New Test. Stud. 46, pp. 504–519. Printed in the United Kingdom © 2000 Cambridge University Press

Une étude de Rm 2.12–16

P. MAERTENS
119 Rte d'Annemasse, 74160 Collonges-sous-Salève, France

Après avoir souligné l'impartialité divine (Rm 2.11), Paul fait appel à ce qui semble être une maxime juive (v. 12) et qui traduit sûrement une position judaïsante: les païens subiront une destruction, contrairement aux Juifs qui passeront en jugement avant d'hériter le monde à venir. Mais en soulignant l'importance de la pratique (v. 13), l'apôtre réussit à réexaminer le cas de païens qui observent des préceptes de la loi (vv. 14–15). Comme pour les Juifs, le résultat de leur style de vie sera manifesté lors du jugement (v. 15). L'apôtre conclut en soulignant l'orthodoxie de sa position (v. 16).

Dans une tentative de compréhension de la conception paulinienne de la loi, Rm 2.12–16 joue un rôle non négligeable. Ce péricope, en effet, semble introduire une tension entre la théologie d'une justification gracieuse et l'idée d'une justification par les œuvres. Il n'est alors pas étonnant de constater que plusieurs solutions ont été proposées afin d'atténuer cette tension. Snodgrass[1] est d'avis que la *Wirkungsgeschichte* du *crux interpretum*[2] qu'est Rm 2.13 mériterait une étude en soi, et Riedl[3] en donne une esquisse pour les vv. 14–16. Notre intention, toutefois, n'est ni de nous pencher sur l'histoire des diverses lectures des vv. 12–16, ni d'étudier de plus près l'articulation de la tension, mais de nous concentrer sur le texte même, sans que nous ayons la prétention de résoudre tous les problèmes soulevés par la lecture.

Contexte et délimitation de la péricope

Puisque le changement de personne au v. 17 établit un point de rupture, et que le thème du jugement n'est plus présent aux vv. 17–29, la délimitation de la péricope au v. 16 ne pose pas de difficulté. En revanche, le début de la péricope est

1 K. R. Snodgrass, 'Justification by Grace – to the Doers: An Analysis of the Place of Romans 2 in the Theology of Paul', *NTS* 32 (1986) 72–93, ici 73.

2 Cf. A. Ito, 'Romans 2: A Deuteronomistic Reading', *JSNT* 59 (1995) 21–37, ici 21.

3 J. Riedl, 'Die Auslegung von R 2,14–16 in Vergangenheit und Gegenwart', *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961* (AnBib 17–18; Rome: Institut Biblique Pontifical, 1963) 271–81. Il relate avant tout les divers points de vue catholiques sans prêter attention aux tenants des idées.

https://doi.org/10.1017/S0028688500000291 Published online by Cambridge University Press

moins évident à déterminer. Le discours à la deuxième personne, commencé au v. 1, évolue vers un discours à la troisième personne, et il n'est pas évident de savoir s'il faut situer le point de passage après le v. 6 ou après le v. 8. Viard[4] coupe le texte au v. 7 mais distingue encore deux unités, à savoir les vv. 7–13 et 14–16, tandis que pour Rolland,[5] la péricope commence au v. 9. Mais il semble bien que les vv. 9–10 répètent l'idée exprimée aux vv. 6–8 et que le discours à la deuxième personne s'y termine. Ces deux versets forment le crescendo de l'exposition amorcée au v. 1, tandis que le v. 11 constitue la base théologique de ce qui précède et une présupposition pour ce qui suit.[6] Les vv. 12–16 commentent la *propositio* du v. 11 par le biais de la relation entre le jugement et la loi, qui fait sa première apparition dans l'épître; nous pouvons donc les considérer comme formant une péricope.[7]

Les liens thématiques avec ce qui précède (thème du jugement) et ce qui suit (thème de la loi) indiquent toutefois qu'il ne faut pas comprendre Rm 2.12–16 indépendamment de son contexte plus large. Après son introduction, qui pour les uns[8] s'étend jusqu'au 1.15 tandis que d'autres[9] y incluent 1.17, Paul continue son épître par une *propositio*.[10] Il y affirme notamment que, puisque Dieu peut être connu de tous, toute injustice humaine suscite sa colère (1.18–19), et il développe ensuite cette *propositio* en deux temps (1.20–3, 24–32). Cependant, la connaissance de Dieu ne saurait être suffisante pour échapper à la colère divine. Car celui qui juge – acte qui implique la connaissance – n'échappera pas lui-même au jugement (2.1–5). Par ces remarques, Paul introduit le sujet de la colère divine en termes de jugement, quand Dieu rendra à chacun selon ses œuvres (2.6–11). Au vv. 12–16, l'apôtre applique le principe de la tension entre la *connaissance* et le *jugement des actes* au cas particulier du judaïsme, pour qui la Torah est la matérialisation de la connaissance de la volonté de Dieu et une charte pour vivre selon cette volonté divine. Il poursuit son exposé en engageant une discussion avec un Juif qui connaît la Loi (2.17–21), mais déshonore Dieu par la transgression de la Loi

4 A. Viard, *Saint Paul, Epître aux Romains* (Sources Bibliques; Paris: Gabalda, 1975) 24.

5 Ph. Rolland, *Epître aux Romains. Texte grec structuré* (Rome: Institut Biblique Pontifical, 1980) 9. Il est en cela suivi par J. N. Aletti, *Israël et la loi dans la lettre aux Romains* (Paris: Cerf, 1998) 51.

6 J. M. Bassler, 'Divine Impartiality in Paul's Letter to the Romans', *NovT* 26 (1984) 45.

7 Cf. J. A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 33; New York: Doubleday, 1993) 98; P. Stuhlmacher, *Paul's Letter to the Romans. A Commentary* (Louisville: Westminster/John Knox) 24; C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on Romans I–VIII* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1980) 153; E. Käsemann, *Commentary on Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982) 61.

8 E.g. Viard, *Saint Paul*, 24; Rolland, *Epître aux Romains*, 9.

9 E.g. F. J. Leenhardt, *L'épître de Saint Paul aux Romains* (CNT 6; Genève: Labor et Fides, 1995) 27–8; D. J. Moo, *The Epistle to the Romans* (NICNT; Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1996) 33.

10 Pour Aletti, *Israël et la loi*, 68, seul le v. 18 constitue une *subpropositio*.

https://doi.org/10.1017/S0028688500000291 Published online by Cambridge University Press

(22–4). De même pour ce qui est de la circoncision: elle n'est utile que si la loi est mise en pratique (2.25–9). Malgré ces critiques, Paul considère toutefois que l'avantage des Juifs est grand (3.1–8), mais qu'ils ne sont pas plus excellents que les païens: tous sont sous l'empire du péché (3.9–20). Après avoir établi que le jugement divin est impartial, fondé sur la pratique et non sur la connaissance, et que tous sont susceptibles de subir la colère divine, Paul annonce la bonne nouvelle, à savoir que la justice de Dieu est aussi impartiale: elle est donnée gracieusement à tous ceux qui croient en Jésus-Christ (3.21–6). Cette thèse de la justification par la foi, annoncée comme *propositio* principale de l'épître,[11] est développée en Rm 3.21–4.25. Ce survol du contexte immédiat de Rm 2.12–16 montre que la péricope se trouve dans un contexte eschatologique où le jugement ne se fait pas sur la base de la connaissance de Dieu ou de sa volonté, mais s'appuie sur la pratique.

