

La justice de Dieu

La sainteté dans l'épître de Paul aux Romains

La justice de Dieu

La sainteté dans l'épître de Paul aux Romains

William M. Greathouse
Linda M. Stargel

Editions Foi et Sainteté

B.P. 1323 • Port-au-Prince, HAÏTI

Auteurs : William M. Greathouse et Linda M. Stargel

Traduction : Jacqueline Jean-Baptiste

© 2005, Editions Foi et Sainteté

B.P. 1323, Port-au-Prince

Sauf indications contraires les citations bibliques renvoient a la version *Louis Segond*.

Imprimé aux Etats-Unis

INTRODUCTION

Il semble qu'aucun autre livre biblique n'a été traité de manière aussi étendue et par autant de personnes que la lettre de Paul aux Romains. L'impact de ce livre sur la théologie chrétienne s'étend sur des siècles. Alors, pourquoi un autre ouvrage ? Dans ces pages, nous voulons nous limiter à un examen du développement de la doctrine de la sainteté chez Paul. Nous espérons arriver à mieux comprendre comment il voyait le sujet et comment la sainteté est liée à d'autres doctrines telles que la création, le péché et la justification.

En écrivant cette épître, Paul poursuit un but de portée bien définie et de nature profondément théologique. Il écrit en effet pour informer les chrétiens romains de son Evangile en espérant qu'ils le soutiendront dans ses intentions d'évangéliser l'Espagne et d'autres territoires occidentaux (15.23-33).

Au cours des siècles, cette épître a été d'une manière particulière le moteur d'un renouveau spirituel. Dans les périodes de dérive de l'Eglise par rapport à l'Evangile, c'est une étude approfondie de l'épître aux Romains qui a, de manière répétée, permis qu'elle se reprenne. Ceux qui n'abordent pas l'épître aux Romains de manière consciencieuse auront des difficultés à saisir le message de Paul. Son approche en est profondément théologique. Mais en même temps, il voulait que cette lettre puisse être lue, entendue et comprise non seulement par des érudits, mais aussi par des laïcs, hommes et femmes de l'Eglise de Rome. Si on ne pouvait offrir que du lait aux Corinthiens (1 Cor. 3.2.), il est clair, par contre, que Paul pensait que les chrétiens de Rome étaient prêts pour de la nourriture solide.

C'est dans l'épître aux Romains que nous trouvons le *seul* traitement thématique de la sanctification dans l'Ecriture. Les chapitres cinq à huit constituent le *locus classicus* de la doctrine de la

sanctification — du moins dans son expression paulinienne. Ceci signifie que ces quatre chapitres sont ceux auxquels il faut revenir sans cesse pour comprendre convenablement cette doctrine. En dépit de son caractère unique et particulier, cette section fait partie intégrante de cette lettre de Paul soigneusement élaborée. La doctrine spécifique de la sanctification fait partie de sa compréhension globale de la sainteté. En fait, Paul Achtemeier soutient que la sainteté est le thème central de toute la lettre aux Romains. Il la définit en termes de seigneurie du Christ et dit ensuite ceci :

La proclamation apostolique de Paul dans la lettre aux Romains se centre sur l'acte de grâce de Dieu rétablissant sa seigneurie sur sa création rebelle. La justification par la foi ou la justice (les deux mots sont utilisés pour traduire le même terme grec) est l'un des sujets principaux de l'exposé. La justice est l'expression d'une nouvelle relation dans laquelle la créature rebelle entre lorsqu'elle accepte la seigneurie miséricordieuse de Dieu en Christ. La foi ou la confiance (les deux mots traduisent le même terme grec) est le moyen par lequel cette seigneurie est acceptée. La relation est maintenant basée sur la foi plutôt que sur la race (comme c'était le cas des Juifs ou peuple élu). Ceci signifie que la relation est maintenant devenue universelle. Le plan de Dieu est d'étendre sa seigneurie miséricordieuse à tous les peuples, par son acte en Christ, thème énoncé dès le commencement de la lettre (1.2-4) (20-22).

Achtemeier questionne la position protestante traditionnelle en disant que le thème de l'épître aux Romains va au de « la justification par la foi » uniquement. John Wesley se déclarerait d'accord sur le fait que « justification par la foi » ne décrit pas convenablement le message de cette lettre si ces mots sont compris simplement en termes de justice légale, comme la plupart des gens les

définiraient. Le message de la lettre aux Romains est que Dieu ne déclare pas tout simplement un homme juste. Dans l'acte de justification, Dieu entame un processus qui sanctifie véritablement et qui, finalement, apporte une guérison totale au monde plongé dans la rébellion et l'anarchie morale (3.21-8.39). C'est donc la sainteté qui est le thème de toute la lettre de Paul aux Romains.

Un dernier commentaire s'impose. Paul ne se limite pas à des considérations purement théoriques sur la doctrine de la sainteté. Dans les chapitres 12 à 15, l'expression éthique de la sainteté est également énoncée. Il est clair que le fruit de la sainteté est la vie transformée.

CONTEXTE

L'enseignement de Paul sur la sainteté tel qu'on le trouve dans l'épître aux Romains et ailleurs a été indubitablement influencé par son contexte et sa place unique dans l'histoire du salut. Il faut examiner plusieurs influences pour comprendre correctement ce contexte.

A. L'enseignement de la philosophie grecque

A l'époque de Paul, un certain nombre de philosophies étaient largement répandues et respectées. C'est par elles que s'exprimait la vérité religieuse et morale du monde gréco-romain. L'une d'entre elles était une sorte de philosophie platonicienne qui divisait le monde en deux sphères ou domaines de réalité, l'une matérielle et l'autre spirituelle. Ceci s'est rapidement transformé en *gnosticisme*, hérésie qui menaçait l'existence même du christianisme au cours de ses premiers siècles d'existence.

Selon cet enseignement, le monde matériel était éphémère et constituait le lieu d'opération du mal, tandis que le monde spirituel englobait la perfection spirituelle et était donc le lieu où se trouvait Dieu. La nature humaine était un mélange de ces deux élé-

ments. Le mal était inhérent au corps et à la chair de l'homme, tandis que son esprit était bon. La vie spirituelle représentait un combat moral entre « chair » et « esprit ».

Il est certain que Paul utilise un langage qui établit une distinction entre la chair et l'esprit, sans pour autant adopter la perspective gnostique. Pour Paul, « la chair » n'est pas la nature inférieure, comme disent certains. Ce n'est pas non plus la nature pécheresse en tant qu'élément permanent de notre existence chrétienne. Pour Paul, la chair (*sarx*) a plusieurs significations, mais dans le contexte du combat moral, c'est l'homme tout entier sous le pouvoir du péché. D'autre part, l'esprit signifie notre existence totale en Christ, dans laquelle habite l'Esprit de Dieu dont elle tire son pouvoir (Rom. 8.8-9). La pensée de Paul n'est pas grecque, mais hébraïque. A l'instar de Paul, nous devons rejeter toute théorie qui présuppose une vue dualiste de la nature humaine ou de l'existence chrétienne. C'est-à-dire que nous rejetons l'idée que l'esprit puisse être conçu comme quelque chose de totalement distinct et séparé du corps.

B. L'enseignement des rabbins juifs

La compréhension que les leaders religieux juifs avaient de l'Ancien Testament mettait l'accent sur l'Alliance que Dieu avait faite avec Israël au Sinaï, et la loi qui l'accompagnait. Si Israël en tant que peuple élu observait cette loi, il accomplirait la volonté de Dieu. Paul partageait cette compréhension mais il la réinterprétait (voir 2.25-29 ; 8.1-4 ; 13.8-10).

Pour comprendre Paul, il est également important de considérer la doctrine rabbinique des deux siècles qu'il avait adoptée mais modifiée de manière radicale. D'après l'enseignement juif, l'ensemble du temps pouvait être divisé en deux périodes. « L'ancien siècle » qui commençait avec la chute d'Adam incluait tout le passé et le présent. Toute l'histoire dans son ensemble, y compris « le présent siècle mauvais » (voir Gal. 1.4) faisait partie de

cette première période. « L'ancien siècle » était considéré comme entièrement sous l'empire du péché et sans aucune chance de rédemption.

« Le nouveau siècle » commencerait avec l'établissement du royaume de Dieu. Il consisterait en un règne futur de Dieu et était décrit comme « le siècle à venir » qui serait bon, éternel et incorruptible.

La doctrine des deux siècles faisait partie de la littérature apocalyptique juive. Le terme apocalyptique vient du mot grec *apocalyptos* qui signifie révélé. Ils croyaient que les desseins de Dieu dans le temps restent cachés et ne pouvaient être connus que lorsqu'il les révélait.

Comme mentionné plus haut, Paul partageait cette compréhension juive du temps. Comme tous les Pharisiens orthodoxes, Paul croyait à la résurrection. Il s'agissait d'un événement qui aurait lieu dans les derniers jours lorsque la mortalité serait changée en immortalité, et qui marquerait le commencement du nouveau siècle. Toutefois, suite à l'expérience de sa propre conversion, Paul s'était trouvé dans l'obligation de modifier sa compréhension de la résurrection et du nouveau siècle. En voyant le Christ ressuscité, Paul a dû admettre que la résurrection eschatologique avait déjà commencé. Le nouveau siècle ne pouvait plus être vu comme entièrement situé dans le futur.

Donc, Paul modifie l'apocalyptique rabbinique de la manière suivante : il a divisé le temps en trois périodes. La première, qui commence avec la chute d'Adam, parle du passé, de l'âge ancien, caractérisé par le mal (Gal. 1.3-4). Cette période peut être décrite comme « l'âge de la loi ». Elle est caractérisée par le péché (Rom. 5.20 ; 7.9), la colère (Rom. 4.15) et la mort (Rom. 7.5).

La seconde période identifiée par Paul peut être décrite comme « l'âge du Christ ». Elle se rapporte au présent, le nouveau siècle inauguré par la venue de Christ (2 Cor. 5.17). Le salut a commencé (Rom. 5.1-5). Cette période est caractérisée par la foi, l'espérance et la vie.

La période finale pourrait être décrite comme « l'âge de la rédemption » (celle du cosmos et de nos corps). Elle est entièrement future et se réalisera lors de la seconde venue du Christ et de l'établissement du royaume visible de Dieu (voir 1 Cor. 15.20-28). Le salut sera consommé (c'est-à-dire mené à son terme) dans cette période finale (Rom. 8.17-25).

Dans le modèle paulinien du temps, nous n'avons pas vraiment une doctrine de trois âges distincts, mais plutôt de deux ordres d'existence qui se chevauchent, l'âge du Christ représentant le chevauchement entre l'âge ancien et le nouveau. Par conséquent, le présent fait partie à la fois de l'âge ancien et du nouveau.

La position d'un individu n'est pas déterminée simplement par des événements historiques qui peuvent être datés, tels que la venue de Christ ou sa mort et sa résurrection. L'acte de justification de Dieu est ce qui retire une personne de l'âge ancien et la place dans l'âge nouveau. Ernst Kasemann commente le point de vue de Paul de la manière suivante :

Bien que Paul présuppose et adopte partout la doctrine apocalyptique des deux âges, il ne la traite jamais de manière thématique. L'âge ancien ne s'est pas simplement évanoui avec l'inauguration du nouveau (comme l'apocalyptique juive l'enseignait). Il s'en dégage toujours des tentations et un danger moral. Mais il s'agit précisément de la sphère où l'âge nouveau apparaît. Avec la venue de Christ, les deux âges ne sont plus séparés chronologiquement et spatialement comme dans l'apocalyptique juive. La terre devient leur champ de bataille. En même temps que la foi est attaquée et que des pouvoirs sont conquis, paradoxalement, les chrétiens proclament fièrement que la paix et la liberté sont déjà assurées même au sein du conflit en cours (*Questions* 134).

Pour Paul, la sainteté chrétienne est la vie qu'on vit entre la Pentecôte et la deuxième venue de Christ (8.17-21). Le chrétien véritablement sanctifié (rempli de l'esprit) ne vit plus « selon la chair » (Rom. 8.8-9) ; la tyrannie de la chair a pris fin mais le croyant sanctifié vit toujours dans un corps qui doit être discipliné dans l'Esprit (8.12-13 ; cf. 6.15-23). Toutefois, ce corps est destiné à une rédemption totale à la seconde venue de Christ (8.11, 22-25). Jusque là, l'Esprit nous aide dans nos faiblesses (8.26-27) et nous avons l'assurance que « toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu, » qui, comme ceux qui sont « appelés selon son dessein, » sont « prédestinés à être semblables à l'image de son Fils » (8.28-29). La vie sainte est donc une vie soumise à la tension entre le « déjà » du salut complet et le « pas encore » du salut final (cf. Phil. 3.10-15). Toutefois, « dans toutes ces choses, nous sommes plus que vainqueurs par celui qui nous a aimés » (8.31-39 ; cf. Phil. 1.6).

1

Le thème de l'épître : La justice de Dieu (1.1-17)

Avant d'écrire la lettre aux Romains, Paul avait déjà achevé la tâche de proclamation de l'Évangile de Christ dans la région de la Méditerranée orientale (15.19, 23a). Il était prêt à évangéliser l'Espagne et les pays à l'Ouest (15.23-33). Ceci pouvait le conduire très loin de la congrégation d'Antioche qui l'avait envoyé, donc il aurait besoin d'un nouveau point d'ancrage et Rome semblait être le choix probable. « C'était la capitale de l'empire où existait déjà un noyau de croyants, y compris plusieurs des proches amis de Paul et des ouvriers fidèles engagés dans la cause de Christ » (Bence 14).

Toutefois, pour que l'Église de Rome puisse servir de point d'ancrage à Paul dans cette entreprise, il était nécessaire qu'elle en sache davantage à propos de sa compréhension de l'Évangile que ce qu'elle avait pu glaner auprès des connaissances qu'il avait là-bas. Le but de cette lettre est donc de poser le soubassement théologique en vue d'obtenir le support de l'Église de Rome à sa mission de porter l'Évangile dans la partie occidentale du monde romain.

Cependant, un exposé sur la personne et l'œuvre de Paul n'est pas une raison suffisante qui justifie la longueur de l'écrit et son caractère systématique, ni les implications morales énoncées dans les chapitres de conclusion. Selon les termes de Godet :

Il se pourrait que Paul attende, comme fruit de cette lettre, une plus grande sympathie envers sa personne et sa mission ; et le grand changement qui allait se produire dans sa vie et son travail le conduisait tout naturellement à souhaiter un tel résultat. Mais il y a dû avoir une raison plus pressante qui l'a conduit à

prendre la plume et à faire un exposé plus complet et plus systématique de son Evangile que ce qu'il avait présenté dans n'importe quelle autre Eglise (édition 1977, 51).

Paul avait donné des instructions approfondies et détaillées concernant l'Evangile aux Eglises qu'il avait fondées. Par exemple, selon le livre des Actes, Paul avait donné un cours d'instruction chrétienne à Ephèse pendant deux années entières. Pourtant, Paul n'avait ni fondé ni même visité l'Eglise de Rome. Celle-ci n'avait pas reçu une telle instruction de sa part, instruction qui était indispensable à la solidarité de sa foi. Et ainsi, au milieu de son labeur missionnaire, et comme faisant partie de ce travail, il prend le temps d'écrire cet exposé systématique de l'Evangile, en vue d'apporter tous les éléments qui pourraient manquer à la compréhension de son Evangile. Godet va jusqu'à dire que l'intention de Paul était de « refonder » l'Eglise de Rome (édition 1977, 58).

Dans les versets d'ouverture (1.1, 5-6) où il s'identifie, Paul insère ce que les érudits considèrent généralement comme le credo du kérygme palestinien primitif, pour faire accréditer son orthodoxie par l'Eglise : « Qui avait été promis auparavant de la part de Dieu par ses prophètes dans les saintes Ecritures, et qui concerne son Fils (né de la postérité de David, selon la chair, et déclaré Fils de Dieu avec puissance, selon l'Esprit de sainteté, par sa résurrection d'entre les morts), Jésus-Christ notre Seigneur » (1.2-4).

Parlant de ce passage, Dodd explique ce qui suit :

Nous pouvons penser que partout où dans cette épître il fait appel aux données de la foi chrétienne, il se réfère à celles qui étaient communes à lui-même et aussi aux prédicateurs de l'Evangile que l'Eglise de Rome considérait comme ses fondateurs et chefs de file. Donc, ces éléments du kérygme trouvés dans l'épître doivent être vus, non seulement comme faisant partie de ce que Paul appelle 'mon Evangile', mais comme

faisant partie aussi de l'Évangile commun » (14) [Voir Actes 2.16-30 et Appendice A].

Achtemeier dit que

La déclaration christologique magistrale à propos de la signification de ce Jésus (c'est-à-dire « Jésus-Christ notre Seigneur », donne le ton et annonce la substance de l'exposé qui va suivre. C'est précisément cet énoncé général que Paul explicite dans le reste de sa lettre. Le thème de la lettre de Paul est donc annoncé ici même dans les versets d'ouverture (30).

Ce que Paul exprime et laisse entendre est que « Christ est la clé d'un nouveau commencement qui accomplit et recrée la promesse faite par le Dieu de grâce qu'il sera une bénédiction pour nous tous, parce que, en Christ, la seigneurie et la miséricorde de Dieu deviennent visibles, même parmi sa création rebelle » (Achtemeier 34). Ainsi, Paul façonne la déclaration du kérygme en fonction de ses propres desseins. Après avoir déclaré Jésus-Christ comme Seigneur, il invoque cette même seigneurie comme motif et validation de sa tâche : appeler tous les peuples à l'obéissance (Rom. 1.5).

