.

Il s'agit de la conclusion de la réflexion mise en œuvre au chapitre 8 : si la responsabilité divine dans la création n'est pas remise en cause (8, 17) – ce qui est confirmé par Qo 12,1 (seul emploi de *bara'* dans le livre), en revanche, la possibilité pour l'homme d'accéder à une compréhension du créé est contestée.

Le sage qui affirme savoir (v. 2-5) vit dans l'illusion. Les deux expériences humaines qui conduisent à cette conclusion sans appel sont celles de la mort d'une part, et de la faillite de la théorie de la rétribution d'autre part.

B. SYNTHÈSE ET CONFRONTATION AVEC LA THÉOLOGIE DU SIRACIDE

- L'horizon existentiel sur lequel se développe la réflexion de Qohélet est identique à celui du Siracide : la perspective d'une mort inévitable.
- La conséquence pratique d'un tel constat est également identique : il convient de profiter du temps présent. Le Siracide développe également cette idée.
- Cependant, alors que la théologie du Siracide présente le temps présent comme régi par des lois divines susceptibles d'être connues par l'homme dans la mesure où il se met en quête de la sagesse, et où il acquiert la connaissance

de la Torah, le temps présent apparaît dans Qohélet comme le temps de la *non-connaissance*, de l'incertitude. La quête de la sagesse demeure insatisfaite, celui qui se présente comme sage vit dans l'illusion.

Pour le Siracide en effet, la crainte de Dieu conduit à chercher la sagesse. Celle-ci réside dans la connaissance et dans la mise en œuvre de la Torah. Dieu se donne à celui qui le cherche sous les espèces de la Torah.

- De plus, la théologie de la rétribution que le Siracide présuppose et énonce sans jamais la remettre en cause, puissant moteur invitant au respect des lois, est éprouvée comme erronée par Qohélet. L'expérience de l'homme est amplement suffisante pour lui révéler la faillite de la théologie de la rétribution.
- Bref, tandis que le Siracide développe un système théologique qui semble esquiver les questions existentielles qui naissent de la simple expérience humaine, un système rassurant qui prétend rendre compte du fonctionnement du monde et de sa relation à Dieu. Qohélet prend au contraire acte d'un certain nombre de faits incontournables qui *mettent en question* le système jusque-là communément accepté dans le monde juif : Qohélet ne propose aucun système de remplacement mais refuse de considérer la sagesse et la connaissance de la Torah comme une garantie qui conduirait immanquablement au bonheur.

La crise est ouverte, et les questions posées par l'expérience demeurent apparemment sans réponse.

C. QOHÉLET ET JOB : UN COMBAT ANALOGUE CONTRE LES FAUSSES CERTITUDES^[3]

Le temps manque pour entrer en détails dans le Livre de Job. Notons simplement que :

- chez Qohélet, nous avons vu que l'énigme représentée par la vie humaine réside dans l'échec apparent de la quête du sens devant l'incohérence de la vie humaine ;
- dans le Livre de Job, l'énigme réside dans le silence de Dieu devant l'homme qui souffre.

Mais dans les deux cas, c'est bien à un procès de la sagesse que nous assistons : Qohélet se revêt de l'autorité de Salomon pour réfuter les thèses de la sagesse classique, tandis que les dialogues de Job mettent en scène des sages qui établissent un lien logique entre souffrance et châtement divin, lien que les réponses de Job cherchent à rompre.

C'est la sagesse comme tentative d'explication totale du réel qui est critiquée par Job comme par Qohélet. Les deux livres donnent la primauté à l'expérience sur la théorie. Les lois concernant la rétribution temporelle se révèlent de *fait* invalides.

En somme, avec Qohélet et avec Job, le judaïsme des III^e et II^e siècles découvre ou redécouvre que la relation à Dieu ne peut se cantonner à la loi, ou en tout cas ne peut se résoudre à emprunter la loi comme unique médiation. Il découvre que la loi ne saurait constituer le corset où l'homme pourrait se donner l'illusion de maîtriser sa propre relation à Dieu.

Si dans la Torah, le don précède la loi qui en donne la grammaire, et permet de l'inscrire dans la temporalité, dans Qohélet et Job, la loi ne suffit pas, elle est toujours dépassée par le don et ce n'est qu'en revenant sans cesse à cette source que l'homme qui prend ses risques peut commencer à percevoir qui est Dieu.