Une maxime juive nationaliste . . .

Après avoir affirmé au v. 11 que le jugement de Dieu est impartial, Paul s'apprête à s'expliquer (γὰρ) en introduisant une distinction au sein de l'humanité entre ceux qui sont ἀνόμως[12] et ceux qui sont ἐν νόμῳ. S'il semble acquis que par ces termes Paul décrit les païens et les Juifs,[13] on peut s'étonner qu'il n'utilise pas les termes ἔθνη et Ἰουδαῖοι, qui ont l'avantage d'être plus clairs. Mais comme l'indiquent les vv. 5–11 et 16 et l'utilisation de l'aoriste ἥμαρτον, le contexte est un contexte eschatologique.[14] Lors du jugement final, la loi et non l'appartenance en soi à tel ou tel peuple sera le critère eschatologique,[15] ce qui est aussi signalé par l'utilisation de διὰ νόμου. En plus, dans la suite de la péricope, Paul développera la relation entre la loi et les païens. Il semble donc logique que Paul utilise les définitions par rapport à la loi.

D'autre part, les mots employés établissent un rythme dans le texte, qui serait absent si Paul avait utilisé les termes ἔθνη et Ἰουδαῖοι. Ce rythme, ensemble avec la structure qui est un parallélisme antithétique,[16] suggère que Paul reproduit un aphorisme existant. Le contenu même du verset semble soutenir une telle conclusion, car si pour beaucoup de commentateurs[17] les termes ἀπολοῦνται et

11 Cf. Aletti, *Israël et la loi*, 32, 68.

12 Le mot ἀνόμως est un hapax dans le NT; on ne le retrouve qu'en 2 Ma 8.17.

13 Voir par exemple Stuhlmacher, *Paul's Letter*, 43; B. L. Martin, *Christ and the Law in Paul* (Nov TSup 62; Leiden: Brill, 1989) 14, 146; Aletti, *Israël et la loi*, 42–3, 52, 57–8; Moo, *Romans*, 145.

14 Cf. Cranfield, *Commentary*, 153, pour qui Paul se place ici du point de vue du jugement. Voir aussi F. Godet, *Commentaire sur l'épître aux Romains* (Genève: Labor et Fides, 1968) 270; Fitzmyer, *Romans*, 308.

15 Stuhlmacher, *Paul's Letter*, 43.

16 Cf. ibid., 43.

17 E.g. Aletti, *Israël et la loi*, 56; Martin, *Christ and the Law*, 92; Bassler, 'Divine impartiality', 50; Fitzmyer, *Romans*, 308; J. D. G. Dunn, *Romans* 1–8 (WBC 38A; Waco: Word Books, 1998) 96.

https://doi.org/10.1017/S0028688500000291 Published online by Cambridge University Press

κριθήσονται ont la même valeur et confirment l'impartialité de Dieu annoncé au v. 11, Stuhlmacher[18] constate une différence entre d'une part la destruction des païens, d'autre part le jugement des œuvres bonnes ou mauvaises accomplies par les Juifs. Il est à remarquer que cette idée était véhiculée par une partie du judaïsme.[19] Mais qu'il s'agisse d'un aphorisme existant ou d'un résumé paulinien, il reste difficile de parler d'une application de l'impartialité divine décrite aux vv. 9–11, et ce en dépit de la particule γὰρ. Car d'un côté, ceux qui sont sans loi sont voués à la destruction, tandis que ceux qui sont dans la loi passeront un jugement qui évaluera leurs œuvres. Le salut serait donc une simple affaire de connaissance de la révélation divine, de la Torah en tant qu'incarnation de la volonté de Dieu, et les païens périront parce qu'ils ne possèdent pas la Torah. Seulement, Paul a déjà démontré que les païens pourraient connaître Dieu, mais qu'ils n'ont pas voulu (Rm 1.19, 21, 28). De plus, Paul semble admettre plus loin que les païens seront également jugés selon leurs œuvres. On est donc en face d'une double contradiction interne.[20]

. . . et une réponse 'rabbinique'

Paul tire parti de la deuxième partie de l'axiome du v. 12b pour affirmer que si ceux qui sont dans la loi seront jugés, le simple fait de connaître, d'entendre la loi, ne suffit pas pour être juste. Contrairement au verbe ἀκούω, qui traduit l'écoute dans un cadre privé, le terme ἀκροαταί[21] a plutôt un caractère public et peut se référer à la lecture de la Torah à la synagogue.[22] Sanders[23] remarque que l'opposition (ἀλλα!) entendre/faire se retrouve à plusieurs reprises dans la littérature juive, et que l'expression δίκαιοι παρὰ τῷ Θεῷ – qui n'a pas de parallèle paulinien – semble être une formulation juive. Non seulement le vocabulaire serait puisé dans la tradition juive, mais également le contenu. A plusieurs reprises en effet, les rabbins exprimaient la primauté de l'action sur l'écoute.[24] De plus, l'expression

18 Stuhlmacher, *Paul's Letter*, 43. De même, Godet, *Commentaire*, 270.

19 Non seulement 12a trouve des parallèles dans le judaïsme de l'époque, mais également 12b – ce que Stuhlmacher ne semble pas remarquer. Mais voir J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa théologie, Vol. 1, la théologie dogmatique* (Paris: Beauchesne, 1934) 100–1, 496–8.

20 Martin, *Christ and the Law*, 100 mentionne la contradiction entre v. 12 et v. 14 mais non entre v. 12 et vv. 9–11.

21 Ce mot est un hapax dans le corpus paulinien: Maillot, *L'épître aux Romains*, 79. Il se trouve chez Jacques dans un usage proche de l'usage paulinien, Jc 1.22.

22 H. Huby, S. Lyonnet, *Saint Paul, épître aux Romains. Traduction et Commentaire* (Paris: Beauchesne, 1957) 114; Godet, *Commentaire*, 271.

23 E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People* (Philadelphia: Fortress, 1985) 125. Cf. Fitzmyer, *Romans*, 308; Käsemann, *Commentary*, 63.

24 E.g. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien*, 300. Stuhlmacher, *Paul's Letter*, 43 donne quelques parallèles des cercles apocalyptiques juifs. Dunn, *Romans*, 97 croit cependant que le contraste entre 'faire' et 'entendre' devait sembler bizarre aux yeux d'un Juif pieux.

https://doi.org/10.1017/S0028688500000291 Published online by Cambridge University Press

παρὰ τῷ Θεω introduit une différence, qui sera reprise au v. 16 et aux vv. 28–9, entre ce qui est véritablement (ce que Dieu voit) et ce qui paraît (ce que l'homme voit). Elle n'est pas un simple ajout littéraire, mais occupe un rôle important dans la phrase en attirant l'attention sur la justice divine qui n'est pas nécessairement pareille à la justice humaine.