A. L'Évangile apostolique et l'envoi en mission (1.1-7)

Paul commence en se déclarant lui-même soumis à la seigneurie établie par Christ. Le terme serviteur suggère les idées d'*appartenance* et de *service obligatoire*. La mission de Paul était d'amener les autres à cette même relation de serviteur : « pour amener en son nom à l'obéissance de la foi tous les païens » (1.5). *La Bible du Semeur* traduit de la manière suivante : « pour amener, en son nom, des hommes de toutes les nations à lui obéir en croyant ». Godet explique ceci de la manière suivante :

Il est impossible d'entendre ici par cette obéissance la sainteté que la foi doit produire ... le seul sens possible est celui-ci : l'obéissance qui consiste en la foi elle-même. Par la foi, l'homme fait acte d'obéissance envers l'œuvre divine qui lui est annoncée et qui réclame de lui confiance et concours. Le refus de la foi est appelé par cette raison *désobéissance* (10.3) (Tome I, 184-185).

Donc, foi signifie obéissance, ce qui veut dire soumission à la seigneurie miséricordieuse de Dieu en Jésus-Christ « notre Seigneur ». Seigneurie et obéissance sont des termes corrélatifs. J. Agar Beet commente très justement : « L'acte de foi est soumission à Dieu » (33). Puisque le péché signifie « faire de soi la fin et la mesure de toutes choses, » la foi signifie l'abdication de soi et l'exaltation de Jésus-Christ comme Seigneur. L'objectif de Paul est d'amener chaque être humain « à l'obéissance de la foi ». En ceci consiste la sainteté chrétienne.

Tout comme Paul qui était appelé et mis à part, les croyants de Rome sont parmi ceux qui sont appelés à appartenir à Jésus-Christ (1.6) et sont « appelés saints » (version grecque de 1.7). « Mais ce qui importe dans ce contexte, c'est moins l'idée qu'ils sont la propriété du Seigneur que celle de l'acte par lequel le Seigneur lui-même a agi sur eux pour faire d'eux des croyants, comme il a agi sur Paul lui-même pour faire de lui leur apôtre » (Godet, tome I, 189).

L'expression « appelés saints » au verset sept n'implique en aucune façon que Dieu appelle saint quelque chose qui, en réalité, ne l'est pas, comme s'il se trompait lui-même. Godet note aussi que ces mots ont « une signification bien différente d'*appelés à être saints* — ce qui laisserait supposer qu'ils ne le sont pas. La signification est *saints au moyen d'un appel*, ce qui implique qu'ils le sont vraiment en réalité » (version 1977, 74). Ceci nous conduit à un paradoxe ultérieur dans notre étude, lorsque Paul presse ces mê-

mes personnes à *devenir* saintes (comparez 6.2 avec 6.11, 6.18 avec 6.19 etc.). Ces personnes sont exhortées à devenir en réalité ce qu'elles sont potentiellement en Christ. Leur sainteté a déjà été achetée et mise à leur disposition par Dieu. Il n'y a aucune nécessité pour Dieu d'exécuter un nouveau travail. La sainteté est une réalité qu'ils doivent seulement reconnaître et se rappeler avec une acuité et une appréciation telles qu'ils se l'approprient personnellement. Godet dit que « les chrétiens doivent commencer par discerner ce qu'ils sont, puis travailler à le manifester » (Tome II, 39).

B. Le besoin de l'Eglise de Rome ? (1.8-15)

Le sous-titre de cette section s'énonce sous forme de question parce qu'on n'est pas très au clair sur l'importance de la signification à donner au souhait exprimé par Paul de « vous voir pour vous communiquer quelque don spirituel, afin que vous soyez affermis » (1.11).

La nature de la lettre semble appuyer la déduction que Paul sentait que l'Eglise avait besoin de son Evangile de l'Esprit. En général, les lettres de Paul démontrent qu'un nombre considérable de ceux qui étaient en Christ manquaient de connaissance et de compréhension quant aux implications de leur nouvelle foi. De manière claire, ceci est vrai des chrétiens romains. Nous le voyons, par exemple au chapitre 6.16 : « Ne savez-vous pas qu'en vous livrant à quelqu'un comme esclave pour lui obéir, vous êtes esclaves de celui à qui vous obéissez, soit du péché qui conduit à la mort, soit de l'obéissance qui conduit à la justice ? » Et en 6.3 : « Ne savez-vous pas que nous tous, qui avons été baptisés pour Jésus-Christ, c'est en relation avec sa mort que nous avons été baptisés ? » (*La Bible du Semeur*). Il semble que le problème de ces chrétiens n'était pas le manque d'information, mais leur incapacité à les apprécier à leur juste valeur. Ce type de connaissance qui consiste en une profonde appréciation spirituelle n'est possible

que par le Saint-Esprit (Howard, *Newness* 143-148). Donc, bien que Paul se soit montré modeste en indiquant le but de sa visite à l'Église (1.12), nous pouvons conclure qu'il croyait véritablement qu'elle avait besoin d'un *charisme* de l'Esprit (cf. chapitres 7 & 8) ; c'est-à-dire une profonde expérience du Saint-Esprit qui les aiderait à une juste appréciation des implications de leur foi.

C. La justice de Dieu (1.16-17)

Le membre de phrase : « Je n'ai point honte de l'Évangile » forme une transition entre l'introduction de la lettre de Paul et le corps d'instruction qui suit. Vient ensuite une définition de l'Évangile dans les propres termes de Paul.

La confiance de Paul s'appuie sur la puissance de l'Évangile. Barth souligne que Paul ne dit pas que l'Évangile possède une telle puissance, mais bien qu'il est la puissance même de Dieu — unique, incomparable et omnipotente. Lorsque l'Évangile est proclamé dans le Saint-Esprit, la puissance (*dynamis*) de Dieu est à l'œuvre. Dans ce contexte, Paul aurait pu utiliser le terme *energeia*, mais son choix du mot *dynamis* met l'accent sur la source plutôt que sur le processus par lequel s'exerce la puissance de l'Évangile (Sanday 23). Dieu est la source du salut, mais il sauve au moyen du message de l'Évangile (cf. 1 Cor. 1.18-21). « Et l'implication est que la puissance de Dieu, en tant qu'elle est opérante à salut, l'est par l'Évangile seul. C'est l'Évangile qui est la puissance de Dieu à salut » (Murray 27).

Le but et l'effet de la puissance de Dieu sont le salut. Ce mot signifie délivrance dans un sens double. Négativement, il se réfère au salut de « la colère de Dieu » sous laquelle se trouve le monde entier dans son péché (v. 18 & svt.), tandis que d'un point de vue positif, il suggère le don de la vie éternelle (5.21 ; 6.23). *Sotereia* (de *soso*, « sûr » ou « sain ») veut dire « être rendu entier, complet ». Le but et l'œuvre de l'Évangile sont donc un salut du péché et de la colère

qui résulte en complétude ou en santé spirituelles. Ainsi, nous voyons que salut équivaut à sainteté.

Le salut que l'Évangile apporte est de nature messianique et a été inauguré par l'incarnation, la mort, la résurrection et l'exaltation de Jésus (8.1-4). Il sera consommé par le retour de Christ (8.17-23). Le salut messianique est donc eschatologique, c'est-à-dire orienté vers la fin. C'est un processus qui commence en justification et qui sera mené à son terme en glorification (8.28-30).

L'Évangile « est une puissance de Dieu à salut pour tout croyant » (Rom. 1.16, traduction de Godet). La puissance de Dieu résulte en salut lorsque la condition humaine, la foi, est remplie. Godet identifie les deux caractéristiques fondamentales de ce salut comme suit : « Le mot *tout* indique l'universelle application du remède, et le mot *croyant* sa gratuité » (Tome I, 207). Par conséquent, il est clair depuis le commencement de cette épître que le salut, dans le sens le plus complet exposé par Paul, n'est pas prévu pour être la possession d'un groupe limité de l'élite spirituelle. Il est disponible pour tous ceux qui le reçoivent par la foi.

Les termes « du Juif premièrement, puis du Grec » mettent en évidence la vérité que le salut de Dieu est universellement disponible. Et les Juifs et les Grecs doivent remplir les mêmes conditions. « Du Juif premièrement » ne détourne en aucune manière de l'idée d'universalité. « Le salut n'est certainement pas destiné aux Juifs de préférence aux Grecs. Paul pense uniquement au droit de *priorité temporelle* qui résultait pour Israël de toute son histoire ». (Godet, Tome I, 209).

Paul en vient maintenant à ce que nous pourrions appeler la thématique de l'épître : la justice de Dieu (v. 17). L'Évangile est la puissance de Dieu à salut parce qu'en lui, c'est-à-dire dans l'Évangile est révélée la justice de Dieu. Mais qu'est-ce que la justice de Dieu (*dikaïosune theou*) ? En répondant à cette question, les théologiens chrétiens au cours des siècles ont achoppé sur deux points particuliers. D'abord, la justice de Dieu est-elle subjective, c'est-à-dire descriptive d'un certain aspect de sa nature et de son

activité, ou bien est-elle objective, quelque chose qui est acceptable aux yeux de Dieu et qui nous est conféré par lui ? Le second point du débat est : est-ce que « justifier » signifie « rendre juste » ou « compter comme juste » ?

1. Justice : celle de Dieu ou la nôtre ?

En réponse à la première question, la tradition réformée retient la compréhension objective de la justice de Dieu. James Denney a argumenté comme suit en faveur de cette position :

Il ne fait aucun doute que le problème religieux fondamental pour l'Apôtre, celui qui a rendu l'Évangile nécessaire, était : comment un homme pécheur peut-il devenir juste devant Dieu ? Pour Luther, *dikaïosune theou* voulait dire une justice valide devant Dieu, dont un homme peut entrer en possession par la foi (590).

En fait, c'était Romains 1.17 qui « poussait Luther à voir que la justice n'est pas quelque chose qu'un Dieu en colère exige de l'humanité, mais quelque chose qu'un Dieu de miséricorde accorde à l'humanité par la foi en Jésus-Christ. La justice que Dieu exige est celle qu'il donne gratuitement » (Edwards 44).

Plusieurs passages importants de l'épître aux Romains de même que d'autres écrits de Paul affirment le point de vue que la justice est un don qui nous est accordé par Dieu (Rom. 5.17, Phil. 3.9). Cette compréhension objective de la justice trouve également un appui théologique en ce que Paul place la justice de Dieu en opposition complète avec une justice par les œuvres. Celle-ci peut être atteinte par l'effort humain tandis que l'autre est donnée gratuitement. Comme Israël ne connaissait pas la justice qui vient de Dieu, il a cherché à établir la sienne propre (Rom. 10.3). « Si on voulait souligner le contraste marqué entre la justice par la foi et la

justice par les œuvres, toute l'accentuation se porterait sur le don (Kasemann, *Questions* 173).

Un autre argument théologique en appui à cette compréhension objective de la justice de Dieu est le fait que Paul met en contraste le péché de l'homme qui conduit à la condamnation et la justice de Dieu en nous qui conduit à la justification (Rom. 5.15 & svt.). Ce contraste serait incompréhensible si la justice de Dieu décrite ici se rapportait uniquement à la nature et à l'activité de Dieu. Au contraire, par ce contraste, Paul montre que ce que Dieu trouve dans une personne (soit péché, soit justice), détermine ce qu'il en advient de cette personne.

Ayant démontré que Paul utilise vraiment les termes « justice de Dieu » pour décrire quelque chose que Dieu nous a conféré, il nous faut aussi noter qu'il utilise ces termes d'une manière subjective pour caractériser également la nature et l'activité propres à Dieu (Rom. 3.5, 25 & svt.). Cette double compréhension de la justice est-elle l'expression d'une incohérence de l'apôtre, ou de sa compréhension correcte qu'il faut mettre en lumière ?

Avec un examen attentif, la vérité devient évidente que la justice de Dieu est à la fois ce qui caractérise la nature et l'activité de Dieu et ce qui nous est présenté pour notre acceptation. Ceci est mis en relief quand nous en venons à comprendre l'utilisation que fait Paul du nom justice à la lumière de son milieu juif et de sa formation. Dans la pensée occidentale, la justice (ou la droiture) est vue comme « un idéal ou une norme éthique absolue par rapport à quoi des droits et des devoirs particuliers pourraient être mesurés » (Dunn 40) ; en d'autres termes, il s'agit d'une qualité ou d'une conformité à quelque norme légale. Cependant, dans la pensée hébraïque, la justice est essentiellement un concept de *relation*. « La justice n'est pas quelque chose qu'un individu a de lui-même, indépendamment de n'importe qui d'autre ; c'est quelque chose qu'on a précisément dans sa relation en tant qu'être social. Les gens sont justes lorsqu'ils satisfont aux droits que les autres ont sur eux en vertu de leurs relations » (Dunn 40-41).

Dans l'Ancien Testament, le terme justice est régulièrement utilisé en rapport avec l'alliance. Être juste, c'est respecter l'alliance ; être injuste, c'est agir de manière telle que l'alliance est rompue. Dans ce contexte, la justice est utilisée pour décrire une relation. Ce qui maintient la relation est « juste » ; ce qui la détruit est « injuste » (Achte-meier 62).

Dieu agit avec justice envers son peuple lorsqu'il agit pour restaurer ou maintenir l'alliance.

La justice ne décrit donc pas quelque chose que Dieu est, autant qu'elle décrit quelque chose qu'il fait. La justice de Dieu est sa puissance par laquelle il brise celle du péché et met de côté sa corruption, en restaurant le pécheur dans une relation positive avec lui-même. C'est donc également le don de Dieu à l'humanité pécheresse, don fait en son Fils (Achte-meier 64).

La justice caractérise l'activité de Dieu *et* c'est le don qu'il nous fait. « Puisqu'il s'agit d'être libéré d'une seigneurie pour passer sous une autre, nous ne pouvons, par nous-mêmes, créer cette nouvelle relation, cette justice. Nous ne pouvons y accéder qu'en acceptant Dieu comme seigneur et en lui faisant confiance pour la restaurer et la maintenir. » (Achte-meier 65)

Dieu présente sa justice à notre acceptation. Cette réalité devient compréhensible lorsque nous nous rendons compte que le don n'est pas une entité statique, mais une force dynamique. Donc, comme le souligne Kasemann,

Même le don de la justice divine ne nous conduit pas au but, mais il ne fait que nous mettre sur la route. Il nous est donné de manière telle qu'il se trouve toujours devant nous et que nous devons continuellement nous l'approprier à nouveau. Ou, nous pouvons également formuler ceci selon les

termes de Romains 5.6-10 : la justice divine nous possède avant que nous ne la saisissons, et nous ne la retenons qu'aussi longtemps qu'elle nous tient fermement. Le don en lui-même a donc un caractère de puissance. (*Questions* 170)

L'Écriture appuie cette compréhension de « la justice de Dieu » comme un don de puissance. En Romains 5.21, la justice est la force par laquelle la grâce règne et apporte la vie éternelle. En Romains 10.6, la justice de Dieu parle et agit. Romains 6.13 parle d'être un instrument de cette justice, tandis que Romains 6.18 parle d'en être esclaves. Et finalement, Romains 10.3 décrit la justice comme une puissance à laquelle on doit se soumettre.

La justice ne peut donc être convenablement comprise que comme puissance et don. Ceci nous conduit à la conclusion que dans l'enseignement de Paul, la justice est à la fois ce qui appartient à Dieu et ce qu'il nous confère afin de nous rendre acceptables à ses yeux. « La puissance de Dieu devient le don de Dieu quand elle prend possession de nous et, pour ainsi dire, entre en nous ... le don qui est conféré ici n'est jamais, à aucun moment séparable de son donateur. Il participe du caractère de la puissance divine, en ce que Dieu lui-même entre dans l'arène et y reste avec cette puissance » (Kasemann, *Questions* 174).

Par le don du corps de Christ, nous sommes aussi introduits dans la sphère de la seigneurie du corps de Christ. Le don de la justice lui-même est Christ — la puissance qui établit sa seigneurie. En 1 Corinthiens 1.30, Paul identifie explicitement Christ comme « notre justice ».

Ayant répondu à la première question qui avait agité la théologie chrétienne en ce qui concerne sa compréhension des termes « justice de Dieu », tournons-nous maintenant vers la question restante : est-ce que le verbe justifier veut dire « rendre juste » ou « compter comme juste » ?

2. Justifier : rendre juste ou déclarer juste ?

Ayant examiné le nom grec traduit par « justice » ou « droiture », il faut aussi que nous nous penchions sur le verbe grec correspondant traduit par « justifier ». A travers l'histoire, les érudits l'ont interprété soit comme signifiant (a) déclarer juste ou (b) rendre juste. Ceux qui soutiennent la première interprétation affirment que quand Dieu justifie, il déclare un individu juste en vertu de sa position en Christ, en dépit du fait qu'il peut, en réalité, se trouver complètement dans la chair et dans le péché. La difficulté que soulève une telle compréhension de « justifier » est que « le jugement de Dieu est basé sur une fausseté, ce qui n'est pas précisément ce qu'on attendrait d'un Dieu juste et impartial » (Achte-meier 62).