Cf. sur ce point J. LEVÉQUE, *Job et son Dieu*, Paris, 1970, II, pp. 654-677.

[3]



III. LA CRISE MACCABÉENNE ET LA PROJECTION DANS L'ESCHATOLOGIE DE LA THÉOLOGIE DE LA RÉTRIBUTION

Si Job et Qohélet posent la question de l'individu confronté au scandale de sa propre souffrance, ou du non-fonctionnement de la théorie de la rétribution, le second livre des Maccabées, écrit peu après l'agression Séleucide contre le culte juif à Jérusalem, pose la question du scandale que représente l'histoire quand le juste périt martyr.

Le concept de résurrection personnelle, clairement utilisé par ce texte, est une réponse au défi des événements : les justes qui ont donné leur vie par fidélité à *Yhwh* recevront une récompense – la vie éternelle. C'est l'eschatologie, et l'élaboration d'un scénario apocalyptique qui permet donc de continuer à penser la théologie de la rétribution, alors même que son « dysfonctionnement » historique est évident :

- Selon 2 M 12, 43, Judas fait offrir un sacrifice pour les soldats tombés au combat. Un lien est ici affirmé entre monde des vivants et monde des morts. La conception de l'au-delà se transforme, puisque la notion d'un shéol inatteignable évolue.

- 2 M 7 établit un lien entre création et résurrection personnelle. (cf. v. 23). La résurrection est identifiée à une « vie intarissable » (v. 36). Ce chapitre 7 de 2 M revêt une dimension apologétique en faveur de la foi en la résurrection. Cette dimension témoigne sans doute des objections qu'une telle formulation de foi a soulevées.

La résurrection ne concerne ici que les justes. Elle apparaît comme une récompense. Les martyrs retrouveront un corps, sans lequel aucune vie ne peut se dérouler, conformément à l'anthropologie juive.

Notons que les textes qumraniens développent eux aussi une théologie de la « rétribution eschatologique » : le prêtre impie et ses partisans seront exclus de la vie éternelle à venir. (1 QS III, 13-IV, 26) : doctrine des deux esprits qui allie eschatologie et prédestination : seuls ceux qui héritent de l'esprit de vérité accèdent à l'éternelle lumière. Ceux qui sont marqués de l'esprit de perversité seront exterminés).

*
**

IV. ÉVOLUTION DU RAPPORT À LA LOI ET AU PÉCHÉ DANS L'ÉVANGILE DE MATTHIEU ET DANS LA LETTRE AUX ROMAINS

A. LA THÉOLOGIE MATTHÉENNE : LOI ANCIENNE ET LOI NOUVELLE

La théologie matthéenne est élaborée dans des communautés judéo-chrétiennes qui connaissent la Torah. Que devient chez Matthieu l'exigence d'obéissance à la loi et la théologie de la rétribution ? Trois lieux permettent d'instruire cette question :

Les antithèses de Mt 5

- Le discours de Mt 5, 17s. insiste sur la persistance de la validité de la Torah dans ses moindres détails. Jésus n'annule pas la loi, mais il revendique l'autorité qui lui permet de l'interpréter. Cette interprétation passe par les antithèses de Mt 5.

Prenons par exemple, Mt 5, 38-42 : la première partie de ce texte valide la loi du talion, qui dans son interprétation juive tardive n'est qu'une illustration du principe de proportionnalité dans la mise en œuvre de la justice, et plus particulièrement, de la justice pénale. En invitant les justiciables à s'entendre avec leur ennemi, à lui tendre « l'autre joue », à donner plus qu'on leur demande, le discours de Mt 5 place ses auditeurs devant *une loi, qui, contrairement à la Torah, est manifestement impossible à réaliser*. Le croyant peut avoir l'impression qu'il est à sa portée de mettre en pratique la Torah, et ainsi de se justifier. Les antithèses de Mt 5 le placent devant une loi irréalisable qu'il n'aura jamais fini d'accomplir :

le Christ matthéen *exige du croyant davantage que la justice*.

Mt 25, 31-46

- Le jugement dernier. Cette péripécie « dépossède » le croyant de la possibilité de se déclarer « juste » au seul vu de son agir éthique ou de son respect d'une loi. Le jugement est un attribut du seul Christ souverain. Ses critères passent par l'éthique, d'une manière qui dépasse infiniment les possibilités de chacun. Si l'attitude envers le pauvre, le prisonnier, celui qui a faim est le critère du jugement, tout croyant est à même de réaliser qu'il n'a jamais fini d'aider ces différentes catégories sociales dans leur détresse : le chrétien ne peut jamais donner à la mesure de ce qui lui est demandé.