Une deuxième différenciation se trouve exprimée par le couple δίκαιοι/δικαιωθήσονται. Si Paul dit d'abord que ce ne sont pas les auditeurs de la loi qui 'sont justes', il affirme ensuite que ceux qui font la loi 'seront justifiés'. Il nie d'abord un lien de cause à effet entre la connaissance de la loi et être juste pour ensuite établir un lien entre la mise en pratique de la loi et la justification. Toutefois, la justification ne semble pas découler automatiquement de la pratique de la loi. Tout d'abord, par l'utilisation d'un futur, Paul instaure une séparation dans le temps;[25] puis l'utilisation du passif indiquerait que la source de la justification ne se trouve pas dans la pratique de la loi.[26] Il ne dit pas en effet que ceux qui font la loi seront 'justes', mais seront 'justifiés'. Nonobstant, la pratique de la loi est importante dans l'économie de la justification. En cela, Paul n'écrit rien de nouveau. L'idée se retrouve non seulement chez Jacques (Jc 2.14–26), dans l'Apocalypse (2.23) ou dans les évangiles (Mt 16.27), mais également chez Paul lui-même (2 Co 5.10), et elle occupe une place importante dans le judaïsme.[27] 'Mais', comme le dit Aletti,[28] 'avant d'être Juif – et même chrétien – ce principe est biblique, et mentionné tel quel en plusieurs livres.'

En réponse à l'aphorisme qui préconise l'appartenance au peuple juif pour ne pas périr lors du jugement divin, appartenance qui conduit toutefois à une évaluation des œuvres, Paul évoque une autre position du judaïsme qui est inhérente à la première, et qui met l'accent non sur la possession de la loi mais sur sa pratique. Pour le peuple d'Israël, il ne suffit pas d'être fils de la loi pour hériter le monde à venir de façon automatique: il y aura d'abord une évaluation des actions accomplies. Ce constat permet à Paul de réexaminer la situation des païens. Car si ce n'est pas l'appartenance à l'Alliance qui fait que l'on peut être justifié, mais la praxis, qu'en est-il des païens qui, tout en n'appartenant pas à l'Alliance, mettent

25 'Saint Paul emploie le futur δικαιωθήσονται (Vg. *justificabuntur*), parce qu'il a en vue un jugement eschatologique, définitif, portant sur toute une vie humaine'. Huby et Lyonnet, *Saint Paul*, 114.

26 Cf. Fitzmyer, *Romans*, 306, pour qui 'Paul seems to say that one is justified by faith, but judged by works'.

27 Snodgrass, 'Justification by Grace', 77–9; Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien*, 96–498. Il est peut-être bon de rappeler, comme le font les deux auteurs, que dans le Judaïsme de l'époque, il y avait une tension entre deux aspects de Dieu, à savoir la justice et la miséricorde.

28 Aletti, *Israël et la loi*, 48. Cf. les références bibliques données par Snodgrass, 'Justification by grace', 90 n. 44, et par Stuhlmacher, *Paul's Letter*, 45–6, qui donne également des références de la littérature intertestamentaire.

https://doi.org/10.1017/S0028688500000291 Published online by Cambridge University Press

quand même la loi en pratique? Cette question, Paul tentera de la résoudre dans la suite de la péricope, mais le terme choisi pour ouvrir la discussion, ὅταν, donne lieu à quelques interrogations de la part des théologiens et qui sont bien résumées par Riedl:[29] le terme introduit-il une phrase conditionnelle, presque conditionnelle, ou des faits qui se produisent vraiment? Martens[30] comprend l'expression comme étant très proche du mot *si*. L'affirmation qu'elle introduit est 'indefinite, conditioned on the actuality of finding such a case; ὅταν implies that such a case can be found, but not that it has been found'. Pour Leenhardt[31] en revanche, le mot est indice d'un cas occasionnel, il y a donc lieu de garder le sens temporel plus que le sens conditionnel – même si le temps n'est pas défini.[32] En utilisant ὅταν, Paul se prête donc à parler d'un événement réel sans se prononcer sur sa réalisation dans le temps.[33] Cette façon de procéder, qui peut dérouter, semble assez proche des procédés dans les discussions rabbiniques, et paraît logique à la suite des vv. 12–13 où Paul a repris des idées existantes dans le judaïsme.

L'absence de l'article devant le mot ἔθνη pointe également en direction d'une discussion générale où ni la réalisation dans le temps, ni le nombre de païens qui accomplissent les conditions posées sont d'importance. Toutefois, la question concernant l'identité des païens a toujours été importante pour les théologiens: sont-ils des pagano-chrétiens ou des païens tout court?[34] Ito,[35] qui soutient l'identité pagano-chrétienne, interprète d'abord Rm 3.20 par le biais du contraste σάρξ–πνεῦμα de Rm 2.28–9: personne appartenant à la sphère de la chair ne sera justifié par les œuvres. Il en déduit ensuite que ceux qui pratiquent la loi en Rm 2.13b–14 n'appartiennent pas à la sphère de la chair et trouve un deuxième indice dans l'allusion de Jr 31.33 en Rm 2.15. La majorité,[36] cependant, semble opter pour une identification des païens sans plus, ce qui paraît plus en accord avec le déroulement linéaire du texte, d'autant plus que Paul semble être engagé dans une discussion 'rabbinique', sinon juive, comme indiquent les vv. 12–13 et le début

29 Riedl, 'Die Auslegung von R 2, 14–16', 271.

30 J. W. Martens, 'Romans 2.14–16: a Stoic Reading', *NTS* 40 (1994) 55–67, ici 63. Dans la note 36 de la même page, il admet que cette interprétation de ὅταν n'est pas souvent attestée chez Paul ou dans le reste du NT, mais qu'elle n'est pas rare.

31 Leenhardt, *L'épître de Saint Paul*, 48.

32 Cf. sa traduction: '[Ainsi,] quand il arrive aux païens . . .', ibid., 46.

33 Cf. Dunn, *Romans*, 99. Contra Bassler, 'Divine Impartiality', 50, qui considère les vv. 14–16 comme conditionnels.

34 Riedl, 'Die Auslegung von R 2, 14–16', 272.

35 Ito, 'Romans 2', 28–35. Cf. Cranfield, *Commentary*, 156.

36 E.g. Martens, 'Romans 2.14–16', 61; Aletti, *Israël et la loi*, 56; Stuhlmacher, *Paul's Letter*, 43; Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, 126. J. Ziesler, *Paul's Letter to the Romans* (TPI New Testament Commentaries; London: SCM/Philadelphia: Trinity, 1989) 87; G. N. Davies, *Faith and Obedience in Romans. A Study in Romans 1–4* (JSNTSup 39; Sheffield: JSOT, 1990) 61–5.