D'autres ont soutenu que Dieu *justifie* les hommes en leur donnant une nouvelle nature morale, donc, les *rendant* justes. A nouveau se pose le problème que ceux qui sont rendus justes par la foi sont par moment moralement indistincts de ceux qui ne sont pas rendus justes. La contradiction que l'on trouve dans ces deux interprétations du verbe justifier provient de ce qu'on méconnaît la nature relationnelle de ce terme. Donc, « une troisième façon de le comprendre s'enracine dans la manière dont il est utilisé dans l'Ancien Testament, où les mots sont régulièrement utilisés en relation avec l'alliance » (Achte-meier, 62). Lorsque Dieu justifie, il agit pour restaurer ou maintenir l'alliance en rétablissant une relation positive. Le péché brise cette relation, être justifié restaure la relation.

Il est certain que la relation d'alliance n'est pas un accord conclu entre deux parties égales.

C'est une alliance dans laquelle Dieu est Seigneur, et briser l'alliance (c'est-à-dire, pécher) signifie rejeter Dieu comme Seigneur et se placer sous une autre seigneurie. Donc, selon ce type de compréhension (de

justice relationnelle), être rendu juste signifie accepter la seigneurie de Dieu, et par conséquent, chercher à faire sa volonté plutôt que celle d'un quelconque autre seigneur (Achtmeier 63).

Lorsqu'on reconnaît qu'on ne peut pas générer cette nouvelle relation, cette justice, et lorsque, par la foi, on y entre en acceptant Dieu comme Seigneur et lui faisant confiance pour la restaurer et la maintenir, on est justifié. On est déclaré juste (c'est-à-dire, au sein de cette relation de seigneurie) et on est rendu juste parce que les effets du péché sont « rendus nuls par l'entrée dans une relation restaurée avec Dieu » (Achtmeier 63). Ce que Dieu a fait par Jésus-Christ est à la fois un signe de sa justice et le moyen par lequel nous sommes rendus justes (Rom. 3.25b-26).

Nous sommes maintenant à même de répondre à la question : cette justice de Dieu qui nous est révélée est-elle simplement une déclaration de la part de Dieu selon laquelle nous sommes considérés « comme si » nous n'avions pas de péché à cause de notre foi en son Fils ? C'est-à-dire, sommes-nous seulement « comptés comme justes » ? Une telle compréhension ne cadre pas avec l'enseignement de Paul sur la justice. Premièrement, la justice n'est pas simplement un don qui nous est accordé comme une entité en soi. C'est un don qui est accompagné de « la puissance qui établit sa seigneurie » (Kasemann, *Questions* 175). Deuxièmement, à cause de la compréhension de type relationnel que Paul a de la justice, l'intervention puissante de Dieu dans notre existence se traduit par un changement total de sa condition (Nygren 77). Troisièmement, comme le note Barrett, bien que la justice soit un terme à connotation essentiellement relationnelle,

Il y aurait une contradiction interne si la relation n'était pas accompagnée d'une justice éthique. Ceci, parce que le Dieu vis-à-vis duquel le croyant justifié se trouve maintenant dans une relation rétablie est

un Dieu moral. Il est lui-même saint, juste, bon, aimant ; il est impossible de rester dans une juste relation avec lui tout en niant des valeurs telles que : sainteté, justice, bonté et amour. Il y a un paradoxe dans l'acceptation de l'impie de la part de Dieu, mais il y aurait contradiction totale si l'impie, une fois accepté, persévérerait dans son impiété (qui provoque la colère de Dieu, 1.18). (136)

Donc, selon la compréhension de Paul, nous sommes justifiés lorsque notre relation à Dieu, rompue par le péché, est à nouveau rétablie et que nos vies sont transformées quand nous prenons Dieu comme Seigneur et lui faisons confiance, plutôt qu'à une quelconque idole, quelle que soit la forme qu'elle puisse prendre, ou à notre capacité d'accomplir les exigences de la loi pour nous rendre justes ou acceptables devant Dieu. Etre justifiés nous met sur la voie de la transformation. Kaseman dit que

La clé de tout le point de vue paulinien est que la puissance cherche toujours à se concrétiser en actions et doit vraiment le faire. Ceci se réalise avec les plus grands effets lorsqu'elle ne reste plus extérieure à nous-mêmes mais pénètre en nous, et selon ce que l'apôtre dit, fait de nous ses membres. ... La concrétisation totale d'une seigneurie sur nous se produit lorsque celle-ci acquiert du pouvoir sur nos cœurs et nous enrôle à son service. La conclusion logique et théologique est que justification et sanctification doivent par conséquent coïncider, pour autant que, par justification, nous voulions dire que Christ prend le pouvoir sur nos vies (*Questions* 175).

La compréhension paulinienne de la justice et du verbe équivalent, justifier, étant établie, nous devons maintenant retourner à Romains 1.17 et examiner la condition de la justice, celle de la foi.

3. La foi : condition de la justice

« Parce qu'en lui [l'Évangile] est révélée la justice de Dieu par la foi et pour la foi, selon qu'il est écrit : le juste vivra par la foi » (Rom. 1.17).

Comment une personne peut-elle obtenir cette puissance, le don de Christ notre justice ? Achtemeier répond à cette question de la manière suivante :

Puisqu'il s'agit d'être libéré d'une seigneurie pour passer sous une autre, nous ne pouvons, par nous-mêmes, générer cette nouvelle relation, cette justice. Nous ne pouvons y accéder qu'en acceptant Dieu comme Seigneur et en lui faisant confiance pour la restaurer et la maintenir. C'est la seule réponse convenable à l'acte de Dieu nous libérant de la seigneurie du péché par le don de son Fils. C'est seulement en abandonnant la seigneurie du péché maintenant rompue et en acceptant celle de Dieu — ce que nous faisons en croyant que Dieu nous a en effet rétablis dans une relation avec lui, en Christ — que cette relation peut devenir réelle pour nous. Si la confiance est la clé qui ouvre la voie vers Christ et si Christ est la clé de notre relation restaurée avec Dieu, cette relation est donc rétablie par la confiance en Christ.

Tel est le raisonnement qui sous-tend chez Paul la phrase qui est souvent traduite par « justification par la foi ». Ces termes peuvent aussi être traduits, et peut-être de manière plus précise par « rétablis par la confiance », c'est-à-dire que notre relation à Dieu, rompue par le péché, est à nouveau rétablie, et nos vies sont transformées lorsque, maintenant, nous prenons Dieu comme Seigneur et lui faisons confiance plutôt qu'à une quelconque idole, quelle que soit la forme qu'elle puisse prendre, ou qu'à notre capacité à

accomplir la loi pour nous rendre justes ou acceptables devant Dieu.

La conclusion de Achtemeier trouve son origine dans une interprétation convenable de Rom. 1.17. De nombreuses personnes ont traduit ce verset de manière erronée par « la justice de Dieu se révèle de la foi à la foi », plutôt que de manière plus précise par « la justice de Dieu, qui est de la foi à la foi, se révèle ». La distinction qui existe ici est que ce n'est pas la révélation qui vient par la foi, mais la justice elle-même. « Par la foi et pour la foi » (*ek pisteos eis pistin*) exprime l'idée que la justice provient de la foi et est appropriée personnellement par la foi. Godet dit : « Dans cette justice, la foi est tout, absolument tout ; dans son essence, elle n'est que foi ; ... [et] chacun se l'approprie par la foi ... c'est une justice de la foi offerte à la foi » (version 1977, 97). Donc, « la révélation de la justice de Dieu, parce qu'elle est liée à l'Évangile, prend place seulement dans la sphère de la foi » (Kasemann, *Commentaire* 31). La citation de Habacuc : « Le juste vivra par la foi » est correctement rendue par « celui qui est juste par raison de la foi vivra ». « Le mot [vivra] sert de thème à l'ensemble des chapitres six à 8, et par la suite, au développement pratique des chapitres 12 à 14 » (Godet, édition 1977, 98).

2

La nécessité de la justice (1.18 — 3.20)

Cette première grande subdivision de Romains est fondamentale au développement du thème principal de Paul. Celui-ci commence par énoncer le besoin de l'Évangile de justice de Dieu. Il présente les évidences de l'injustice et se tourne ensuite vers les dimensions plus problématiques du péché — propre justice et nature pécheresse. L'humanité n'a aucun droit à la faveur divine.

« Pour poser le fondement de l'universalité de la grâce de Dieu (pour 'quiconque croit' — 1.16), Paul doit d'abord établir l'universalité de l'injustice, (car tous ont péché — 3.23) » (Bence 31). La race entière vit sous la colère de Dieu — tout le monde en général — parce qu'elle s'est détournée du créateur pour se tourner vers la créature, et est tombée dans la dépravation morale ; les Juifs en particulier, parce que, dans leur orgueil, ils ont désobéi à la révélation plus élevée, par rapport au non-Juifs, que Dieu leur avait donnée dans la loi. « Tous, Juifs et Grecs, sont sous l'empire du péché, selon ce qu'il est écrit : il n'y a point de juste, pas même un seul » (3.9-10).

A. Péché originel et dépravation (1.18 — 3.8)

1. L'humanité en général (1.18-32)

Paul parle ici de « l'injustice des hommes » (v. 18) dans tous les temps et dans toutes les cultures. Suite à sa révolte contre Dieu, l'humanité « s'est placée dans une situation désespérée de maladie morale » (Leenhardt 60). Il est important de noter la compréhension de la notion de péché telle qu'elle est exprimée ici par Paul. Le péché n'est pas simplement une quelconque déviance par rapport

à la loi parfaite de Dieu, ce qui inclurait des erreurs inconscientes et involontaires. A travers son exposé, Paul se concentre plutôt sur les actions délibérées de personnes qui ont « changé la vérité de Dieu en mensonge » (v. 25) (Bence 31).

La situation de l'humanité dans le péché est une existence sous « la colère de Dieu » qui se « révèle » du ciel. La répétition du verbe « se révéler » ici est la preuve d'une double révélation : celle de la justice (1.17) et celle de la colère. De même que « la justice de Dieu » signifie « la situation entière qui existe quand l'homme est dans une relation juste vis-à-vis de Dieu, ainsi aussi « la colère de Dieu » se réfère à la situation totale dans laquelle il se trouve, s'étant détourné du créateur (Nygren 98). L'Évangile révèle ces deux situations.

La colère de Dieu est « l'abandon judiciaire du monde » (Denney 593). Il livre l'humanité rebelle aux conséquences de sa rébellion et de son idolâtrie (v. 24, 26 et 28).

« La colère de Dieu se révèle du ciel contre toute impiété et toute injustice des hommes qui retiennent injustement la vérité captive » (v. 18). *Asebeia* et *adikia* sont deux termes qui doivent être distingués l'un de l'autre, mais non séparés, car ces deux aspects chez une personne émanent du refus de glorifier Dieu comme Dieu. *Asebeia* décrit une transgression dans le domaine religieux et s'exprime en idolâtrie, c'est-à-dire l'adoration de la créature plutôt que du créateur (1.19-23). *Adikia* signifie perversité morale et est illustrée par l'immoralité et la méchanceté (1.24-32). Ces deux attitudes sont l'expression de l'obstination délibérée des hommes et des femmes « qui retiennent injustement la vérité captive ».

Paul ne laisse aucune place aux excuses en ce qui concerne la conduite et le caractère pécheur de l'humanité. Il ne laisse pas les impies faire appel à l'ignorance pour justifier leurs actions. Il ne mentionne pas non plus les influences négatives des forces obscures du mal dans ce rejet de la sainteté. L'humanité est sans excuse lorsqu'elle laisse derrière elle la claire révélation de Dieu pour s'embarquer sur le chemin de la dépravation qui commence par le

fol échange de la vérité de Dieu contre un mensonge, et qui se poursuit par les perversions honteuses et les esprits dépravés qui en résultent. (Bence 33-42).

Donc, Paul commence par établir le fait qu'une personne sait très bien ce qu'elle fait quand elle pèche, « car ce qu'on peut connaître de Dieu est manifeste pour eux, Dieu le leur ayant fait connaître. En effet, les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité se voient comme à l'œil, depuis la création du monde, quand on les considère dans ses ouvrages. Ils sont donc inexcusables, puisque ayant connu Dieu... » (Rom. 1.19 et svt.)

La connaissance de Dieu est inhérente au genre humain, « ils sont donc inexcusables ». La création a toujours parlé de Dieu aux esprits réfléchis (Ps. 19.1-4). Bien qu'il ne puisse pas être connu directement par la raison (1 Cor. 1.21), il est toutefois possible de connaître Dieu. Cette connaissance « inhérente » de Dieu au niveau de l'humanité est cependant dénaturée quand elle ne le loue ni ne l'adore avec reconnaissance comme Seigneur. Bence note que « le premier pas sur le chemin de la dépravation n'est pas un quelconque acte ignoble, mais tout simplement une attitude de mépris ou d'indifférence » (35). La conséquence de ce rejet de Dieu est leur abandon judiciaire aux conséquences inévitables de leur péché. « Dieu peut, en toute justice, manifester sa colère envers les hommes, parce que, bien qu'ils n'aient peut-être pas eu le privilège d'entendre l'Évangile, ils ont rejeté la connaissance rudimentaire de Dieu qui leur avait été impartie » (Barrett 36).

Le cheminement loin de Dieu ne commence pas nécessairement par un rejet total de la religion. Il s'agit d'un processus beaucoup plus subtil. Car, en fait, tout en retenant le sens inné de l'adoration placé dans leurs cœurs par le créateur (Eccl. 3.11), ils échangent la gloire du Dieu immortel (1.23) contre des objets de dévotion moindres. Donc, pour Paul, le péché est un état du cœur avant de devenir des actes évidents. Le péché commence avec l'auto-tromperie qui conduit les individus à échanger la vérité de Dieu contre un mensonge.

Si Dieu est fidèle aux promesses de son alliance, il est également fidèle à sa nature en tant que Dieu ; et refuser de le reconnaître comme créateur divin et comme Seigneur c'est se retirer de la possibilité de communion avec lui. Ne pas le reconnaître comme créateur et Seigneur c'est se retirer de dessous sa seigneurie, et les résultats en sont terrifiants. Car c'est alors se placer sous la tutelle tyrannique de quelque chose de totalement indigne de notre soumission. ...

Ignorant l'évidence absolue de la seigneurie de Dieu, les êtres humains se sont plutôt choisis d'autres seigneurs ... Il y a cependant un résultat encore plus insidieux du rejet de Dieu comme Seigneur, qui est celui de se prendre soi-même comme seigneur. ...

C'est précisément le point que Paul souligne ici. La racine du malaise humain, du péché humain, est de substituer quelque chose d'autre en tant que Seigneur à la place de Dieu le créateur et père de Jésus-Christ. C'est la tentation à laquelle Adam et Eve ont succombé : la tentation de devenir eux-mêmes Dieu, et donc, seigneur (Gen. 3.5) ; et c'est, selon le point de vue de Paul, la racine continue de notre malaise (Achte-meier 37-39).

Ainsi, le péché originel est ceci : s'exalter soi-même à la place de Dieu.

Strictement parlant, il existe une relation de cause à effet entre péché originel et dépravation. Selon St Augustin, l'orgueil est la « racine » du péché et la concupiscence est son « fruit ». Luther, de son côté, écrit que « la convoitise est la conséquence du fait que l'homme se détourne de Dieu, ce qui se traduit par la corruption de son cœur et de sa volonté par des désirs mauvais. Ceux-ci comportent à la fois l'amour de soi et la sensualité. C'est préférer le moi et ce qui touche au moi plutôt que Dieu. »

Dans sa préoccupation de lui-même, un individu se détourne de Dieu en tant que centre de son être et source de son bonheur, c'est-à-dire « l'amour de soi plutôt que l'amour pour Dieu ». L'individu n'est pas disposé à reconnaître le Seigneur de son être et choisit d'être lui-même seigneur et de se glorifier. Se poser soi-même comme fausse finalité de la vie est le péché originel de l'homme et la source de toutes ses misères.

Wesley définit le péché originel et la dépravation de la manière suivante :

L'homme a été créé regardant directement à Dieu comme sa finalité dernière ; mais tombant dans le péché, il s'est détaché de Dieu et s'est tourné vers lui-même. Ceci infère maintenant une apostasie totale et une corruption générale en l'homme ; car là où la finalité dernière est changée, il ne peut y avoir de réelle bonté. ... Et tel est le cas de tous les hommes dans leur situation naturelle : ils ne cherchent pas Dieu, mais eux-mêmes. Il s'ensuit que, malgré l'existence de quelques onces de moralité appréciable parmi eux, il n'y en a cependant « pas un seul qui fasse le bien, non pas même un seul ».

Car, quoique certains d'entre eux « courent bien », ils courent quand même à l'écart de la piste de course ; ils ne visent jamais la bonne marque d'arrivée ; dans quelque direction qu'ils se dirigent, ils ne peuvent dépasser le cercle du moi. Ils se cherchent eux-mêmes, ils agissent pour eux-mêmes ; leurs actes naturels, civils et religieux, de quelque source qu'ils proviennent, convergent tous vers cette mer morte où ils se retrouvent (Williams 50).

La signification de cette compréhension du péché et de la dépravation est fondamentale et de portée considérable pour la doc-

trine chrétienne de la sainteté. Nous devons comprendre la maladie si nous voulons connaître le remède.

L'humanité ayant ignoré Dieu, la spirale descendante dans laquelle elle s'est engagée continue, puisque Dieu « les livre » à des perversions honteuses et à un esprit dépravé. « En somme, la colère de Dieu consiste à laisser l'humanité dépravée livrée aux résultats de son rejet idolâtre du créateur comme Seigneur, ... la liberté de faire ce que nous voulons est la punition de notre rébellion contre Dieu. » (Achtemeier, 40). Les violations de l'ordre créé, à travers l'abus de la création et l'abus l'un de l'autre, trouvent leurs racines dans l'idolâtrie. « Leurs femmes ont changé l'usage naturel en celui qui est contre nature ; et de même, les hommes ... se sont enflammés dans leurs désirs les uns pour les autres » (1.26-27). Ceci n'est que l'un des exemples mentionnés par Paul. La colère de Dieu se manifeste en ce qu'il leur permet de faire ce qu'ils veulent et d'en souffrir les conséquences.