Mt 18, 15-18. 21-22

- L'articulation entre l'exigence de la justice (respect des lois) au sein de la communauté et l'exigence d'un pardon illimité prennent ici l'aspect d'un paradoxe qui illustre bien la théologie matthéenne de la loi et du péché : la justice qui est exigée du croyant dépasse toute mesure humaine. Le croyant n'a jamais fini d'accomplir la « nouvelle loi » que lui confie le Christ. Mais son rapport à la loi se trouve renouvelé, car le jugement n'a plus rien d'automatique. Il est confié au Christ dont la capacité de pardon dépasse, elle aussi, toute mesure humaine.

B. LOI ET PÉCHÉ DANS LA LETTRE AUX ROMAINS

Quatre termes sont mis en relation par la réflexion paulinienne : loi, péché, foi et justice.

La loi

- Rm 7 précise le rôle de la loi. Elle permet la connaissance du péché mais est impuissante à justifier l'homme dans la mesure où l'observation de la loi est au-delà des forces de la chair (Rm 7, 18 s).

Le péché

- Selon la lecture paulinienne, c'est par Adam que le péché est entré dans le monde (Rm 5, 12). Comment comprendre cette affirmation, et le développement qui conclut le verset car tous ont péché ? Faut-il comprendre que tous les hommes ont péché en la personne d'Adam (interprétation paulinienne) ? Ou bien tous ont-ils personnellement péché ? C'est sans doute la première interprétation qu'il faut choisir, à la lecture des v. 13s. Paul développe un rapport de causalité entre la faute d'Adam et la mort des hommes, avant même la révélation de la loi mosaïque et de la culpabilité personnelle. L'interprétation paulinienne dépasse donc le simple rapport de « précédence » qu'entretient Gn 3 avec la suite de la Torah.

La foi

- Par la foi, le croyant se trouve greffé au Christ. Le sceau ecclésial de la foi est le baptême (Rm 6) par lequel le croyant, baptisé « à Christ » *eis*, est uni à sa mort

et à sa résurrection : la mort est la conséquence attendue du péché. Dès lors, entraîné avec le Christ dans un au-delà de la mort, le baptisé est libéré du péché, non pas par l'obéissance à la loi, humainement impossible, mais par le don de Dieu en la personne de Jésus Christ.

La justification

- L'exemple d'Abraham (Rm 4,16 ss.) établit une première corrélation entre foi et « justice ». La justice est donc accueil de la promesse de Dieu et non conséquence d'une obéissance à la loi (*cf.* aussi Ga 2, 16). Cette justification par la foi ne pose aucune limite, aucune discrimination : juifs et grecs sont justifiés (Rm 3, 29-30).

La réflexion paulinienne rend donc caduque l'articulation loi-péché-rétribution : si la loi permet la connaissance du péché, elle demeure impuissante à entraîner la conversion de l'homme. Celle-ci se reçoit dans le don de la foi en un au-delà du péché et de la mort inauguré à la Croix du Christ à laquelle les croyants sont greffés par le baptême.

Le Christ est donc présenté comme *telos*, comme fin de la foi : son accomplissement dans l'économie du salut et sa caducité.

La lettre aux Romains, comme la réflexion de Qohélet et de Job frappent par leur point de départ existentiel : c'est bien la réflexion de Paul sur sa propre condition croyante, et sur sa propre vie éthique (Rm 7, 19-20) qui le conduit à réinterpréter, à la lumière de l'événement Jésus Christ, le texte de la Torah. En ce sens et pour emprunter à Ch. Perrot l'une de ses expressions, nous nous trouvons ici devant un véritable *midrash* chrétien.



Toute reproduction interdite

Édité par le Secrétariat général de la Conférence des évêques de France

Directeur de la publication : Mgr Bernard Lagoutte

Secrétariat de rédaction : Mme M.-H. Tornéro-Torrès

Maquette : Mme A. Dedieu

106, rue du Bac - 75341 PARIS CEDEX 07

Dépôt légal : octobre 2001

Imprimerie INDICA - 27 rue des Gros-Grès, 92700 COLOMBES