https://doi.org/10.1017/S0028688500000291 Published online by Cambridge University Press

du v. 14. De plus, Snodgrass[37] fait remarquer que dans le contexte plus large de 1.18–3.20, Paul ne mentionne nulle part des chrétiens, et que l'on ne peut pas dire que les pagano-chrétiens n'ont pas la loi, comme le démontre Rm 13.8–10.[38]

Des païens qui n'ont pas de loi

Mais si Paul s'adresse à un public juif, n'y a-t-il pas une redondance quand il qualifie les païens τὰ μὴ νόμον ἔχοντα, puisqu'il était clair dans le judaïsme que les païens n'ont pas la loi? Paul a peut-être voulu souligner la non-possession de la loi de la part des païens afin de mieux mettre en lumière ce qui suit, à savoir qu'ils font la loi. S'il voulait reprendre l'idée du v. 12a, pourquoi n'a-t-il pas employé une expression plus proche verbalement? Voulait-il, par souci stylistique, éviter de se répéter? La suite du v. 14 montre cependant qu'il n'avait pas peur des répétitions. Etait-ce pour prendre des distances avec l'aphorisme énoncé au v. 12? Cela est possible, compte tenu du fait qu'il y a une contradiction entre le v. 12a et la suite du v. 14, qui est articulée par l'opposition entre le terme ἀνόμως et l'expression εἰσιν νόμος. Le changement de vocabulaire dénoterait le désaccord de l'apôtre par rapport à la première partie de la maxime énoncée au v. 12.

Toujours en rapport avec les païens, que Paul définit comme ceux qui n'ont pas la loi, se pose la question de la place de φύσει dans la phrase. Il est en effet possible de le rattacher à ce qui précède et à ce qui suit tout en gardant un sens satisfaisant dans les deux cas.[39] Snodgrass,[40] en suivant Cranfield,[41] penche pour la première solution: Paul parlerait de païens qui n'ont pas la loi par nature. Cranfield arrive à cette conclusion après avoir comparé l'utilisation du mot φύσει dans le corpus paulinien et le reste du NT, qui suggère plutôt le lien avec ce qui précède, tout en admettant que l'ordre des mots n'est pas décisif.[42] On peut ajouter que dans la majorité des cas où Paul emploie le terme, il est question d'une démarcation d'identité juive ou non juive, comme par exemple en Ga 2.15: ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι (voir également Rm 2.27; 11.21, 24; Ga 4.8 et Ep 2.3, où il est question d'une identité générale), tandis que dans deux cas, Rm 1.26 et 1 Co 11.14, le mot porte sur des actes spécifiques. Le contexte immédiat de Rm 2.14 favoriserait donc un rapprochement avec ce qui précède, puisqu'il est question d'identité tandis que des actes spécifiques sont absents (Paul mentionne la loi sans donner plus de précision). Le mot aiderait Paul à mettre encore plus en évidence le cas de païens

37 Snodgrass, 'Justification by Grace', 74. En revanche, Paul a déjà fait mention de païens (1.13–14, 16; 2.9–10).

38 Snodgrass, 'Justification by Grace', 75.

39 Cf. Cranfield, *Commentary*, 157; Riedl, 'Die Auslegung von R 2, 14–16', 272.

40 Snodgrass, 'Justification by Grace', 80, 91 n. 62.

41 Cranfield, *Commentary*, 156–7.

42 Ibid., 156.

https://doi.org/10.1017/S0028688500000291 Published online by Cambridge University Press

qui, tout en n'ayant pas la loi, font néanmoins les choses de la loi. Non seulement ils n'ont pas la loi, mais ils ne l'ont pas par nature. L'alliance entre Dieu et Israël, la possession de la Torah et par conséquent sa connaissance, n'était pas une question de choix mais de naissance. Il est donc tout à fait juste de dire que les païens ne possèdent pas la Torah par nature, de naissance. Le contraste entre leur état et la pratique de la loi n'en devient que plus manifeste.

Cranfield[43] admet toutefois que l'on ne saurait trancher la question de la place à accorder à φύσει, et la majorité des interprètes[44] considère le rattachement avec ce qui suit comme plus naturel.[45] Le verset semble être construit de telle façon que le mot φύσει est à lire en relation avec le mot ἑαυτοῖς. Il y a un certain parallélisme entre 14a et 14b: ἔθνη/οὗτοι, τὰ μὴ νόμον ἔχοντα/νόμον μὴ ἔχοντες, φύσει/ἑαυτοῖς, τὰ τοῦ νόμου/νόμος, ποιῶσιν/εἰσιν.[46] Il s'ensuit que si l'on rattache ἑαυτοῖς à ce qui suit, à savoir εἰσιν νόμος, il est logique de rattacher φύσει également à ce qui suit. Cette lecture cependant pose la vieille question de la signification du mot dans son contexte.[47] Ito,[48] pour qui les païens sont des paganochrétiens, comprend la nature comme étant la nature chrétienne. Leenhardt n'attache pas trop d'importance au mot: 'Le mot φύσει n'ajoute pas grand chose: il sert à indiquer que le païen, dans le cas considéré, agit de lui-même, *spontanément*, sans qu'il y ait intervention de la révélation particulière, comme c'est le cas pour le Juif.'[49] Cette différenciation de mode de révélation est aussi l'interprétation suivie par Sanders.[50] Elle rejoint la lecture qui rattache φύσει à ce qui précède, à la différence près que dans la première lecture l'accent est mis sur l'absence de la connaissance de la révélation sinaïtique, tandis que la deuxième lecture souligne une connaissance d'origine naturelle.

Pour d'autres encore, l'origine de l'expression est la clé pour une meilleure compréhension. Ainsi, les ressemblances de terminologie ont poussé certains à rapprocher ce que Paul dit de la nature avec la philosophie stoïcienne,[51] où l'idéal

43 Ibid., 157.

44 Leenhardt, *L'épître de Saint Paul*, 48 n. 2; Ito, 'Romans 2', 33; Fitzmyer, *Romans*, 310.

45 E.g. Maillot, *L'épître aux Romains*, 79–80; Huby et Lyonnet, *Saint Paul*, 114–15; H. J. Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of the Jewish Religious History* (Philadelphia: Westminster, 1961) 224; Dunn, *Romans*, 98.

46 Il est à noter que la fin des deux parties est renversée: τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν/εἰσιν νόμος.

47 Cette question était déjà au coeur du débat entre Saint Augustin et Pélage. Cf. Riedl, 'Die Auslegung von R 2, 14–16', 272–4; Huby et Lyonnet, *Saint Paul*, 119–22. Elle ressurgit au XVI^{e} siècle dans les débats entre catholiques et Réformateurs. Cf. T. H. L. Parker, *Commentaries on the Epistle to the Romans, 1532–1542* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1986) 128–41.

48 Ito, 'Romans 2', 33.

49 Leenhardt, *L'épître de Saint Paul*, 48. Cf. Ziesler, *Paul's Letter*, 87.

50 Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, 130.