Parvenu à ce point, « Paul nous conduit au fond du cloaque moral. Nous voyons des individus qui n'ont pas simplement négligé Dieu, ni même substitué à la place du divin créateur des choses créées à adorer. Voici maintenant ceux qui ne considèrent plus qu'il vaut la peine de s'attacher à la connaissance de Dieu » (Bence 41). Le résultat est que « Dieu les a livrés à leur sens réprouvé, pour commettre des choses indignes » (v. 28).

La preuve de cet esprit dépravé est apportée par tout un catalogue de vices cités par Paul. Il n'y a certainement personne qui soit coupable de tous les péchés mentionnés, mais il s'agit plutôt, et ceci est plus important, que personne n'en est entièrement innocent. Paul termine sa liste de caractéristiques méprisables par un ensemble de mots simples qui, en grec, commencent tous avec le préfix *a* (alpha privatif) qui indique la négation du mot, comme par exemple, en français, le mot *athée* signifie sans Dieu. Les traducteurs de la version Louis Segond ont rendu la même idée en utilisant le terme « sans » devant chaque nom : les dépravés sont sans intelligence, sans loyauté, sans affection, sans pitié (v. 31).

« Au pire, le péché n'est pas ce qu'une personne est ; c'est ce qu'elle n'est pas. ... A part une œuvre de recreation de la part de Dieu, il n'y a rien ici qui pourrait qualifier une personne à être un citoyen du royaume éternel » (Bence 42).

Comme mentionné plus tôt, strictement parlant, il existe une relation de cause à effet entre péché originel et dépravation. Quand un individu s'exalte lui-même à la place de Dieu, une spirale descendante est mise en mouvement qui le conduit à la dépravation totale, sauf intervention de la grâce de Dieu. L'image qui se trouve ici à la fin du premier chapitre et plus loin, au chapitre 3.10-18 décrit la race humaine dans un tel état. Toutefois, les individus qui sont totalement dénués de la grâce de Dieu (appelés « hommes naturels » par John Wesley) n'existent qu'en tant qu'abstraction logique.

Paul argumente que, même au plus profond de leur état de péché, ceux qui ont chuté sont toujours conscients d'un point sur le plan moral, c'est qu'ils sont les objets de la colère divine (v. 18). Ils savent que ceux qui font de telles choses méritent la mort (v. 32). « Ayant perdu leur boussole morale, ils gardent toujours conscience qu'ils sont perdus et condamnés » (Bence 42). Cette conscience du jugement imminent implique que l'humanité pourrait toujours se tourner vers Dieu. Mais au lieu de cela, non seulement ils continuent à faire de telles choses, mais « ils approuvent ceux qui les font » (v. 32).

2. Les Juifs en particulier (2.1 – 3.8)

Jusqu'ici, le raisonnement de Paul touchait la dégradation visible des hommes qui ont rejeté la vérité. La colère de Dieu s'exerce maintenant de manière dévastatrice contre ceux qui ne jugent pas qu'il convient de le reconnaître comme Dieu. Paul était bien conscient qu'il y aurait ceux qui le rejoindraient dans sa condamnation de la méchanceté humaine. Il imagine un de ces critiques objectant : « Oui, c'est bien ainsi que sont les païens et les mondains.

Mais tu ne nous classes certainement pas parmi cette racaille ? Ils sont perdus, mais en ce qui nous concerne, nous ne le sommes pas et nous n'avons pas non plus besoin de ce Sauveur que tu proclamés » (Luthi 29). A quoi Paul répond : « O homme, qui que tu sois, toi qui juges, tu es donc inexcusable ; car en jugeant les autres, tu te condamnes toi-même, puisque toi qui juges, tu fais les mêmes choses » (2.1).

Paul s'adresse ici à ses lecteurs en utilisant l'ancien procédé dit de la diatribe. Il sera plus facile de suivre son argumentation tout au long de l'épître si nous imaginons l'apôtre face à face avec un interlocuteur véhément qui l'interrompt de temps en temps par une objection. L'apôtre s'élève d'abord fermement contre une telle déclaration « A Dieu ne plaise ! », « Jamais de la vie ! », ou « Loin de là ! » avant de le démolir à l'aide d'une réponse raisonnée (voir 3.5 ; 4.1 ; 7.7 ; 8.31 ; 9.14, 30 ; 9.19 ; 11.19).

La question se pose de savoir si Paul se réfère ici aux Juifs seulement, ou également à certains moraliste non-juifs. Dans un cas comme dans l'autre, l'infortune humaine est identique. Le Juif qui compte sur la loi pour son salut (v. 17) est tout aussi coupable que le non-Juif sans la loi. Dans l'orgueil de son cœur, le Juif adore, lui aussi, la créature plutôt que le créateur, et par conséquent, il est en effraction vis-à-vis de la loi même qu'il professe de suivre (v. 17-25). Les non-Juifs sans la loi et les Juifs avec la loi possèdent en commun un cœur endurci et impénitent (2.5). La conclusion est évidente : aucun des deux n'a répondu à la grâce qui lui était donnée.

Bien que Paul soit occupé à poser le fondement de sa proclamation de l'Évangile, il maintient néanmoins la responsabilité de tout le monde devant Dieu. Chaque membre de la race d'Adam est contaminé par le péché originel et la dépravation, mais aucun n'est exempt de la grâce de Dieu. Il n'y a personne, quelle que soit la nature déplorable de sa situation, qui n'ait reçu la capacité d'entendre la voix de Dieu et de se tourner vers lui. Si c'était vrai,

une telle personne ne serait pas responsable devant Dieu. Dans son sermon « Travailler à notre propre salut », Wesley déclare :

Compte tenu du fait que toutes les âmes humaines sont, par nature, mortes dans leurs péchés, personne n'est excusable, considérant le fait qu'aucun homme n'est à l'état naturel pur et simple ; il n'y a personne, à moins qu'il n'ait éteint l'Esprit, qui soit totalement dénué de la grâce de Dieu. Aucun homme vivant n'est entièrement dépourvu de ce qu'on appelle vulgairement « la conscience naturelle » (cf. voir 2.14-16). Mais ceci n'est pas naturel. Il est plus convenable de parler de grâce prévenante. Chaque homme en a une plus ou moins grande mesure qui n'attend pas son appel... de sorte qu'aucun homme ne pêche parce qu'il n'a pas la grâce, mais parce qu'il n'utilise pas la grâce qu'il a (*Works*, 6.512).

Ayant établi le fait que tous sont responsables, Paul continue à décrire la base sur laquelle tous seront jugés. Il déclare que « Dieu rendra à chacun selon ses œuvres » et qu'Il réserve « la vie éternelle à ceux qui, par la persévérance à bien faire, cherchent l'honneur, la gloire et l'immortalité » (2.6-7). Ces versets ne vont pas dans le sens d'une contradiction de la doctrine de Paul de la justification gratuite par la foi, indépendamment des œuvres de la loi (3.28), ni ne décrivent pas non plus la responsabilité humaine avant la révélation de Jésus-Christ, comme avancé par certains. Le verset 16 du chapitre deux indique clairement que Paul ne parle pas d'un temps de jugement antérieur, mais plutôt d'un jour à venir où « Dieu jugera ... ».

Romains 2.6-7 ne peut être compris qu'en rapport avec son contexte. Paul semble s'adresser à des gens de foi qui revendiquent une justice supérieure quoique faisant le mal. Leur foi n'est évidemment pas une foi justifiante. La foi qui justifie est « la foi qui est agissante par la charité » (Gal. 5.6). A moins que la foi de quel-

qu'un soit une foi vivante et aimante produisant une moisson de justice, ce n'est pas une foi justificante (voir Phil. 1.9-11). Les versets sept et huit clarifient cette idée.

Examinant toute la question de la vraie foi qui se manifeste par des actes, Godet explique : « Le jugement *d'après les œuvres* est d'ailleurs attesté par bien d'autres paroles, soit de Paul (Rom. 14.12 ; 2 Cor. 5.10 ; Gal. 6.7), soit de Jésus lui-même (Jean 5.28-29 ; Mat. 12.36-37, etc.), soit d'autres écrits du Nouveau Testament (Apoc. 20.13) » (Tome I, 261-262).

Ayant pris acte de ces passages, comment alors pouvons-nous réconcilier une telle idée de jugement selon les œuvres avec notre doctrine de la justification par la foi seule ? Godet suggère ce qui suit :

La justification par la *foi seule* s'applique à *l'entrée* dans le salut par le pardon gratuit des péchés, non pas au jugement final. Quand Dieu reçoit en grâce le pécheur, au moment de sa conversion, il ne lui demande que la foi ; mais dès ce moment commence pour lui une responsabilité nouvelle : Dieu exige du croyant gracié les fruits de la grâce. On le voit par la parabole des talents : le Seigneur confie ses dons à ses serviteurs gratuitement ; mais après ce moment de grâce extraordinaire, il attend quelque chose de leur travail. Comparez aussi la parabole du méchant débiteur, Matthieu 18.23-35, où le pécheur gracié qui refuse de pardonner à son frère se voit replacé lui-même, à la suite de ce manque de charité, sous le régime de la justice, et par conséquent, sous le poids de sa dette. C'est que la foi n'est pas la triste prérogative de pouvoir pécher impunément ; c'est le moyen de vaincre le péché et d'agir saintement ; si ce fruit de vie ne se produit pas, elle est morte et sera déclarée vaine (Tome I, 262).

Commentant les versets sept et huit, Barrett souligne que « la récompense de la vie éternelle ... est promise à ceux qui ne considèrent pas leurs bonnes œuvres comme une fin en elles-mêmes, mais qui les voient comme des marques d'espoir en Dieu et, non de réalisations humaines. Leur confiance n'est pas placée dans leurs bonnes œuvres, mais en Dieu, la seule source de gloire, d'honneur et d'incorruption » (46).

Donc, ce passage (Romains 2.6 & svt) traite de la justification *finale*. La justification *initiale* est « par la foi, sans les œuvres de la loi » (3.28). La justification *présente* est par « la foi qui est agissante par la charité » (Gal. 5.6). La justification *finale* est par la foi qui se démontre à travers une vie de sainteté (Héb. 12.14). Paul est clair sur le fait que si la foi est prouvée par la piété et la dévotion, ces éléments ne constituent cependant pas un substitut à la foi. En réalité, il n'existe aucun substitut à la foi.

Dans la dernière section du chapitre 2, Paul s'adresse directement aux Juifs. Il réfute les arguments qu'ils pourraient utiliser pour revendiquer d'être justes aux yeux de Dieu. D'abord, ils ne sont pas les seuls à avoir reçu la loi de Dieu. Dieu a placé sa loi divine dans le cœur des non-Juifs. Deuxièmement, « en réponse à leur vantardise relative à leur relation spéciale avec Dieu, basée sur leur dévotion à la loi, Paul dévoile leur hypocrisie en citant des violations spécifiques des commandements » (Bence 56). Finalement, Paul sape leur confiance en la circoncision : « Le juif, ce n'est pas celui qui en a les dehors ; et la circoncision, ce n'est pas celle qui est visible dans la chair. Mais le Juif, c'est celui qui l'est intérieurement ; et la circoncision, c'est celle du cœur, selon l'esprit et non selon la lettre » (2.28-29).

Donc, Romains 2.25-29 nous ramène à la vraie nature originelle de la loi en tant qu'alliance de grâce (Exode 20.2 et svt) que Christ lui-même a parfaitement accomplie (Mat. 5.17) et renouvelée par sa mort (Mat. 26.27-28), et qui est accomplie par amour (13.8-10 ; cf. Gal. 5.14 ; Mat. 22.40 et Gal. 5.6). Barrett fait observer que le membre de phrase biblique « si tu mets en pratique la loi »

(v. 25) ne signifie pas mettre à exécution les préceptes détaillés écrits dans la Torah, mais « entretenir pleinement cette relation à Dieu que la loi indique, et ceci se révèle, en dernier ressort, être une relation, non d'obéissance légale, mais de foi » (58). (Voir Deut. 11.13, 22 et 10.16).

En faisant de la circoncision et de l'observance des règles de la loi le moyen de respecter pleinement l'alliance que Dieu avait établie avec Israël, le judaïsme des Pharisiens avait rompu cette loi (2.25) et l'avait pervertie en « loi du péché et de la mort » (8.2).

Paul insiste sur le fait que « le Juif, c'est ce qui est intérieur, et la vraie circoncision est celle que l'Esprit opère dans le cœur et non celle que l'on pratique en obéissant à la lettre de la loi » (2.29 — *Bible du Semeur* ; cf. Deut. 10.16 ; Jérémie 4.4 ; Deut. 30.6 ; Col. 2.13). Paul continuera à démontrer que, plutôt que de rejeter la loi, l'Évangile la fait observer dans sa vraie nature en tant qu'alliance de grâce. Avec le « don de l'esprit de vie en Jésus-Christ, la loi est accomplie en nous qui marchons, non selon la chair, mais selon l'esprit » (8.1-4). Ceci est l'essence de la perfection chrétienne (Marc 12.28-34). Il s'agit d'une réalité intérieure et non simplement d'une attitude de conformité extérieure.

L'apôtre a tracé le tableau inoubliable du règne de la colère de Dieu sur le monde non-juif (1.18-32) et sur le monde juif (2.1-29). En guise d'appendice, il ajoute un paragraphe (3.1-8) dans l'intention de balayer l'objection qui pourrait être soulevée par un critique juif que l'Évangile met de côté les Juifs en tant que peuple élu de Dieu, mettant ainsi en cause la fidélité de Dieu. Dieu ne revient pas sur ses promesses. Bence explique la fidélité persistante de Dieu de la manière suivante : « Puisque Dieu tient les humains comme responsables de respecter ses normes morales (élément essentiel de l'argumentation de Paul), il est tenu d'être fidèle à ces normes, rendant à chacun selon ses œuvres (Rom. 2.6). L'intégrité de Dieu est démontrée par l'équité de ses jugements (3.4), plus que par son obligation de donner aux humains tout ce que ceux-ci présumement qu'il a promis. Nous devons donc croire que les promesses

de Dieu sont faites de manière conditionnelle et qu'elles sont tenues dans la mesure où les humains répondent, par la foi, à ce qu'il a déclaré » (63).

Paul continue, et dans les versets sept à neuf, il reconnaît que son Evangile de justification par la grâce, indépendamment des œuvres, était faussement compris comme une licence pour pécher : « Et pourquoi ne ferions-nous pas le mal afin qu'il en arrive du bien, comme quelques-uns qui nous calomnient, prétendent que nous le disons ? » (v. 8). Ici, il rejette simplement cette accusation comme ne valant pas la peine d'y répondre : « la condamnation de ces gens est juste. » Cependant, dans le chapitre 6, l'apôtre donne la réponse chrétienne à cette fausse représentation de sa doctrine de la justification : les chrétiens ne peuvent pas continuer à vivre dans le péché puisqu'ils sont morts au péché (6.1-11).

B. Culpabilité universelle (3.9-29).

Dans cette section, Paul revient à son sujet : chacun est sans excuse pour le péché ; les Juifs et les non-Juifs sont tous de la même manière sous l'emprise du péché (3.9). Ayant jusqu'ici bâti une grande partie de son argumentation sur la raison, Paul se tourne maintenant vers les Ecritures pour authentifier ses affirmations. Il cite six passages différents de l'Ancien Testament, cinq des Psaumes et un d'Esaië. Au chapitre 3, comme au chapitre 1, Paul peint un tableau lugubre du caractère moral des humains séparés de Dieu. Il commence par dire que « tous, Juifs et Grecs sont sous l'empire du péché » (3.9). Pour saisir toute la force de la pensée de Paul, il serait mieux de traduire ce membre de phrase par « sous la puissance du péché » (ou, « sous la domination du péché »). Godet soutient que « être sous le pouvoir du péché ne signifie pas seulement être sous la responsabilité (la culpabilité) de péchés commis, mais encore être sous la puissance du péché lui-même qui, comme un principe constamment actif, accroît incessamment cette culpabilité ». Ces deux sens, le péché comme *faute*, et le péché comme *puissance*

sont tous deux exigés dans le contexte ; le premier par la relation avec ce qui précède, le second par le rapport à ce qui suit » (Tome I, 324-325). Être sous la *culpabilité* du péché, c'est être sous la *puissance* (ou la domination) du péché.

Comme dans l'orgueil de nos cœurs, nous avons détrôné Dieu pour nous placer nous-mêmes sur le trône — non-Juifs sans la loi et Juifs avec la loi — nous sommes coupables devant Dieu ; et étant coupables devant lui, nous sommes « sous le pouvoir du péché », et donc incapables par nous-mêmes de nous tourner vers Dieu et d'être sauvés. Ceci est la force du verset 20 : « Car nul ne sera justifié devant lui par les œuvres de la loi, puisque c'est par la loi que vient la connaissance du péché. « Plutôt que d'exempter les Juifs, la loi de Dieu les rend également, si pas plus, responsables de leur manquement à être à la mesure de la sainteté de Dieu » (Bence 65).

Lorsque nous considérons ce triste tableau que Paul dépeint du caractère moral de l'humanité, nous nous surprenons à nous demander : « est-ce que Paul suggère que chaque être humain est aussi dépravé et impie ? » Et la réponse de Paul est : « *laissés à nous-mêmes*, nous dégènerons spirituellement à moins que la grâce prévenante de Dieu ne fasse son travail dans notre cœur pour nous éveiller à notre situation pécheresse et nous ramener vers Dieu » (Bence 66).

Si après avoir entendu cette condamnation universelle, il s'en trouve encore quelques-uns à être satisfaits d'eux-mêmes et remplis de leur propre justice, Paul nous assure qu'une telle attitude est en elle-même une forme d'impiété et donc, digne de condamnation.

Parvenu à ce point, on peut avoir l'impression que la faute est l'incapacité d'accomplir la loi. Toutefois, le verset 20 indique une direction différente. Paul Achtemeier observe ce qui suit :

Même satisfaire totalement aux exigences de la loi n'aurait pas été suffisant. Cela n'est pas le chemin vers une relation restaurée avec le créateur. Personne

n'a d'excuse légitime pour échapper au jugement et à la colère, même pas ceux qui auraient pu revendiquer d'avoir obéi à la loi, parce que, accomplir la loi n'est pas la manière de restaurer la relation entre la créature et le créateur. C'est pourquoi, toute bouche est fermée. La raison de cette incapacité de la loi à accomplir ceci se trouve dans la relation étroite qui existe entre elle et le péché. Bien que la loi établisse clairement notre condamnation (v. 10-18), elle ne peut être le moyen de notre salut à cause de ce lien étroit qu'elle a avec le péché. Paul développera cette pensée de manière beaucoup plus détaillée au chapitre 7, mais il a annoncé ici la faille fondamentale de la loi : elle n'est pas assez puissante pour résister au pouvoir du péché (60).

Paul a plaidé sa cause en utilisant à la fois des arguments rationnels et bibliques. S'appuyer sur la loi est vain. Elle nous rend certainement conscients de notre culpabilité devant Dieu, mais elle ne nous offre aucun moyen d'échapper à ses exigences. Notre seul espoir est que Dieu agisse en notre faveur pour nous racheter.

3

La justice de Dieu est pourvue : justification par la foi (3.21 — 5.21)

Paul a déjà exposé en détails le problème du péché. Tout le monde — Juifs et non-Juifs sans distinction — a une inclination naturelle à violer la loi, qu'il s'agisse de la loi de Moïse ou de celle de la conscience. L'apôtre a démontré l'incapacité totale du genre humain à se placer dans une position juste vis-à-vis de Dieu par ses propres réalisations ou mérites. Même la loi est incapable de sauver. Elle peut seulement rendre conscients du péché ceux qui la connaissent, mais elle ne peut pas les rendre justes. Mais il faut quand même remédier au problème spirituel de l'injustice.

Paul est maintenant prêt à reprendre le thème qu'il a si magistralement exposé en Romains 1.16-17. En Christ, un jour nouveau a vu l'aube dans l'histoire des relations entre Dieu et les hommes. Dieu lui-même a brisé l'impasse et fourni de lui-même une justice comme don gratuit, justice qui doit être reçue par la foi. Cette justice signifie justification (3.21-5.21), sanctification (6.1-8.17) et rédemption totale (8.18-39).

Tout en exposant sa nouvelle compréhension de cette justice obtenue par la foi, Paul démontre la continuité du plan de Dieu en utilisant Abraham, le père du peuple juif, comme modèle.

A. Justification par la foi (3.21 — 4.25)

1. Définition de la justification (3.21-26)

Paul annonce avec force : « Mais maintenant, sans la loi, est manifestée la justice de Dieu » (v. 21). « *Mais maintenant* » implique un contraste temporel. C'est l'indication directe que quelque chose

de totalement nouveau a fait son entrée dans l'histoire. L'âge nouveau prédit par les prophètes de l'ancien temps est apparu, selon ce que reflète la grande déclaration de 2 Corinthiens 5.17 : « Les choses anciennes sont passées ; voici toutes choses sont devenues nouvelles ». Le « mais *maintenant* » et la déclaration de Corinthiens expriment tous deux la conviction de Paul que l'attente est finie. Cette nouvelle situation n'est pas une réalisation propre à l'homme ; elle est survenue entièrement par l'intervention de Dieu (« Et tout cela vient de Dieu » 2 Cor. 5.18). « Cette nouvelle justice doit être comprise comme un acte dont l'origine se trouve en Dieu, *motivé* par sa grâce et *accompli* par sa puissance » (Bence 73). « Maintenant », avec la venue de Jésus-Christ, le miracle s'est produit.

« Mais maintenant » contient cependant aussi une signification logique et morale. Ces mots mettent en contraste la révélation de la justice et celle de la colère (1.18-3.20). Ils mettent en contraste la condamnation prononcée par la loi (v. 20) et celle de la nouvelle justice acquise « sans la loi » (v. 21). Les hommes ont cherché Dieu à leur propre manière seulement pour faire l'expérience de sa colère. Après une tentative aussi futile, Dieu lui-même s'est présenté au milieu d'eux et leur a fait connaître sa justice et sa vie.

La manifestation de la justice de Dieu dans l'Évangile est « sans la loi ». Le terme loi est utilisé ici dans le sens de « les œuvres de la loi » (v. 20). C'est-à-dire que la justice de Dieu se présente à nous indépendamment de quoi que ce soit que nous puissions faire pour nous-mêmes. « Sous l'ancienne économie, la justice était censée arriver aux fidèles par les mille canaux de l'observance légale ; sous la nouvelle, la loi n'a aucune place dans l'offre faite au monde de la justice » (Godet, Tome I, 344).

A propos de la manifestation de cette justice, Paul déclare que c'est celle « à laquelle rendent témoignage la loi et les prophètes ». L'ordre nouveau n'est en aucune manière contradictoire par rapport à l'ancien, mais il en constitue plutôt un développement qui

avait été bel et bien prévu par les prophètes et auquel Dieu a pourvu à travers l'histoire du salut. C'est aux prophètes, par exemple, que Paul emprunte son thème : « Celui qui est juste par raison de la foi, vivra » (voir Romains 1.17 ; Hab. 2.4). Les prophètes aussi avaient prévu le type de justice à être manifestée, non pas simplement une justice imputée mais celle qui résulte d'un cœur nouveau et d'un esprit nouveau (Ezéchiel 36.26). Et de la loi, la Torah, il tire l'illustration d'Abraham comme représentant et archétype de celui « qui est juste par raison de la foi » (voir chapitre 4).

Paul déclare à nouveau que la justice est fournie par Dieu lui-même et offerte aux gens à la simple condition de la foi (v. 22). Et, puisque le besoin est universel (tous ont péché), l'offre est universelle, elle aussi (ils sont gratuitement justifiés par sa grâce, v. 23-24).

Que faut-il entendre exactement par cette grande offre, à savoir que nous pouvons être justifiés gratuitement ? Dieu nous offre-t-il simplement un acquittement légal, de la même manière qu'un gouverneur ou un président pourrait pardonner à un criminel ? Une telle compréhension est correcte si le péché est simplement contrevenir à la loi, commettre une transgression criminelle contre Dieu. Mais si le péché est la violation d'une relation foi/amour, « alors, la justification est la manière merveilleuse de Dieu de nous ramener à lui dans une relation juste avec lui » (Bence, 72). Godet dit que « c'est l'état dans lequel Dieu place par rapport à lui-même l'homme que sa sentence déclare juste » (Tome I, 344).

Les versets 24-26 sont d'une importance cruciale pour comprendre que le rétablissement de cette relation avec Dieu est rendu possible par la rédemption qui se trouve en Christ Jésus. Lorsque nous étions désespérément liés, sans pouvoir ni chance d'échapper à notre servitude du péché, Jésus, par pur amour, et à un prix infini pour lui-même, est venu et nous a libérés : de la culpabilité, de la puissance et des conséquences du péché et de la nature pécheresse

elle-même. Telle est la rédemption à laquelle il a été pourvu et que nous pouvons nous approprier par la foi.

Après avoir énoncé la possibilité d'être réconciliés par cette rédemption, Paul continue à expliquer ce que signifie la personne de Jésus dans le plan de salut de Dieu : « C'est lui que Dieu a destiné, par son sang, à être, pour ceux qui croiraient, victime propitiatoire » (Rom. 3.25). Le mot grec *hilasterion* traduit ici par « victime propitiatoire » a également été rendu par les termes « propitiation » et « expiation ». Le terme qui apparaît seulement dans ce passage (3.25) et dans Hébreux 9.5 signifie littéralement « le siège de miséricorde ». C'était le couvercle en or de l'arche de l'alliance qui se trouvait derrière le voile dans le lieu très saint (ou : le saint des saints). « Le siège de miséricorde » était l'endroit où, durant le grand jour des expiations, le peuple était réconcilié avec Dieu par l'aspersion du sang (Lév. 16.14-15).

On ne sait pas très clairement si l'intention de Paul dans ce verset était de donner une signification limitée à ce qu'il entend par « le siège de miséricorde ». Certains ont suggéré que les versets 24-26 représentent une confession de foi gréco-juive. Si tel est le cas, la présence d'un tel terme technique s'explique. Même les non-Juifs auraient compris ce que cela signifiait que Jésus soit notre « siège de miséricorde ». Ou alors, Paul doit avoir eu à l'esprit une compréhension plus générale, telle que « une propitiation » ou « une expiation », ce qui aurait été compréhensible pour les non-Juifs. Dans ce cas, Jésus ne serait pas nécessairement identifié comme le *lieu* de la miséricorde, mais serait vu plutôt comme le *moyen* de la miséricorde.

Une propitiation est une chose qui satisfait ou apaise quelque chose ou quelqu'un. Lorsque nous parlons du sacrifice de Christ en tant que propitiation, c'est dans le cadre de l'enseignement de l'épître, selon lequel « la colère de Dieu se révèle du ciel contre toute impiété et toute injustice des hommes » (1.18). Ceci ne signifie pas que Dieu doive être apaisé comme le serait un humain en colère. Une telle perversion de la doctrine biblique de la propitia-

tion passe à côté du point fondamental selon lequel c'est Dieu lui-même qui présente Jésus-Christ comme offrande propitiatoire pour nos péchés (cf. 2 Cor. 5.18-21). Propitiation signifie que Dieu a trouvé un moyen par la mort de Christ « de montrer sa justice, parce qu'il avait laissé impunis les péchés commis auparavant, au temps de sa patience, afin, dis-je, de montrer sa justice dans le temps présent, de manière à être juste tout en justifiant celui qui a la foi en Jésus » (v. 25b-26).

Lorsque *hilasterion* est traduit par expiation, cela signifie que le sang de Christ a été répandu pour ôter la culpabilité et le démerite liés à nos péchés. « Dieu présente le moyen par lequel la culpabilité du péché est ôtée, en envoyant Christ » (Dodd 55).

Expiation et propitiation sont des termes apparentés. La propitiation a une connotation qui oriente nos pensées vers Dieu : par la mort de Christ, la colère de Dieu est surmontée et sa justice est démontrée. Tandis que l'expiation a une connotation qui oriente nos pensées vers l'homme : le sacrifice de Christ enlève la culpabilité du péché de l'homme.

Il est important de voir que l'idée de propitiation est rattachée aux deux membres de phrase suivants : (1) « Pour ceux qui croiraient », ce qui indique une condition subjective ; et (2) « par son sang », énonçant la condition historique ou objective de l'expiation. « Il n'y a de propitiation que par la foi de celui qui est sauvé, et par le sang de la part du sauveur » (Godet, édition 1977, 153).

Dire que Christ est notre propitiation signifie que nous nous associons en esprit, et de cœur, avec la condamnation objective que Dieu prononce à l'égard de nos péchés. Avec justesse, Erdman insiste sur le fait que « celui qui accepte le sauveur crucifié comme son Seigneur se soumet réellement à la sentence divine sur le péché » (53). Notant l'imagerie sacrificielle de l'Ancien Testament contenue dans le verset, Leenhardt fait le commentaire suivant :

L'immolation de la victime ... symbolisait le processus par lequel le pécheur, représenté par l'animal sacrifié, renonce à son ancienne condition de vie, et laisse son existence dans ses aspects les plus vitaux s'abandonner à Dieu dans une attitude de consécration et d'offrande de lui-même. Le pécheur s'associe à la victime en plaçant sa main sur elle ; tel est le signe d'une unité que le pénitent souhaite affirmer et rendre effective. En outre, il reconnaît que ses péchés ont rendu le sacrifice nécessaire, et il le reconnaît en confessant ses péchés. La communion ainsi réalisée par le sacrifice donne au croyant accès aux forces renouvelantes et revitalisantes libérées par le contact avec l'autel, c'est-à-dire, avec Dieu, par son sacrifice substitutif (103-104).

C'est ce que signifie « Christ devenu notre propitiatoire ou notre offrande expiatoire. » Lorsque nous croyons, nous nous identifions à la mort de Christ, acceptant le jugement de Dieu sur nos péchés, les confessant et mourant avec Christ au péché, tout en étant en même temps revitalisés par notre résurrection avec lui en nouveauté de vie (Rom. 6.2-11). Nous pouvons alors confesser avec Paul : « J'ai été crucifié avec Christ ; et si je vis, ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi ; si je vis maintenant dans la chair, je vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et qui s'est livré lui-même pour moi » (Gal. 2.20).

Le second membre de phrase qui se rattache à l'idée de propitiation est « par son sang ». La construction de cette phrase en français pourrait conduire à croire que l'objet de « notre croyance » est « son sang ». Toutefois, dans le texte grec, il est clair que « son sang » désigne le moyen de la propitiation plutôt que l'objet de notre foi. Par conséquent, le verset 25 pourrait être paraphrasé de la manière suivante : « Jésus-Christ que Dieu a établi par avance comme le moyen de la propitiation, à la condition de la foi, par l'effusion de son sang » (Godet, édition 1977, 153).

Paul conclut le verset 25 en indiquant quel est le but de la propitiation de Christ : elle démontre la justice de Dieu. La croix démontre sa justice qui avait été voilée par sa tolérance passée. Au verset 26, Paul répète le membre de phrase « de montrer sa justice ».

En ne foudroyant pas immédiatement ces pécheurs par sa vengeance, c'est-à-dire ceux qui avaient vécu durant le temps de sa patience tolérante, Dieu ne s'était pas montré lui-même juste ; et s'il avait continué à agir ainsi indéfiniment, la race humaine et l'univers moral tout entier auraient eu de bonnes raisons de conclure qu'il n'était pas juste (Godet, édition 1977, 159).

Une telle critique serait particulièrement vraie si Dieu devait justifier les hommes sans en même temps manifester la justesse de son acte par un jugement sur le péché. La propitiation offerte par Christ révèle toutefois que Dieu reste juste, même en justifiant l'humanité pécheresse. La mort de Christ apporte la preuve que Dieu n'a pas renoncé à la justice, car en cette mort nous voyons que le péché conduit au jugement. Donc, la croix est la preuve ultime que Dieu est saint et juste en dépit du fait « qu'il avait laissé impunis les péchés commis auparavant, au temps de sa patience », et en dépit du fait que, dans le présent, il justifie quiconque place sa foi en Jésus. A la croix, « la bonté et la fidélité se rencontrent, la justice et la paix s'embrassent » (Ps. 85.11).

2. Quelques conclusions (3.27-31)

Paul continue pour tirer trois conclusions de ce qu'il vient d'écrire. Premièrement, la justice par la foi exclut la vantardise (3.27-28). Deuxièmement, la justice par la foi est ce qui convient à tous (3.29-30). Puisque les Juifs tout comme les non-Juifs sont sauvés uniquement par la miséricorde de Dieu offerte à la croix, la

distinction religieuse entre Juifs et non-Juif disparaît. Troisièmement, la justice par la foi confirme la loi (3.31) en montrant la validité permanente de l'Ancien Testament et en révélant le seul moyen par lequel son but véritable peut être atteint. Par Christ, Dieu nous libère de « la loi du péché et de la mort » et établit à nouveau sa loi en tant qu'Esprit de grâce et d'obéissance de l'amour. Par lui, « l'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs » (5.5) et cet « amour est donc l'accomplissement de la loi » (13.8-10).

Dans la section suivante, nous verrons que la loi elle-même était une alliance de grâce enseignant la justification par la foi (4.3-8).

3. La justification est défendue (4.1-25)

A plusieurs reprises, Paul a indiqué quel était le point capital de sa théologie : une position juste vis-à-vis de Dieu s'obtient par la foi seule. Ses auditeurs juifs auraient pu argumenter que ceci était contraire à leur tradition religieuse basée sur les Ecritures de l'Ancien Testament. Ils auraient alors évoqué Abraham pour plaider qu'une relation juste vis-à-vis de Dieu est basée sur l'héritage juif, la circoncision et l'observance de toutes les lois de l'Ancien Testament.

Etant donné son héritage juif, Paul a prévu un tel argument et a déjà mentionné le fait que seule la justice par la foi confirme la loi (3.31). Il n'y a aucune contradiction entre l'Évangile et l'Ancien Testament, selon ce que l'exemple d'Abraham indique de manière parfaitement claire. La révélation de l'Ancien Testament « contient en elle-même une conception de la religion en tant que confiance personnelle en Dieu, point plus fondamental que les contraintes légales qui s'y trouvent, sur lesquelles le judaïsme des Pharisiens insistait de manière unilatérale » (Dodd, 64).

a. Abraham justifié par la foi et non par les œuvres (4.1-8).