51 Voir par exemple l'article de Martens, 'Romans 2.14–16'. Cette interprétation est suivie par la majorité des commentateurs.

https://doi.org/10.1017/S0028688500000291 Published online by Cambridge University Press

était de vivre selon la nature. Le disciple stoïcien apprenait à faire la différence entre ce qu'il pouvait changer (sa disposition intérieure) et ce qu'il ne pouvait pas changer (les événements qui surviennent), et à corriger sa vie en fonction: il devait ressentir que la loi universelle était aussi sa propre loi. Vivre une vie conforme au principe universel n'était donc pas chose acquise dès la naissance, mais le fruit d'un long travail.[52] De plus, si pour un stoïcien vivre selon la nature était moralement bien, il est à douter que la loi naturelle soit bien en soi selon les normes pauliniennes. En reprenant un texte du stoïcien Chrysippe, qui dit 'que dans nulle de ses [i.e. l'univers] parties ne sont possibles un mouvement ou un état qui ne soient conformes à cette nature', Plutarque oppose l'objection suivante: 'Que sont donc ces états et ces mouvements? Les états sont évidemment les vices et maladies de l'âme, avarice, amour du plaisir, ambition, lâcheté, injustices; et les mouvements, ce sont les adultères, les vols, les trahisons, les parricides.'[53] Le conseil de Leenhardt[54] – à savoir d'éviter de donner un sens philosophique à φύσει – n'est donc peut-être pas superflu.

D'autres, comme Sanders et Schoeps,[55] abordent le problème à partir du judaïsme, où la question du juste parmi les nations était d'actualité, tandis que Stuhlmacher[56] fait appel à la tradition sapientiale pour qui les païens, créés selon les normes de la Sagesse, sont dans la capacité de faire la différence entre le bien et le mal. Cette approche a l'avantage de rester fidèle à l'enchaînement de la démonstration de Paul qui, engagé dans une discussion 'rabbinique', reprend des idées du judaïsme dans les vv. 12–13 pour faire une application de l'énoncé du v. 13b à la situation des païens au v. 14. Il semble alors logique, en vue de garder une certaine cohérence, qu'il ait fait appel à des arguments connus et acceptés dans le judaïsme.[57] Après avoir établi que la connaissance seule ne protège pas de la colère de Dieu, mais que la pratique de la loi sera jugée, Paul porte la discussion

52 Martens, 'Romans 2.14–16', 66–7 souligne que même pour les stoïciens, un sage qui vivait en conformité avec la loi naturelle est difficile, sinon impossible à trouver. Pour lui, Paul adopte la position stoïcienne sur la loi naturelle en sachant – tout comme ses lecteurs – qu'il était pratiquement hors de question de trouver quelqu'un qui vivait selon cette loi. Ceci et son interprétation de ὅταν font que Martens plaide pour une lecture hypothétique.

53 A. Vergez, D. Huisman, *Histoire des philosophes illustrée par les textes* (Paris: Nathan, 1965) 65.

54 Leenhardt, *L'épître de Saint Paul*, 48. Cf. M. Quesnel, *Les chrétiens et la loi juive: une lecture de l'épître aux Romains* (Lire la Bible; Paris: Cerf, 1998) 20; T. J. Deidun, *New Covenant Morality in Paul* (Rome: Biblical Institute, 1981), 165. Pour Käsemann 'no convincing proof has been adduced that it [i.e. φύσει] should be understood in terms of the Greek view' (*Commentary*, 63).

55 Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, 123, 134 n. 29; Schoeps, *Paul*, 223–5.

56 Stuhlmacher, *Paul's Letter*, 43, 44–5.

57 L'idée d'une loi universelle, existante dans la philosophie populaire païenne, existait aussi dans le judaïsme.

https://doi.org/10.1017/S0028688500000291 Published online by Cambridge University Press

sur des païens qui pratiquent la loi sans qu'ils la possèdent, et donc sans qu'ils puissent la connaître. Son souci n'est pas d'établir comment ils pratiquent la loi, mais seulement d'affirmer qu'ils la pratiquent, ce qui concorde avec des débats tels qu'on les retrouve dans la tradition rabbinique, où l'utilisation de situations possibles était fréquente sans que l'on s'interroge sur la concrétisation réelle des exemples dans la vie quotidienne.[58]

Mais là où la littérature rabbinique peut donner des exemples très précis, Paul ne livre qu'une description générale, qui ne permet pas une énumération des prescriptions de la loi que les païens pratiquent. Fitzmyer[59] suggère qu'il s'agit de la loi naturelle, tandis que Martens[60] avance l'idée qu'il s'agit de la loi naturelle dans le sens grec. Cependant, il écrit aussi que la loi que les païens observent est égale ou l'équivalent de la loi mosaïque.[61] Pour Deidun[62] une influence philosophique est possible, tout comme une influence juive. Mais l'important est que Paul démontre l'accessibilité pour les païens aux demandes divines qui se trouvent (aussi) dans la loi mosaïque. Leenhardt[63] remarque avec justesse que le texte ne permet pas de définir le contenu de la loi: Paul est resté imprécis. Ce choix d'imprécision est sans doute lié au but recherché. Si l'objectif des rabbins était de cerner au plus près la façon de vivre la Torah et s'ils étaient engagés dans l'élaboration d'une jurisprudence, Paul par contre écrivait une lettre dans le but de transmettre un enseignement sur la justification par la foi. Dans le contexte immédiat, il ne cherche pas à établir de façon précise comment les païens peu-

58 A titre d'exemple: 'Si des païens disent à un groupe d'hommes (israélites): Désignez l'un de vous pour que nous le mettions à mort; sinon, c'est vous tous que nous allons tuer, – tous doivent souffrir la mort plutôt que livrer l'un d'entre eux. Mais si les païens ont demandé un individu nommément spécifié, qu'on le leur livre: puisque lui et eux tous seraient tués, qu'ils abandonnent la victime unique et n'aillent pas tous à la mort.' *Tos. Ter.* 7.20, cité par A. Cohen, *Le Talmud* (Petite Bibliothèque Payot 65; Paris: Payot, 1991) 147. Voir également par exemple *Hul.* 1.1; *Yeb.* 3.10.

59 Fitzmyer, *Romans*, 306.

60 Martens, 'Romans 2.14–16', 61.

61 Martens, 'Romans 2.14–16', 62.

62 Deidun, *New Covenant Morality*, 163, 165. Pour un rapprochement avec la loi mosaïque voir aussi Ito, 'Romans 2', 30 n. 31; Huby et Lyonnet, *Saint Paul*, 114–15. Schoeps va dans le même sens en rappelant la doctrine des deux chemins (la Torah pour le peuple juif; un certain nombre de lois éthiques pour les nations): Schoeps, *Paul*, 224–8. Cf. la position de Philon, pour qui il y avait harmonie entre la loi naturelle et la loi mosaïque: Huby et Lyonnet, *Saint Paul*, 116 n. 1. Martin, *Christ and the Law*, 90 cite Räisänen pour qui il n'y a pas question que de quelques préceptes mais bien de toute la loi. La position de Räisänen nous semble difficile à tenir. Il rattache φύσει au fait d'observer la loi. On peut se demander s'il est raisonnable de dire que les païens, qui ne connaissent pas la Torah, observent par nature toute la Torah (circoncision, sabbat, . . .). D'autre part, si Paul avait en vue toute la loi, il aurait peut-être écrit τὸν νόμον au lieu de τὰ τοῦ νόμου.