Si Paul pouvait démontrer qu'Abraham lui-même avait été justifié par la foi, sa thèse serait confirmée. Cependant, si Abraham avait été justifié par les œuvres ou par quelque chose de plus que la foi, la doctrine de Paul serait invalidée. Paul fait appel au texte de Genèse 15.6 : « Abraham eut confiance en l'Éternel, qui le lui imputa à justice. » Dieu, ayant appelé Abraham une nuit hors de sa tente et ayant attiré son attention sur les étoiles du ciel avait déclaré : « Telle sera ta postérité » (Gen. 15.5). Abraham a cru la promesse de Dieu et il a mis la justice au crédit d'Abraham. Paul utilise ici un argument basé sur la logique du récit. Si Abraham en était venu à posséder cette justice par ses propres efforts, elle serait mentionnée comme une rétribution plutôt que comme un don. Le fait que la foi a été mise au crédit d'Abraham sous forme de justice, ce qu'elle n'était pas, suggère que cette dernière était un don de Dieu en réponse à la disposition d'Abraham à lui faire confiance. Ce n'était pas la rétribution de l'exécution d'un travail.

b. Abraham justifié par la foi et non par la circoncision (4.9-12)

Paul fait maintenant appel à un argument chronologique pour démontrer le fait qu'Abraham avait été justifié par la foi seule. Sa relation juste à Dieu n'avait rien à voir avec l'obéissance aux commandements spécifiques de la loi. Chronologiquement, la justice lui a été créditée avant qu'il n'obéisse à la loi de la circoncision. Il a été circoncis 14 ans au moins après le récit de Genèse 15 (selon Gen. 17.10-20). La circoncision était une conséquence naturelle de la relation de confiance, un sceau de justice plutôt que la condition de l'obtention de cette justice.

c. Abraham justifié par la foi et non par la loi (4.13-17a)

Chronologiquement, la circoncision n'a rien à voir avec la justification d'Abraham, et la loi encore moins. Celle-ci a été donnée 430 ans après la promesse de Dieu à Abraham. La justification de

celui-ci et les bénédictions qui l'accompagnaient lui ont été accordées uniquement par la grâce de Dieu.

d. La foi d'Abraham est une figure anticipée de la foi chrétienne (4.17b-25).

Paul recentre la compréhension que les Juifs avaient d'Abraham en tant que « Père ». Il est le père de tous ceux qui croient, circoncis ou incirconcis, ayant la loi ou ne l'ayant pas.

La figure centrale d'Abraham vient de son rôle spirituel, comme celui qui a manifesté une foi radicale en Dieu, et non à cause de son rôle généalogique comme géniteur du peuple juif, ou de son rôle cérémoniel comme celui qui a institué le rite de la circoncision. En tant que personne de foi, Abraham devient le modèle et le père de tous les croyants qui marchent sur les traces de la foi (v. 12 ; cf. 2 Cor. 5.7 ; Bence, 85).

Paul a, de manière magistrale, établi la véracité de sa thèse en utilisant l'exemple d'Abraham : une position juste vis-à-vis de Dieu s'obtient par la foi seule.

B. Justification et salut (5.1-11)

Au chapitre cinq de Romains, Paul marque une transition entre la doctrine de la justification et la doctrine de la sanctification. Dans les versets 1 à 11, il soutient que la justification ne représente pas la totalité du salut. Dans la seconde section, c'est-à-dire les versets 12 à 21, il introduit l'autre partie constitutive du salut : la sanctification. Logiquement, la section 5.1-11 se rapporte à la doctrine de la justification trouvée dans 3.21 – 4.25, tandis que la section 5.12-21 se rapporte à celle de la sanctification qui se trouve en 6.1 – 8.39. Il y a toutefois des raisons exégétiques qui nous empêchent de subdiviser le chapitre de cette manière. Par exemple, le « c'est pourquoi » du verset 12 nous montre que Paul termine son argu-

mentation précédente plutôt qu'il ne commence une nouvelle section.

Dans les chapitres précédents, Paul a montré que « tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu » et sont justifiés gratuitement par sa grâce par la rédemption qui est venue par Christ Jésus (3.23-24). On peut toutefois poser la question suivante : Cette justification et cette réconciliation avec Dieu où nous sommes entrés par la foi, sont-elles synonymes de salut ? Si tel est le cas, pourquoi les versets neuf et dix du chapitre cinq parlent-ils du salut comme d'un espoir futur ? Cependant, si elles ne sont pas synonymes de salut, quel espoir la justification et la réconciliation nous offrent-elles alors ? Dans cette section, Paul met le point final à sa doctrine de la justification en plaçant cette vérité dans son contexte eschatologique. Godet fait un bon commentaire :

Il porte ses regards sur *l'avenir* de luttes, d'épreuves, de chutes même, qui s'ouvre devant l'âme justifiée et il se demande : Que lui arrivera-t-il au terme ? Notre justification actuelle ne viendra-t-elle pas échouer contre l'écueil du jugement ? Le sentiment de la colère divine existe au plus profond du cœur de l'homme ; un rien suffit pour le faire renaître. Le justifié peut-il être à l'abri de toute anxiété, et s'assurer qu'au jour de la justice la colère ne se réveillera pas ? (cf. v. 9). L'apôtre répond : la justification obtenue par la foi ne nous fera certainement pas défaut au jour suprême ; et c'est à démontrer cette vérité consolante qu'est consacré le passage suivant, qui est comme le point final apposé à l'enseignement de la justification par la foi (Tome I, 430).

Ayant soigneusement examiné ce passage, particulièrement les versets neuf et dix, nous devons admettre que la justification n'englobe pas la totalité du salut. « Si le péché continuait à régner dans les croyants comme avant leur pardon, la colère se retrouve-

rait au terme » (Godet, tome I, 452). Romains 5.9-10 évoque trois étapes relationnelles entre Dieu et les hommes : ennemis, réconciliés (ou bien justifiés) et sauvés.

Si la justification n'est pas synonyme de salut, quel espoir nous offre-t-elle alors pour l'avenir ? Paul répond à cette question en Romains 5.1, disant que « étant donc justifiés par la foi, nous avons la paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ. » Paul ne dit pas simplement que par Christ nous sommes *en paix* avec Dieu ; c'est tout ce qu'il y a de plus évident ! Il déclare que la justification nous délivre de toutes frayeurs en rapport avec l'avenir. Nous avons la paix par Christ et un espoir de gloire.

Notre paix et notre espérance pour l'avenir sont basées sur (1) la constance de l'amour divin et (2) les bénéfices qui découlent de la participation à la vie de Christ. Dans le passé, Dieu a manifesté son amour envers nous « lorsque nous étions encore des pécheurs » (Rom. 5.8). Paul argumente que si l'amour divin nous a conduits d'une relation d'inimitié à celle de la réconciliation, « à combien plus forte raison » son amour ne nous conduira-t-il pas de la justification (et de la réconciliation) au salut complet. La confiance dans la constance de l'amour divin nous donne la paix pour l'avenir.

Deuxièmement, nous avons la paix et l'espoir du salut final à cause des avantages puissants qui découlent de la participation à la vie de Christ. « Cet argument qui va de la réconciliation au salut est basé logiquement sur le fait que Christ n'est pas seulement mort, mais qu'il est aussi ressuscité. Devant nous se trouve le salut, et puisque, ayant partagé sa mort, nous devons maintenant partager sa vie avec lui aussi, nous ne pouvons rien faire sinon nous en glorifier » (Barth 2.3). Donc, la justification ne recouvre pas la totalité du salut ; c'est sa porte d'entrée. « Sauvés par sa vie » dénote le salut dans son sens plein et final qui, avec la justification suppose la restauration de la sainteté. La médiation « par sa vie » complète ce qui a commencé « par son sang » et nous assure de « la sanctification sans laquelle personne ne verra le Seigneur » (Héb. 12.14).

C. Justification et sanctification (5.12-21)

Après avoir exposé la « colère de Dieu » dans la première section de l'épître (1.18 — 3.20), et la « justice de Dieu » dans la seconde (3.21 — 5.11), il ne reste plus qu'à relier ces deux sections à leur point de départ d'origine : Adam et Christ. Bien que Paul se réfère d'abord à Adam et ensuite à Christ en présentant le résumé de la chute et de la restauration, il serait plus approprié de sous-titrer cette section : « Christ et Adam ». Tout au long de celle-ci, l'accent est mis sur la grâce plus forte qui vient par Christ. En comparant Adam et Christ, l'apôtre ne fait pas de digression. La majeure partie de ce que Paul a déjà dit ou dira dans le reste de son épître concernant l'homme, le péché et le salut est applicable aux individus à cause de leur position soit « en Adam » soit « en Christ ». Cette section nous aide donc à mieux comprendre l'épître comme un tout.

La comparaison entre Adam et Christ remplit deux fonctions : elle fait culminer l'argumentation de Paul pour la justification par la foi en déclarant son application universelle (v. 18), et elle introduit la doctrine de la sanctification en déclarant la glorieuse vérité de « l'abondance de la grâce » (v. 17, 20).

1. L'universalité de la justification

Au verset 18, Paul déclare : « Ainsi donc, par une seule offense, la condamnation a atteint tous les hommes, de même, par un seul acte de justice, la justification qui donne la vie s'étend à tous les hommes. » Les effets de la chute sont universels, résultant en condamnation pour tous. Par contraste, ce que Christ a fait, et les bénéfiques qui en découlent pour le genre humain ne peuvent être introduits qu'au moyen des mots : « à bien plus forte raison » puisque tout ceci vient de « la grâce de Dieu ». Paul entend par là que les effets de la rédemption, tout comme ceux de la chute, sont universels. Sanday et Headlam ajoutent : « Pour tous, c'est-à-dire, po-

tentiellement, si tous embrassent la rédemption qui leur est offerte » (140). Barrett, de son côté, observe que

Il serait tout aussi faux de déduire de ces passages un universalisme rigide que de supposer qu'ils signifient « beaucoup, et donc, pas tous ». Le point essentiel est que, tout comme Adam, Christ est le géniteur d'une race ; seulement, les bénédictions que les membres de la nouvelle race tirent de leur fondateur sont de loin supérieures à la malédiction qu'Adam a transmise à ses enfants (114).

2. La doctrine de la sanctification

La comparaison que Paul établit entre Adam et Christ sert aussi à introduire la doctrine de la sanctification. Paul montre que « en Adam » vient la nécessité de la sanctification et « en Christ », la réalité de « l'abondance de la grâce » et la possibilité d'être transporté de l'âge ancien d'Adam vers l'âge nouveau de Christ.

a. La nécessité de la sanctification

Romains 5.12 introduit un nouveau terme, *he hamartia* (le péché), qui se retrouve 28 fois entre 5.12 et 8.10. Godet définit ce terme comme « le principe de révolte par lequel la volonté humaine se soulève contre la volonté divine » (Tome I, 468). Beet commente ainsi : « péché ici n'est pas un simple acte, mais une puissance vivante, mortelle, hostile » (160). C'est l'existence de ce principe ou puissance qui nécessite une solution plus globale que le simple pardon.

« La mort » qui « s'est étendue sur tous les hommes » comme résultat de la transgression d'Adam est plus que la mort physique. Paul Minear commente ainsi : « le terme [mort] recouvre à la fois l'aliénation invisible par rapport à Dieu et tous les signes visibles de cette aliénation » (150-151). La préoccupation principale de Paul

est l'état spirituel d'aliénation dont la mort physique est une indication. Cet état invisible est celui de « mort dans le péché ». Brunner écrit : « parlant de mort, Paul ne pense pas simplement à l'acte physique de mourir comme à un événement naturel, mais à la corruption, en tant que puissance à laquelle est livrée la vie humaine, et en lien avec la colère de Dieu et son jugement terrible » (44). La mort qui s'ensuit est par conséquent de trois ordres :

(1) mort physique, séparation de l'âme d'avec le corps (2 Cor. 5.8) ;

(2) mort spirituelle, séparation de l'être d'avec Dieu par un acte de désobéissance (7.9) ; et

(3) mort éternelle, l'âme et le corps jetés en enfer (Mt. 10.28 ; Apoc. 20.14).

A moins qu'un salut total ne remédie à cet état invisible d'aliénation dont la mort physique est un signe, Adam a fait à l'homme quelque chose que Christ ne peut pas défaire.

Au verset 12, Paul dit trois choses :

(1) par la chute d'Adam, « le péché est entré dans le monde » ;

(2) comme conséquence, « la mort s'est étendue sur tous les hommes » ;

(3) ceci, parce que « tous ont péché », ou « tous avaient péché » (traduction possible du grec).

La signification exacte de cette dernière expression fait l'objet d'un débat. Si nous la comprenons comme signifiant que chacun a péché en Adam (c'est-à-dire par la participation au péché d'Adam), il semblerait que la pensée de Paul évolue dans le cadre de la solidarité ou de l'héritage. Adam était plus que le premier homme ; il était ce que son nom signifie en hébreu : « genre humain » (Gen. 5.1-2). Dans cette perspective, l'ensemble du genre humain est vue comme ayant existé premièrement en Adam. Cependant, à cause de son péché, Adam est vu comme le genre humain aliéné par rapport à Dieu, plutôt que comme un être humain, pris individuellement, aliéné par rapport à son créateur. Dans le récit de la chute en Genèse 3, « toute l'histoire humaine subséquente se trouve ren-

fermée » ; les incidents qui la marquent se reproduisent dans l'histoire de la race humaine et, sans aucun doute, dans une certaine mesure, dans chacun des membres de cette race (Bruce 126). A cause du péché d'Adam « la mort s'est étendue sur tous les hommes ». Une race entière est corrompue comme conséquence de la désobéissance d'un homme. Cette corruption est antérieure à la naissance, puisque nous sommes nés en dehors d'une relation authentique à Dieu, et par conséquent, dépourvus de la grâce sanctifiante du Saint-Esprit. Si à l'origine, la vie de l'homme était centrée sur Dieu, et donc, ordonnée et remplissant parfaitement sa destinée, nous sommes « incurvés sur nous-mêmes » (définition du péché selon Luther), avec une propension à l'auto-souveraineté.

Comme membres de la race déchue, nous héritons une situation de « mort » : faillite morale, faiblesse et corruption (5.6). Le péché se tient donc tapi, guettant chaque nouvel être humain. Le péché est un fait racial avant d'être un acte individuel. Nous sommes nés libres ; le péché n'est pas une nécessité théorique. Dans la pratique, toutefois, parce que nous sommes des créatures de « la chair », nous sommes « sans force » en face de la tentation (8.3a) ; le péché est par conséquent inévitable. Plus nous essayons vaillamment de nous débarrasser de la tyrannie du péché (7.14-23), plus pathétique est notre cri : « Misérable que je suis ! Qui me délivrera du corps de cette mort ? » (7.24). De manière claire, la pensée de Paul est plus que spéculative lorsqu'il déclare « tous ont péché » en Adam. Dans les profondeurs de notre propre être, nous savons que nous sommes tous « Adam ». Notre seul espoir est un nouveau commencement.

Tenant compte du temps aoriste employé dans la version originale grecque, le verset 12 serait cependant mieux rendu par « tous avaient péché » (c'est-à-dire chacun avait péché personnellement). Si nous suivons une telle traduction, Paul se réfère à la situation réelle par laquelle la mort spirituelle s'est étendue sur chacun. Bien que la mort règne comme conséquence de la chute (dans le sens d'une rupture relationnelle par rapport à Dieu, et de

faiblesse et faillite morale qui en découlent — v. 17), elle acquiert du pouvoir sur l'individu uniquement en raison de sa propre transgression. Ces deux vérités sont sous-entendues en 7.9 : Paul « est mort » au moment où « le péché » (celui qui demeure en lui, selon 7.20) est devenu vivant à la venue du commandement. L'homme pêche parce qu'il est pécheur au niveau du cœur. Mais la colère de Dieu ne s'exerce pas contre lui jusqu'à ce qu'il « reproduise » la chute d'Adam par un acte volontaire de désobéissance. Une théologie globale du péché doit donc reconnaître et incorporer chacun de ces deux éléments : héritage propre à la race humaine (solidarité) et responsabilité personnelle.

Il semble que ces deux manières de comprendre la nature de l'origine du péché soient exigées par l'usage dialectique que Paul fait de ce terme, à mesure que son épître se déroule. Ces deux compréhensions de l'origine exacte du péché clarifient une chose : son existence nécessite une œuvre sanctifiante de la part de Dieu. Même quand les hommes étaient sans la loi pour guider leurs actions et n'étaient, par conséquent, pas soumis à la condamnation, l'état invisible d'aliénation et ses signes visibles étaient présents et dévastateurs. (5.13-14).

b. L'abondance de la grâce

Non seulement ce passage prouve la nécessité de la doctrine de la sanctification, mais la réalité de l'abondance de la grâce y est également déclarée : « Si par l'offense d'un seul la mort a régné par lui seul, à plus forte raison ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et du don de la justice régneront-ils dans la vie par Jésus-Christ lui seul » (Rom. 5.17). En contraste avec l'acte de transgression commis par Adam se tient l'acte de justice exécuté par Christ. Les deux expressions se trouvent effectivement en juxtaposition rhétorique. Mais elles ne sont pourtant pas complètement équivalentes. L'acte de grâce ne contrebalance pas le péché, il le « surbalance » ou le surpasse. « L'abondance de la grâce » ici signifie que la

grâce fait plus que remédier aux ravages du péché (cf. v. 20). Par l'abondance de la grâce et du « don de la justice », les rachetés « régneront dans la vie par Jésus-Christ ». La justification est alors la porte d'entrée dans le salut complet, car, à moins que la mort de Christ ne puisse apporter la délivrance du péché qui demeure en nous, Adam a fait à l'homme quelque chose que Christ ne peut pas défaire.

3. Transportés dans l'âge nouveau

La conviction qui sous-tend ce passage crucial, énoncée dans les autres lettres de Paul est que, par notre union avec Christ, non seulement nous avons été pardonnés, mais aussi enlevés de l'ancien siècle d'Adam avec toutes ses malédictions et placés dans le nouveau siècle d'existence (voir contexte : l'enseignement des rabbins juifs).

Nous sommes attachés à Adam, c'est-à-dire « en Adam » par la naissance. C'est l'effet de la solidarité ou héritage humain qui se produit indépendamment de notre choix personnel. La solidarité avec le deuxième Adam est occasionnée par un acte de foi libre et intentionnel. Donc, en parlant des deux siècles, Paul s'est rendu compte qu'on ne pouvait pas se les représenter simplement en termes d'événements historiques datables. Le nouveau siècle ne prenait pas existence strictement parlant avec la mort et la résurrection de Christ, mais commence plutôt lorsque Christ est approprié personnellement. Etre « en Christ » nous retire de l'ancien siècle d'Adam et nous place dans le nouveau siècle. Donc, la comparaison entre Adam et Christ introduit la doctrine de la sanctification : « Ainsi, celui qui est uni au Christ est une nouvelle créature — ce qui est ancien a disparu, voici : ce qui est nouveau est déjà là » (2 Cor, 5.17 *Bible du Semeur*). Ainsi donc, les deux siècles se chevauchent, non dans un sens historique, mais dans un sens existentiel.

L'exposé sur Adam et Christ est la grande ligne de démarcation de l'épître d'où nous pouvons regarder, d'une part, vers l'arrière la

vérité glorieuse de la justification par grâce au moyen de la foi et, d'autre part, vers l'avant, la promesse de la sanctification complète et de la vie éternelle (6.1 – 8.17) et la rédemption finale des effets corporels du péché (8.18-39). Ce passage est donc une section de transition dont les implications complètes sont énoncées dans la partie finale : « Afin que, comme le péché a régné par la mort, ainsi la grâce régnât par la justice pour la vie éternelle, par Jésus-Christ notre Seigneur » (v. 21).

4

La justice de Dieu est pourvue : la sanctification par la foi (6.1 — 8.39)

Nous avons été justifiés et réconciliés avec Dieu par le sang de Jésus-Christ. Non seulement cela, mais à cause de notre participation à la vie de Christ (sanctification), nous avons l'assurance que notre justification perdurera jusqu'à ce que nous ayons obtenu le salut entier et final. Les chapitres six à huit de Romains développent pleinement cette doctrine de la sanctification qui a été introduite au chapitre 5. Ensemble, ces chapitres forment le seul traitement thématique de la sanctification trouvé dans l'Écriture.

A. La sanctification comme affranchissement du péché (6.1-23)

La section finale du chapitre cinq qui juxtapose péché, loi et grâce soulève avec acuité une question à laquelle Paul a déjà fait allusion au chapitre trois : « Pourquoi ne ferions-nous pas le mal afin qu'il en arrive du bien, comme quelques-uns, qui nous calomnient, prétendent que nous le disons ? » (3.8). Si la justification s'obtient par la foi, indépendamment des œuvres de la loi, et si la loi (qui commande une vie de sainteté) a uniquement comme but d'attiser le péché, et si, là où le péché abonde, la grâce surabonde, pourquoi les chrétiens se battraient-ils contre le péché ? Pourquoi est-il nécessaire de renoncer à pécher ? Pourquoi ne pas pécher de tout cœur afin que la grâce surabonde ? Le fait que Paul traite cette question très en longueur montre à quel point sa doctrine de la libre grâce doit être prise au sérieux. Il traite la question qui découle des prémisses juives : Dieu est juge et le juge de toute la terre agira justement (3.5-8). Il sent maintenant qu'il doit donner une réponse chrétienne étant donné que la possibilité de mécompréhension est tellement grande. Le grave danger qui guette toujours

la prédication de la justification par grâce est que la justification du pécheur peut très facilement être faussement conçue comme la justification du péché. Dietrich Bonhoeffer appelle une telle compréhension « la grâce bon marché ». Une exégèse serrée du chapitre six est essentielle pour comprendre la réponse de Paul à cette fausse représentation de son Evangile de grâce. Pour y arriver, il est important de faire deux distinctions : (1) entre la question posée en 6.1 et celle qui se trouve en 6.15 ; et (2) entre l'utilisation des modes indicatif et impératif des verbes dans ce chapitre.

Paul entame le chapitre avec la question : « Demeurerions-nous dans le péché [*he hamartia*] afin que la grâce abonde ? » La forme de cette question est très importante car elle n'est pas la même que celle de la question du verset 15 : « Pécherions-nous ? » Le premier verset pourrait être traduit : « Continuerions-nous dans le domaine du péché ? » C'est-à-dire : « Allons-nous être hospitalier vis-à-vis du péché qui règne depuis la chute d'Adam ? Voulons-nous donner un foyer à ce péché ? Nous qui avons été justifiés, continuerons-nous à entretenir avec le péché la même relation que celle que nous avons avant de venir à Christ ? Continuerons-nous à céder au péché et à vivre sous sa domination ? Maintiendrons-nous une attitude de cordialité vis-à-vis du péché pour que la grâce puisse abonder ? » (Wuest 91-93)

La question que nous trouvons au verset 15 n'est pas simplement une répétition de la question précédente. La première question était : « Voulons-nous continuer dans le péché ? » Celle-ci est : « Voulons-nous continuer à commettre des actes de péché ? » La première se rapporte à la condition pécheresse et la deuxième à l'acte de désobéissance. Donc, dans les versets 1-14, Paul démontrera l'incompatibilité fondamentale entre grâce et péché (comme état — *he hamartia*) tandis que dans les versets 15-23, il démontrera l'incompatibilité fondamentale entre grâce et péché comme acte.

Comprendre clairement la distinction entre les modes indicatif et impératif est également essentiel pour saisir la pensée de Paul. L'indicatif correspond à une déclaration de fait : ce qui est, ce qui

était, ce qui sera. Il exprime l'état des choses. Par contraste, l'impératif correspond à un ordre, c'est-à-dire à une obligation : ce qui doit être. Dans l'argumentation de Paul, l'impératif et les obligations trouvent leur source dans l'indicatif, c'est-à-dire dans ce qui est. C'est à cause de ce que les Romains étaient déjà par la grâce de Dieu que Paul pouvait insister sur ce qu'ils devaient être et faire. Dans la lettre de Paul aux Colossiens, le jeu combiné de l'indicatif et de l'impératif est très clair :

Ainsi donc, comme vous avez reçu le Seigneur Jésus-Christ (indicatif), marchez en lui (impératif), étant enracinés et fondés en lui, et affermis par la foi, d'après les instructions qui vous ont été données, et abondez en actions de grâces (Col. 2.6-7).

Paul pouvait exhorter ces croyants de la manière suivante : « Cherchez [continuellement] les choses d'en haut, affectionnez-vous aux choses d'en haut et non à celles qui sont sur la terre » (Col. 3.2) à cause de l'indicatif : « Car vous êtes morts, et votre vie est cachée avec Christ en Dieu » (Col. 3.3 ; cf. 3.1). A plusieurs reprises, Paul déclare en substance : « Vous êtes [indicatif] un homme nouveau qui est vivant en Dieu et vous devez mettre à mort [obligation impérative] vos membres terrestres et vous présenter vous-même à Dieu ainsi que vos membres ». Et plus loin : « Vous êtes un homme libre, cependant, vous *ne devez pas* continuer à vivre dans le péché, mais présenter vos membres à Dieu comme esclaves, *ce que vous êtes* ». Et plus loin encore : « Vous êtes un homme spirituel, cependant, vous *ne devez pas* vivre selon la chair, mais selon l'esprit » (Howard, 134).

Howard non seulement distingue entre les modes indicatif et impératif, mais il tente aussi de clarifier la relation existant entre eux :

Bien qu'il soit très facile d'identifier l'indicatif et l'impératif, la relation entre les deux n'est pas si évi-

dente. Nous avons vu que l'indicatif est la base de l'impératif, mais comment ? Par exemple, Paul dit : « Car vous êtes morts » (Col. 3.3) ; ensuite, il continue en disant : « Faites donc mourir les membres qui sont sur la terre » (Col. 3.5). Qu'est-ce que Paul veut dire ? Si nous sommes morts, pourquoi alors devons-nous mettre à mort nos membres qui sont sur la terre ? Comment pouvons-nous comprendre ceci ? L'exhortation à l'impératif de « faire » est basée sur le fait « d'être » exprimé à l'indicatif. L'indicatif parle de ce qui a été *fait* au croyant, tandis que l'impératif se réfère à ce que celui-ci *doit faire* par lui-même à cause de l'indicatif. Paul exhorte les nouveaux hommes de foi à utiliser ce qu'ils sont et ce qu'ils ont. En d'autres termes, ils doivent utiliser les ressources *possédées* qui étaient les leurs, parce qu'ils *étaient* des hommes nouveaux, des hommes libres et des hommes spirituels. Une question légitime est : « Pourquoi ? » Quel est le problème ? Pourquoi l'homme nouveau en Christ, qui a reçu le Saint-Esprit, n'utilise-t-il pas les ressources qu'il possède déjà ? Le péché originel (péché en tant qu'état) demeure dans le *cœur* de l'homme nouveau en Christ (138-140).

Dans le chapitre six de l'épître aux Romains, les jeux entre les modes utilisés sont les suivants :

Dans les versets 2-8, les croyants sont déclarés morts au péché avec Christ (indicatif), mais dans les versets qui suivent, ils sont exhortés (impératif) à se considérer comme morts, à ne pas permettre au péché de régner sur eux et à ne pas présenter leurs membres au péché.

Dans les versets 18-22, ils sont déclarés libérés de l'esclavage du péché (indicatif), mais toutefois, dans les versets 13 et 19, ils sont exhortés (impératif) à se présenter à Dieu comme esclaves.

Le contraste entre l'indicatif et l'impératif (obligation) est central dans la pensée de Paul.

Même un survol rapide des lettres de Paul révèle une « formule » aisément reconnaissable. Il a écrit à propos des faits passés, se réjouissant avec les croyants de la grâce de Dieu qui avait apporté la délivrance de l'esclavage du péché sous lequel ils avaient vécu autrefois. Plus loin, avec un cœur de pasteur, il a exprimé sa préoccupation à propos de la situation actuelle. Il était troublé à propos de savoir s'ils utilisaient les nouvelles ressources qui étaient les leurs. Mais les lettres de Paul ne s'en tiennent pas là ! A plusieurs reprises, il lance un défi pour l'avenir.

Les faits du passé et la situation du présent sont clairement indiqués par des indicatifs ; ceci était, ceci est ! Mais le défi pour l'avenir est exprimé en exhortations et impératifs sonnants : ceci doit être ! Les mesures correctives de Paul sont énoncées avec une force impérieuse (impérative) (*Modern Interpretations*, 5).

Le défi lancé par Paul n'est pas « devenez ce que vous êtes », mais bien « utilisez ce que vous avez ».

1. La sanctification en tant que nouvelle existence à réaliser (6.1-14)

Ayant établi une distinction entre les questions trouvées en 6.1 et 6.15, et entre les modes indicatif et impératif, nous sommes prêts à retourner à la question d'ouverture : « Demeurerions-nous dans le péché afin que la grâce abonde ? Loin de là ! Nous qui sommes morts au péché, comment vivrions-nous encore dans le péché » (6.2). La forme spéciale du pronom « nous » dans ce verset (*hoitenes*, pronom emphatique en grec) donne à la phrase le sens

suisant : « Comment des gens tels que nous peuvent-ils encore vivre dans le péché ? » Pour comprendre la réponse de Paul, nous devons, d'une part, revenir en arrière sur son exposé à propos d'Adam et de Christ comme étant, chacun, à la tête de deux ordres d'existence différents, et d'autre part, regarder plus loin quelle est la signification du baptême chrétien exposée dans la section suivante. « Le membre de phrase au passé composé utilisé en français pour traduire l'aoriste grec [nous qui sommes morts] se réfère à un moment particulier et unique ; il faut avoir à l'esprit la conversion et, comme le montre le verset suivant, le baptême » (Barrett 121).

Deux idées apparentées se trouvent ici : (1) la propre mort de Christ au péché sur le Calvaire et (2) notre mort avec lui. La mort de Christ sur la croix était plus qu'une simple mort physique mais était aussi une mort en relation avec le péché. L'obéissance de Christ jusqu'à la mort inverse les conséquences de la désobéissance d'Adam. Puisque son identification à nous était complète, sa mort au péché devient notre mort au péché dans la mesure où nous nous identifions complètement à lui. Donc, par la foi, nous nous approprions la mort par laquelle Christ est passé pour nous. Nous y participons, nous la partageons. Nous mourons ensemble avec Christ. Nous avons donné la mort au péché, cette puissance intérieure irrésistible qui nous contrôlait et qui nous rendait esclaves.

Notre mort au péché est attestée par le baptême. Paul s'adresse à l'Eglise de Rome tout entière comme à une congrégation de croyants baptisés. Telle était chaque congrégation du Nouveau Testament : il n'y avait tout simplement pas de chrétiens non baptisés, à l'exception des catéchumènes qui étaient en train de se préparer à devenir membres d'Eglise. Ils avaient été « ensevelis avec lui par le baptême en sa mort » (6.3). L'ensevelissement pré-suppose que la mort a déjà eu lieu. Le baptême est une représentation objective de la mort au péché. C'est le signe de notre mort au péché et de notre incorporation en Christ, et le sceau du salut de Dieu, la manifestation concrète de son amour et de son acceptation de ceux qui croient. Etre baptisé « en sa mort » c'est donc entrer

dans la totalité de ce qui est pourvu par l'expiation. Tout ce pour quoi Christ est mort devient disponible pour le croyant (cf. 1 Cor. 1.30).

Il est cependant clair, selon la question de Paul « ne savez-vous pas ... ? » (6.3, *Bible du Semeur*) et sa préoccupation exprimée par les impératifs qui suivent, que les chrétiens romains n'avaient pas pleinement apprécié ni saisi cette réalité (mort au péché) qui était à leur disposition par l'expiation. « Le but principal des indicatifs à travers les lettres de Paul est d'attirer leur attention sur ce que Dieu avait fait pour eux. Apparemment, ils n'avaient jamais pleinement compris ni apprécié ce fait ou l'avaient perdu de vue » (Howard, *Newness* 145).

Leur victoire sur le péché n'a pas encore été saisie et, par conséquent, leur baptême dirige les regards en arrière vers leur conversion en même temps qu'il les tourne vers l'avant, vers leur mort au péché actualisée (entière sanctification).

Dans ce passage, la participation des croyants romains à la mort de Christ est décrite au temps passé, tandis que leur participation à la résurrection l'est exclusivement au futur (5b, 8b). Une fois encore, le contraste entre les temps utilisés montre la préoccupation de Paul et le défi adressé aux Romains pour qu'ils utilisent ce qui leur a été donné. Jusqu'à ce qu'ils aient apprécié à leur juste valeur les pleins bénéfices de l'expiation, ils ne peuvent pas partager pleinement la vie de résurrection de Christ.

En général, l'enseignement de la sainteté chez Paul met en relief la réponse à la question : « Quelle est la mesure du salut dont nous pouvons jouir dans la vie présente ? » plutôt que la question : « Comment concrétise-t-on un tel salut ? ». Donc, Paul déclare qu'en Christ, notre vieille nature a été crucifiée. La question de savoir si « la vieille nature » est l'ancien état non régénéré ou si elle représente ce qui reste du péché a soulevé des débats considérables ; c'est-à-dire, s'agit-il de la corruption originelle ou héritée ? Purkiser suggère qu'il

Est au moins possible que nous ne devons pas choisir : que la vieille nature représente ici l'ensemble de tout le courant ancien de la vie et l'état de péché qui la sous-tend. Paul ne se préoccupe pas ici de développer un modèle d'expérience chrétienne en deux étapes, mais plutôt d'esquisser le tableau de la totalité de la rédemption qui englobe à la fois la régénération et l'entière sanctification (135).

Donc, bien que Paul montre, par les impératifs employés plus loin, que la libération du péché n'est pas automatique mais doit être reconnue et appréciée à sa juste valeur pour se concrétiser, il demeure clair d'après le verset six que c'est en Christ et en son expiation substitutive que la « vieille nature » est crucifiée.

Au verset 6, Paul clarifie aussi le but assigné à la mort au péché : « afin que le corps du péché fût détruit ». Dès la naissance, il existe en l'homme une relation intime de dépendance mutuelle entre le corps et la volonté pécheresse. Le péché a pris possession du corps (cf. 7.14-15) qui devient alors un instrument à son service. Lorsque Paul dit que le corps du péché doit être détruit, il ne suggère pas la destruction du corps lui-même mais du corps en tant qu'instrument du péché. Affranchis du péché, nous sommes donc libres de présenter nos corps en sacrifices vivants à Dieu (12.1), et de devenir des instruments de la justice de Dieu (6.13).

Au cours des dix premiers versets du chapitre 6, nous voyons Paul réitérer les bénéfices de l'expiation de Christ pour les croyants. « Cette référence à l'indicatif, faite à plusieurs reprises, pour parler de ce que Dieu avait fait pour eux en Christ, et la question insistante : « ne savez-vous pas ... ? » constituent le cadre essentiel du premier impératif de Paul : « Ainsi vous-mêmes, regardez-vous comme morts au péché et comme vivants pour Dieu en Jésus-Christ notre Seigneur » 6.11. Ceci, selon un ordre logique, est le point de départ de Paul pour remédier au problème du péché

dans la vie des croyants. Howard va plus loin et explore la signification du mot qui est traduit par « regarder ».