63 Leenhardt, *L'épître de Saint Paul*, 48. De même Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, 135 n. 45.

https://doi.org/10.1017/S0028688500000291 Published online by Cambridge University Press

vent pratiquer la loi, mais à montrer que le jugement divin, dont le critère est la pratique de la loi,[64] est impartial et qu'il concerne donc également les païens.

L'œuvre de la loi . . .

Après avoir établi l'inexactitude de la position formulée au v. 12, qui préconise une démarcation entre les païens qui seront détruits et le peuple d'Israël qui sera jugé, Paul poursuit son exposé en introduisant le pronom relatif οἵτινες ('ceux, quels qu'ils soient, qui') qui, dans la continuation du v. 14, rejoint l'approche générale que l'apôtre a adoptée. Ainsi, le v. 15 développerait donc davantage la condition des païens qui pratiquent les choses de la loi. Mais là où l'on s'attendrait à trouver le mot καὶ pour un enchaînement souple entre le v. 14 et le v. 15, il y a le mot οἵτινες, qui introduit une interruption dans le rythme du texte. En outre, comme il a été constaté plus haut, le mouvement opéré par le v. 14 consiste à mettre les païens et les Juifs sur pied d'égalité face au jugement, le critère étant pour les deux groupes leur conduite et non la possession de la loi. Le v. 15 semble donc plutôt poursuivre la position formulée au v. 13b, à savoir que ceux qui font la loi seront justifiés, ce qui englobe à présent aussi bien des Juifs que des païens. Comme il ne s'agit plus de Juifs ou de païens exclusivement, mais des représentants des deux groupes formant un nouveau groupe, Paul les qualifie comme 'ceux qui montrent publiquement l'œuvre de la loi écrit dans leurs cœurs'. Par cette nouvelle description, il évite de donner la prédominance aux uns ou aux autres en prenant soin d'écarter toute notion qui pourrait être comprise dans un sens ethnique.

Le fait que l'expression τὸ ἔργον τοῦ νόμου n'apparaît nulle part ailleurs dans la Bible ne facilite pas sa compréhension. Il semble clair toutefois qu'elle diffère de l'expression ἔργων νόμου, que Paul n'utilise que dans l'épître aux Romains et dans l'épître aux Galates. Snodgrass,[65] qui distingue entre le singulier et le pluriel, estime que ἔργον a un sens positif et ἔργα un sens négatif. Mais Martin[66] met cette distinction 'arbitraire' en question en observant que dans l'épître aux Ephésiens, ἔργα apparaît deux fois de suite, dont une fois en négatif et une fois en positif (Ep 2.8, 10).[67] Cranfield[68] souligne l'utilisation du singulier qui accentuerait l'unité

64 Cf. la fonction des vv. 14–15 pour Aletti, *Israël et la loi*, 56–7.

65 Snodgrass, 'Justification by Grace', 84–5; cf. Fitzmyer, *Romans*, 311.

66 Martin, *Christ and the Law*, 91. Snodgrass avait pourtant souligné qu'il y a des versets où ἔργα est utilisé de façon positive, mais que dans ces cas précis (Ep 2.10!), l'adjectif *bon* est nécessaire afin de les distinguer de l'usage négatif. De plus, c'est seulement dans les épîtres dont l'origine paulinienne est mise en question que le mot ἔργα (+ adjectif) est utilisé dans le sens positif (il mentionne l'exception de Rm 2.6 mais c'est une citation).

67 Ito, 'Romans 2', 28–9, tout comme Deidun, *New Covenant Morality*, 166 ne voit pas de différence non plus entre les deux mots.

68 Cranfield, *Commentary*, 158. Cf. Godet, *Commentaire*, 280. Fitzmyer, *Romans*, 311 parle d'un singulier collectif.

https://doi.org/10.1017/S0028688500000291 Published online by Cambridge University Press

de la loi. La plupart des commentateurs estime qu'il s'agit des actions demandées par la loi,[69] mais ceci n'explique pas pourquoi Paul ne continue pas d'utiliser l'expression τὰ τοῦ νόμου. Barrett[70] entend τὸ ἔργον τοῦ νόμου comme étant un génitif subjectif; il s'agirait selon lui de l'action que la loi exerce et qui aurait laissé sa marque sur l'esprit des païens sous forme de conscience.

Pour certains auteurs,[71] Paul s'inspire de Jr 31.33 où le prophète parle d'une nouvelle alliance dans laquelle la loi sera inscrite dans les cœurs. D'autres cependant – tel Käsemann,[72] pour qui Paul veut plutôt montrer le contraste entre la loi que les païens ont écrit dans leurs cœurs et la loi écrite sur des tables de pierre des Juifs[73] – s'opposent au lien entre Jr 31.33 et Rm 2.15. Ainsi, l'expression serait une reprise juive de l'expression stoïcienne ἄγραφος νόμος.[74] Puisque l'oracle s'adresse à Israël et non aux nations, une lecture de Paul à la lumière de Jérémie supposerait que l'apôtre parle de chrétiens qui forment le nouvel Israël; mais cette identification est peu sûre. En plus, si le prophète parle de la loi qui sera inscrite dans les cœurs, Paul en revanche déclare que c'est l'œuvre qui est inscrite. Sans suivre Barrett *in extenso*, il nous semble que Paul fait référence ici au travail, à l'activité de la loi qui laisse une trace dans le cœur. L'apôtre décrit le rapport entre l'intériorisation et l'extériorisation de la loi qui, assimilée, produit une conduite appropriée et qui peut être perçue par l'entourage. Cette manifestation de l'influence de la loi sera faite dans sa plénitude lors du jugement divin.

. . . et l'activité de la conscience et des pensées

Outre qu'ils révèlent l'œuvre de la loi écrite dans leurs cœurs, Paul affirme que *leur conscience co-témoignant et entre eux les calculs accusant ou encore défendant*. Pour certains, le mot συνείδησις vient de la philosophie grecque stoïcienne[75] ou populaire,[76] tandis que pour d'autres Paul n'a fait qu'utiliser un mot de tous les jours.[77] Leenhardt, pour qui la conscience était un fait reconnu universellement, considère que *la conscience paulinienne est un fruit mûr de la*

69 E.g. Huby et Lyonnet, *Saint Paul*, 117; Käsemann, *Commentary*, 64; Martin, *Christ and the Law*, 91; Moo, *Romans*, 151.

70 C. K. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans* (New York: Harper & Row, 1957) 52.

71 E.g. Viard, *Saint Paul*, 79; Ito, 'Romans 2', 30.

72 Käsemann, *Commentary*, 64. Cf. Cranfield, *Commentary*, 158.

73 Dans le même sens, voir Viard, *Saint Paul*, 79; Godet, *Commentaire*, 279.

74 Cf. Martens, 'Romans 2.14–16', 60.

75 E.g. Barrett, *The Epistle to the Romans*, 53. Mais Huby remarque que le mot n'est pas emprunté au vocabulaire technique de la philosophie stoïcienne; ni Epictète, ni Marc-Aurèle ne l'ont employé. Huby et Lyonnet, *Saint Paul*, 116 n. 2.

76 E.g. Käsemann, *Commentary*, 65; Fitzmyer, *Romans*, 311; Moo, *Romans*, 152.

77 E.g. Huby et Lyonnet, *Saint Paul*, 116 n. 2; Cranfield, *Commentary*, 159.

https://doi.org/10.1017/S0028688500000291 Published online by Cambridge University Press

morale israélite.[78] S'il y a discussion sur l'origine du mot chez Paul, il y a accord sur le sens du mot qui désigne la capacité qu'a l'esprit humaine de juger ses propres actions, et comme Deidun[79] le remarque, ce jugement est un jugement moral. Fitzmyer,[80] pour qui le verbe συμμαρτυρούσης signifie *témoignant* et non *témoignant avec*, croit qu'en l'absence d'un datif, il faut sous-entendre que le témoignage rendu par la conscience s'adresse aux païens. Barrett,[81] en revanche, avance que la conscience témoigne avec la loi divine dont elle est l'empreinte.

Parallèlement au témoignage de la conscience, Paul fait part de l'activité de la pensée. Käsemann[82] soutient que les mots, qui sont des termes juridiques, dépeignent la contradiction de l'homme avec lui-même, ou comme d'autres commentateurs[83] l'affirment, ces verbes expriment la fonction de la conscience. L'absence de conjonction rend la compréhension du verset difficile. Pour Leenhardt,[84] les trois segments correspondent à trois temps différents: le cœur suggère une décision, la conscience lui donne appui, des pensées contradictoires se débattent ensuite entre elles. Fitzmyer,[85] de son côté, propose que le v. 15b reprend le v. 15a à l'aide d'une idée puisée dans la philosophie grecque tandis que la fin du verset explique plus en détail le fonctionnement de la conscience. Barrett[86] va dans le même sens pour ce qui concerne le rôle du v. 15c. Au vu de l'emploi des termes juridiques dans le verset, il est probable que l'apôtre brosse le tableau de ce qui se déroule lors d'un jugement, ou plus précisément lors du jugement divin, quand chacun exposera l'action de la loi qui a laissé ses empreintes dans le cœur et dont la conscience témoignera également, alors que ses pensées l'accuseront plus qu'ils ne le défendront comme l'indique ἢ καὶ.[87]

78 Leenhardt, *L'épître de Saint Paul*, 49 n. 2. Le mot date d'après la période vétéro-testamentaire. On le retrouve sporadiquement dans la littérature intertestamentaire (Sg 17.11; *T.Reub.* 4.3). Pour une discussion du terme et de ses équivalents hébraïques dans la littérature rabbinique, voir P. J. Tomson, *Paul and the Jewish law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles* (Minneapolis: Fortress; Assen/Maastricht: Van Gorcum, 1990) 210–15.

79 Deidun, *New Covenant Morality*, 162 n. 3.

80 Fitzmyer, *Romans*, 311. Dans le même sens, Cranfield, *Commentary*, 161–2; Moo, *Romans*, 153 n. 56.

81 Barrett, *The Epistle to the Romans*, 53.

82 Käsemann, *Commentary*, 66. Cf. Dunn, *Romans*, 101.

83 Fitzmyer, *Romans*, 311; Barrett, *The Epistle to the Romans*, 53. Dunn, *Romans*, 102n souligne toutefois que même si v. 15b et c parlent des mêmes phénomènes, ils ne sont pas synonymes mais plutôt complémentaires.

84 Leenhardt, *L'épître de Saint Paul*, 49.

85 Fitzmyer, *Romans*, 311.

86 Barrett, *The Epistle to the Romans*, 53.

87 Cranfield, *Commentary*, 162; Huby et Lyonnet, *Saint Paul*, 117; Godet, *Commentaire*, 283. Pour Martens, l'expression aide Paul à montrer l'improbabilité de respecter la loi: Martens, 'Romans 2.14–16', 64.

https://doi.org/10.1017/S0028688500000291 Published online by Cambridge University Press

. . . au jour où . . .

S'il est acquis que la péricope se termine au v. 16, les liens qui unissent ce verset aux versets précédents ne sont pas évidents.[88] Maillot[89] croit que le *jour* dont il est question est le jour de la mort du Christ et propose de lire le v. 16 comme la conclusion des vv. 1–11. Fitzmyer,[90] comme d'autres commentateurs,[91] privilégie le lien avec le v. 13, tandis que Moo,[92] qui dans son commentaire récent énumère plusieurs tentatives de clarification, préfère accentuer le lien avec le v. 15. Le vocabulaire juridique du v. 15 ressort mieux en effet lorsqu'on prend en compte le contexte eschatologique du jugement final signalé par l'expression ἐν ἡμέρᾳ ὅτε au v. 16[93] et par le verbe κρινει. Les manuscrits présentent ce dernier soit sous sa forme au présent – κρίνει – soit sous sa forme au futur – κρινεῖ. L'ambiguïté trouve son origine dans le fait que les accents ne furent introduits dans les transcriptions de l'épître qu'après l'époque néo-testamentaire; on ne saurait donc trancher entre les deux lectures. Le contexte eschatologique demande toutefois de lire le verbe dans un perspective d'avenir lorsque Dieu jugera les choses cachées de toute l'humanité, et non seulement des païens ou des Juifs seuls, comme l'indique Paul en employant le mot ἀνθρώπων. Tous passeront en jugement, mais tous ne seront pas justifiés. Paul ne prend pas position ici contre l'attitude légaliste des Juifs,[94] mais contre la conception selon laquelle seuls les Juifs ont une chance d'hériter le monde à venir, tandis que tous les païens périront.

L'apparition du mot εὐαγγέλιον peut paraître surprenante dans un contexte de jugement. Barrett[95] y voit la perspective de la justification par la foi: Dieu ne juge pas la conduite observable de l'homme (païen ou Juif), mais les choses secrètes de son cœur. Il voit donc la foi qu'a l'homme. Si Paul n'utilisait que le mot *Évangile*, cette lecture pourrait convenir. Seulement, il souligne qu'il s'agit de *son* Évangile. Il semble plutôt que par cette formule, Paul souligne qu'il vient d'exposer une partie de sa théologie. Cette accentuation doit probablement être comprise à la lumière du motif de son épître, qui peut être une lettre d'introduction

88 Certains MSS – comme B (4e S.), qui au lieu de ἡμέρᾳ ὅτε lit ᾗ ἡμέρᾳ, ou A (5e S.), qui donne ἡμέρᾳ ᾗ – témoignent de la difficulté de liaison entre le v. 16 et le corps de la péricope.

89 Maillot, *L'épître aux Romains*, 81. Cf. Huby et Lyonnet, *Saint Paul*, 117, pour qui la transition entre le v. 15 et le v. 16 n'est pas indiquée en termes clairs.

90 Fitzmyer, *Romans*, 311.

91 E.g. Barrett, *The Epistle to the Romans*, 53; Godet, *Commentaire*, 285.

92 Moo, *Romans*, 153–4. Voir également Godet, *Commentaire*, 283–5. Pour le lien avec le v. 15, cf. Leenhardt, *L'épître de Saint Paul*, 50.

93 Pour une compréhension eschatologique de l'expression ἐν ἡμέρᾳ ὅτε, voir par exemple Fitzmyer, *Romans*, 312; Cranfield, *Commentary*, 162, ou encore Moo, *Romans*, 154.

94 Comme le croit Godet, *Commentaire*, 285–6.

95 Barrett, *The Epistle to the Romans*, 54.

https://doi.org/10.1017/S0028688500000291 Published online by Cambridge University Press

auprès d'une Eglise qui ne le connaît pas. Il était indispensable qu'il présente sa théologie en vue d'éliminer des malentendus et de répondre à des critiques qui circulaient sur son compte, et dont les Romains avaient sûrement pris connaissance. D'autre part, l'épître semble aussi être écrite en vue de l'entretien de Paul à Jérusalem, où il aura à se justifier de ses prises de positions et pour lequel il cherchait des appuis.[96] Sur ces deux fronts, l'apôtre se trouvait confronté à des judaïsants qui considéraient que la conversion au judaïsme était indispensable aux païens désireux de devenir des chrétiens et qui traitaient Paul d'anti-nomiste. D'où l'importance de l'expression εὐαγγέλιόν μου: 'voilà ce que j'ai enseigné partout et que je continue d'enseigner', à savoir que lors du jugement, Dieu ne favorisera pas le peuple d'Israël aux dépens des païens; tous seront jugés sur leur conduite. D'où aussi l'importance de l'expression διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ, qui doit être comprise comme une garantie d'authenticité: son enseignement, Paul ne l'a 'ni reçu ni appris d'un homme, mais par une révélation de Jésus-Christ' (Ga 1.12). Il ne s'agit donc pas de la considérer comme une simple conclusion liturgique de la péricope, comme le fait Käsemann,[97] ou à l'instar de Fitzmyer[98] de la déplacer pour la lier au jugement, mais de la comprendre là où elle se trouve comme la gage de l' 'orthodoxie' de la position paulinienne.

Conclusion

Après avoir posé comme principe que Dieu rendra à chacun (Juif et Grec) selon ses œuvres (vv. 9–10) parce qu'Il est impartial (v. 11), Paul entre en discussion avec une partie du judaïsme. Face à la tendance qui est persuadée que les païens, du fait qu'ils n'ont pas la Torah, périront et que l'héritage du monde à venir, même précédé d'une évaluation des œuvres accomplis, dépend de l'appartenance au peuple élu (v. 12),[99] Paul en appelle à une autre conviction répandue au sein du judaïsme et inhérente à la première position. Le fait qu'un jugement aura lieu pour évaluer les œuvres des Juifs démontre que la possession de la Torah n'est pas suffisante, mais qu'elle doit être accompagnée d'une observance: la pratique l'emporte sur l'écoute (v. 13). Une fois cette thèse acquise, l'apôtre en tire des conséquences pour le cas des païens: comme d'une part la pratique de la loi est décisive et non sa possession, et que d'autre part, il y a des païens – qui, rappelle Paul, n'ont pas la Torah – qui pratiquent la loi, il serait faux de dire qu'ils sont ἀνόμως:

96 Cf. Ziesler, *Paul's Letter*, 3–16.

97 Käsemann, *Commentary*, 68.

98 Fitzmyer, *Romans*, 312. Pour cet auteur, le rôle du Christ dans le jugement final fait partie de la bonne nouvelle annoncée par Paul, mais il semble en avance sur Paul qui n'introduit le rôle du Christ qu'en Rm 3.22. Pour le lien entre διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ et κρίνει, voir également Dunn, *Romans*, 103; Moo, *Romans*, 155; Ziesler, *Paul's Letter*, 89.

99 Snodgrass, 'Justification by Grace', 78.

https://doi.org/10.1017/S0028688500000291 Published online by Cambridge University Press

ils sont νόμος (v. 14)![100] Ainsi, des païens qui observent des choses de la loi et les Juifs qui la pratiquent, forment un nouveau groupe dont Paul, dans un deuxième temps, va décrire le déroulement de l'évaluation des actions. Le résultat est, toutefois, décevant: même parmi ceux qui montrent que l'œuvre de la loi est écrite dans leur cœur, les accusations seraient plus fréquentes que les éléments de défense. Paul reste cependant imprécis sur le nombre de païens qui pratiquent les exigences de la loi, ainsi que sur le contenu de la loi qu'ils pratiquent. Son but n'est pas d'entrer dans le détail de leur conduite, mais seulement de constater qu'ils peuvent avoir une conduite en accord avec la volonté divine. Que cette idée du salut des païens en tant que païens n'ait pas été partagée par tous, les nombreuses références aux positions 'judaïsantes' dans le corpus paulinien le montre clairement. D'où l'intérêt du v. 16, par lequel Paul atteste que l'importance de la pratique de la loi dans l'économie du salut fait bien partie de son enseignement qui trouve sa source en Christ.

Le fait que Paul ait consacré ces quelques lignes à éclairer la notion de l'impartialité divine est signe de l'importance de l'égalité entre Juifs et païens lors du jugement. Il s'agit d'une introduction à l'annonce d'un Sauveur venu aussi bien pour les Juifs que pour les païens. Car si vraiment il y avait un 'traitement de faveur' pour les Juifs, tandis que les païens seraient détruits, alors le Messie ne viendrait que pour les Juifs et non pour les païens. L'apôtre expose son point de vue face aux allégations de judaïsants pour qui le Christ n'était venu que pour les Juifs; d'où le développement du sujet, qui serait superflu si de telles idées ne circulaient pas au sein de l'Eglise. Nous sommes donc en présence d'un texte fondamental pour comprendre la théologie paulinienne dans ses rapports avec des judaïsants.

100 Toujours dans la perspective que Paul progresse dans un débat juif – Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, 134 n. 29 parle de 'inner-Jewish debates', cf. Aletti, *Israël et la loi*, 53 – il n'est pas étonnant qu'il donne ici une autre signification au mot νόμος – la Torah n'étant que pour le peuple juif. L'apôtre se référerait à l'idée juive, pour qui il y avait une loi universelle applicable pour les païens. Cf. les citations de Philon données par Fitzmyer, *Romans*, 310. En revanche, Martens cite Bornkamm, pour qui ce passage est 'allein aus griechischen Denken verständlich' ('Romans 2.14–16', 60 n. 21). Dans le même sens, Fitzmyer, *Romans*, 306. Pour le judaïsme, il ne peut y avoir contradiction entre la Torah et la loi universelle: la première englobe la deuxième.

https://doi.org/10.1017/S0028688500000291 Published online by Cambridge University Press