Logidzomai signifie compter ou calculer, et ensuite, comme résultat, évaluer, estimer, considérer, ou même réfléchir profondément et laisser son esprit se fixer (sur quelque chose). Ils *doivent* se rendre compte, reconnaître, apprécier ou prendre connaissance d'un fait qu'ils avaient, de toute évidence, perdu de vue. Quel était ce fait ? Qu'ils étaient morts au péché et vivants pour Dieu. Ceci leur *était arrivé* et en prendre connaissance était, par nécessité, le fondement de tout ce qui allait suivre » (*Newness*, 146).

La victoire sur le péché s'était déjà étendue à eux et Paul les pressait de le reconnaître et de s'en souvenir, et donc de l'actualiser ! Ainsi, le verset 11 définit la signification morale et spirituelle de la conversion tout en exhortant en même temps les croyants à s'engager vers la sanctification totale (6.19). Par conséquent, l'exhortation de Paul est celle-ci : utilisez les ressources que vous avez en Christ. Ceci signifie que l'entière sanctification est l'actualisation (ou la concrétisation) de notre conversion.

Au regard des ressources qui leur étaient disponibles en Christ Jésus, Paul continue son exhortation aux croyants : « Que le péché ne règne donc point dans votre corps mortel, et n'obéissez pas à ses convoitises » (v. 12). Par la grâce de Dieu, le péché n'est pas nécessaire. Mais bien qu'il ne règne plus en eux, il est toujours une puissance menaçante dans ce « présent siècle mauvais » (Gal. 1.4 ; Rom. 12.2). Ils ne doivent pas y céder. Telle est la base des impératifs suivants : « *Ne livrez pas vos membres au péché, comme des instruments d'iniquité ; mais donnez-vous vous-mêmes à Dieu, comme étant vivants de morts que vous étiez, et offrez à Dieu vos membres, comme des instruments de justice* » (v. 13). Dans le texte original grec, la plupart des impératifs sont au temps aoriste et présent. L'impératif aoriste se réfère à une action entièrement terminée, tandis que l'impératif

présent exprime une action progressive. Par exemple, marchez en grec signifie « Continuez à marcher ». Le lecteur attentif du texte original observera le changement de temps dans les exhortations de Paul : « Ne livrez pas » (ne continuez pas à livrer ; impératif négatif présent) ; « mais donnez-vous » (consacrez-vous par un acte décisif ; aoriste en grec, voir Sanday et Headlam 161). En d'autres termes, ne flirtez pas avec le péché ou il rétablira son règne, mais mettez-vous plutôt complètement à la disposition de Dieu (cf. 12.1) « pour arriver à la sainteté » (6.19).

A ce propos, Howard note qu'il s'agit d'un acte décisif (dans ce cas : « se donner » ; impératif aoriste) qui inaugure un processus progressif (« Ne continuez pas à livrer » ; impératif présent). Donc, Paul utilise l'impératif aoriste pour souligner la crise (moment décisif) qui inaugure la nouvelle manière de vivre (*Newness* 170-171).

L'acte décisif de présentation de soi (6.13, 19) résulte en affranchissement du péché et de la loi : « Car le péché n'aura point de pouvoir sur vous, puisque vous êtes, non sous la loi, mais sous la grâce » (14). Le croyant meurt au péché et est libéré de sa domination, et donc, il meurt aussi à la loi et est libéré de sa domination (vérité que Paul développera au chapitre 7), puisque c'est la loi qui donne force au péché (1 Cor. 15.56). La loi rend esclaves, la grâce libère. La liberté chrétienne est, par conséquent, l'affranchissement du péché et de la loi.

2. La sanctification comme un nouvel ordre d'obéissance (6.15-23)

Nous étant présentés à Dieu, nous nous trouvons sur le chemin de la sainteté. Paul imagine maintenant un interlocuteur soulevant une autre objection et un nouveau défi :

« Quoi donc ! Pécherions-nous parce que nous sommes, non sous la loi, mais sous la grâce ? » (15). Le nœud d'une telle question est de savoir si oui ou non notre nouvelle situation de grâce est compatible avec le péché délibéré. Puisque nous ne sommes plus

sous l'autorité de la loi, sommes-nous libres de vivre de n'importe quelle façon que nous choissions ? La construction grammaticale du verset cinq (verbe au subjonctif de l'aoriste) permettrait de le traduire ainsi : « Donnerions-nous prise même à un seul péché ? » « Loin de là » s'exclame Paul. Il manifeste à nouveau des préoccupations pour leur manque d'appréciation spirituelle de ce que Dieu a fait pour eux : « Ne savez-vous pas ... ? » (v. 16). Ensuite, à l'aide de deux illustrations, l'une empruntée à l'état d'esclavage (6.16-23) et l'autre à celui du mariage (7.1-6), Paul s'engage dans une explication de la nature du changement qui s'est produit.

A un certain moment, les auditeurs de Paul avaient été esclaves du péché (6.17, 20), mais ils avaient été libérés de l'esclavage (6.18, 22). « Ce que, de tout évidence, ils ne savaient pas, ou ne réalisaient pas, c'est que continuer à pécher les ferait redevenir esclaves. Le péché n'était pas une chose avec laquelle on pouvait badiner, mais qu'il fallait craindre à cause de son pouvoir » (Howard, *Newness* 144-145). Dans cet exposé, Paul fait appel à l'enseignement de Jésus : « Nul ne peut servir deux maîtres » (Mat. 6.24). L'esclave est la propriété exclusive de son maître qui attend de lui une obéissance totale. Seul le maître qui est obéi est un vrai maître. Le péché, en tant que maître, conduira à la mort spirituelle (6.23). Cependant, la justice, en tant que maître, conduira à la sainteté (6.19). Ces deux extrêmes (péché ou justice) sont la *seule* alternative. Achtemeier explique comme suit :

En tant que créatures humaines, les chrétiens sont libres seulement dans le cadre d'une certaine seigneurie, soit celle de Dieu, soit celle du péché. Pour l'être humain, baptisé en Christ ou non, il n'existe pas de terrain neutre. Les êtres humains sont des créatures, pas des dieux. C'était précisément cette quête d'un terrain neutre, cette quête d'être des dieux pour eux-mêmes qui a placé les êtres humains dans l'esclavage du péché, en premier lieu. Ainsi, le choix n'est pas en-

tre esclavage ou liberté dans le sens absolu. Il est plutôt : « esclave de quel Seigneur, de quelle puissance dominante ? » Telle est la substance de cette section dans l'exposé de Paul. (109).

Dans les versets 17 et 18, Paul reprend les indicatifs de 6.2-10 ; ensuite, au verset 19, il reprend l'impératif de 6.12-13. Il leur rappelle ce qu'ils étaient dans le passé (esclaves du péché) et ce qui leur est arrivé pour changer cette situation. Ils étaient changés, mais apparemment, n'appréciaient pas à sa juste valeur la signification de ce changement. Cette incompréhension est la base de l'impératif qui suit.

La difficulté surgit du fait qu'ils sont *déjà* esclaves de Dieu (6.18), mais la raison d'être des impératifs est qu'ils *deviennent* esclaves de Dieu. De plus, s'ils ne sont plus esclaves du péché, mais pas encore esclaves de Dieu, vivent-ils dans une sorte de terrain vague, esclaves sans maîtres ? Howard résout cette difficulté en clarifiant la signification du concept d'esclavage pour les auteurs bibliques. L'esclavage comporte deux aspects : appartenance et servitude. Celui qui est esclave du péché, non seulement est esclave (dans le sens d'être la propriété d'un maître), mais il doit nécessairement agir comme un esclave (servir comme un esclave). En Christ, nous ne sommes plus esclaves du péché, mais si nous n'apprécions pas pleinement notre liberté, il se pourrait bien que nous nous conduisions toujours en esclaves. De plus, être esclaves de Dieu est différent, étant donné qu'il s'agit d'une servitude choisie.

Chaque croyant est esclave de Dieu en termes d'appartenance ; il appartient à Dieu. Il a été racheté par la rédemption, mais bien qu'il soit esclave de Dieu en termes d'appartenance, l'homme nouveau ne sert pas nécessairement comme un esclave. Il est libre de servir ou de ne pas servir... En ceci réside précisément la tristesse de la situation. Bien que ces

croyants romains aient appartenu à Dieu comme esclaves, il était évident qu'ils ne le servaient pas comme esclaves. C'est ce qui désespérait tellement le cœur de l'apôtre (Howard, *Newness* 169).

Ainsi, nous voyons à nouveau le besoin d'un acte décisif de consécration (6.19, aoriste utilisé en grec) qui concrétisera le changement qui a été effectué, car ceux qui sont libres, en fait, ne doivent pas agir comme des esclaves.

Les versets 20-23 forment la conclusion du chapitre en déclarant alors que tout compromis avec le péché et l'injustice est impensable dans la vie d'un croyant. La réponse catégorique à la question : « Pécherions-nous parce que nous sommes, non sous la loi, mais sous la grâce » (6.15) se trouve au verset 23 : « le salaire du péché, c'est la mort. » Il ne s'agit pas d'un texte d'évangélisation, mais d'une mise en garde ainsi que d'une promesse adressées aux chrétiens de Rome. Godet fait remarquer que l'intention de ce verset est de

mettre en garde les croyants contre un retour à la servitude du péché après un temps d'esclavage de la justice ; car ce retour ne manquerait pas de les conduire à la mort éternelle, tout comme les autres pécheurs. Une seule réponse affirmative à cette question, « ferai-je acte de péché puisque enfin, je suis sous la grâce ? », pourrait avoir pour effet de replacer le croyant sur la pente qui conduit à l'abîme (Tome II, 68,69).

Bien que le verset décrive la très réelle possibilité de retomber dans le péché, l'accent est mis sur la promesse : « le don gratuit de Dieu, c'est la vie éternelle en Jésus-Christ notre Seigneur » (cf. 8.31-39).

Ici, dans l'approche décisive chez Paul du thème de la sanctification par Christ, nous trouvons deux crises clairement identifiées

(au sens de moments décisifs) : celle de la conversion et celle de l'entière sanctification. Parce que Dieu est amour souverain et que Jésus-Christ est Seigneur, la crise initiale crée une situation qui en appelle une seconde. La question est : les croyants s'approprient-ils les bénéfices complets de la rédemption de Christ ?

Le péché qui reste après la conversion est ce qu'un théologien appelle « l'illusion de l'auto-souveraineté » et qu'Augustin décrit comme « une vague similitude avec l'omnipotence » (*Confessions*, II, 6). Oswald Chambers définit le péché restant comme « la revendication de mon droit à moi-même. » Aussi longtemps que nous revendiquons une quelconque part de notre vie pour nous-mêmes, le péché adamique demeure. Jusqu'à ce que nous reconnaissons la revendication de Dieu sur notre existence totale et que nous y céditions pleinement, le péché continue *en* nous.

Nous avons certainement raison de supposer que l'Évangile de la sanctification de Paul, si soigneusement développé en Romains six constitue l'ossature de sa théologie qui soutient tout ce qu'il dit ailleurs sur ce sujet. Il éclaire très certainement 1 Cor. 2.14 — 3.4 et donne sens à son appel à achever notre sanctification dans la crainte de Dieu, selon 2 Cor. 6.14 — 7.1. La structure même de Romains six avec ses contrepoints d'indicatifs et d'impératifs est reproduite en Col. 2.8 — 3.15. Et c'est certainement la logique qui sous-tend l'appel à l'entière sanctification que Paul adresse aux Thessaloniens (1 Thes. 5.23). La déclaration de Wesley selon laquelle Dieu nous justifie afin de nous sanctifier rejoint le cœur même de l'Évangile de Paul, et ceci, très certainement dans son insistance sur le fait que la sanctification peut et doit être totale.

B. La sanctification comme affranchissement de la loi (7.1-25)

Dans cette section, Paul utilise l'illustration du mariage (7.1-6) pour montrer comment la loi exerce son autorité et lie deux personnes l'une à l'autre aussi longtemps que les deux parties sont vivantes. Cependant, si un des époux meurt, les lois du mariage

n'ont plus d'effet. De la même manière, Paul déclare que la loi n'a aucune autorité sur celui qui est mort en Christ. La mort en Christ libère de la loi et la libération de la loi conduit à la libération du péché. La loi elle-même ne peut pas être un agent de libération du péché parce que celui-ci saisit l'occasion, par le commandement, de tromper et de produire la mort (7.7-13). Dans ce passage, la loi est dépeinte comme la « complice involontaire du péché » (Howard, *Newness* 106). Paul montre que sous la loi, un homme pouvait désirer faire le bien mais qu'il en était incapable parce qu'il était esclave du péché à travers sa propre chair. Il se trouve donc dans une situation de frustration et d'extrême impuissance morale (7.14-25).

1. *Affranchissement de la loi (7.1-6)*

L'exposé qui se trouve dans cette section se rapporte à ce que Paul dit en 6.14, que le chrétien est « non sous la loi, mais sous la grâce. » En 6.15-23, Paul s'est occupé de la fausse conclusion qui pouvait être tirée de l'affirmation selon laquelle on pouvait se considérer libre de pécher puisqu'on n'était plus soumis à la loi. Avec l'illustration empruntée à l'esclavage, Paul écarte une telle présomption comme impensable, puisque la vie chrétienne est maintenant vécue selon le nouvel ordre d'obéissance. Dans cette section, Paul introduit une nouvelle analogie, celle de la mort d'un des deux époux, pour illustrer comment la mort de Christ libère le chrétien de sa relation à la loi et rend possible une nouvelle union. Utilisant un membre de phrase qui est une caractéristique récurrente de ses lettres, Paul commence cette section avec la question pénétrante : « Ne savez-vous pas ... ? » (*Bible du Semeur*).

« La loi, déclare Paul, exerce son pouvoir sur l'homme aussi longtemps qu'il vit » (v. 1). Il développe ensuite le point soulevé avec une illustration.

Ainsi, une femme mariée est liée par la loi à son mari tant qu'il est vivant ; mais si le mari meurt, elle est dégagée de la loi qui la liait à son mari. Si donc, du vivant de son mari, elle devient la femme d'un autre homme, elle sera appelée adultère ; mais si le mari meurt, elle est affranchie de la loi, de sorte qu'elle n'est point adultère en devenant la femme d'un autre (v. 2-3).

Paul reconnaît l'obligation d'une femme mariée envers son mari « tant qu'il est vivant », si bien qu'en épouser un autre serait un adultère. Mais à partir du moment où il meurt, elle est libre d'en épouser un autre. La loi est toujours en vigueur, mais du fait que la situation de la femme a changé, la loi sur l'adultère ne s'applique plus à elle. Le sens de l'argumentation est évident ; le chrétien, tout comme la veuve, se trouve dans une relation tout à fait nouvelle vis-à-vis de la loi et n'est plus sous sa juridiction (Furnish, 17). L'application que Paul en fait vient ensuite : « De même, mes frères, vous aussi, vous avez été, par le corps de Christ, mis à mort en ce qui concerne la loi, pour que vous apparteniez à un autre, à celui qui est ressuscité des morts, afin que nous portions des fruits pour Dieu » (v. 4).

Par la foi au corps crucifié de Christ, nous les chrétiens sommes morts à la condamnation et à la juridiction de la loi (cf. 6.6.). Nous sommes maintenant libres d'épouser quelqu'un d'autre ; mais pas n'importe qui. Nous sommes libres pour un seul, « celui qui est ressuscité des morts » (v. 4 ; c'est-à-dire le Christ ressuscité et glorifié), « afin que nous portions des fruits pour Dieu ».

Dans les versets cinq et six qui terminent cette péricope, Paul rappelle encore une fois aux croyants la différence qui a été introduite en eux à cause de leur union avec le Christ. Il souligne le fait qu'une telle délivrance est tout-à-fait entière. « Mais maintenant, nous avons été dégagés de la loi, étant morts à cette loi sous la-

quelle nous étions retenus, de sorte que nous servons dans un esprit nouveau, et non selon la lettre qui a vieilli » (v. 6).

Il est important de noter que ce passage ne parle pas de l'abolition de la loi ni d'une libération qui tend à la licence. Au contraire, la délivrance qui s'est accomplie produit « un servage nouveau, de la nature la plus noble et la plus glorieuse, qui mérite même seul le nom de liberté. ... Il a pour caractère la pleine harmonie entre le penchant du cœur et l'obligation morale » (Godet, Tome II, 84). La condition décrite ici comme « une manière nouvelle par l'Esprit » (*Bible du Semeur*) sera complètement dépeinte au chapitre huit de l'épître.

2. La fonction de la loi (7.7-13)

« Que dirons-nous donc » au regard de la démonstration précédente qui relie péché, loi et mort ? Paul vient de démontrer qu'être libéré de l'un signifie la délivrance par rapport aux autres aussi. C'est-à-dire que, la libération de l'un, sans l'affranchissement vis-à-vis des autres est une contradiction interne. Une telle formulation soulève une question sérieuse : « La loi est-elle péché ? » (v. 7) Puisque sous la loi, « les passions des péchés » (5) sont attisées et que le fruit en est la mort, la loi elle-même est-elle une puissance opposée à Dieu ? Une fois encore, la réponse de Paul est sans équivoque : « Loin de là ! »

La fonction de la loi est double. Premièrement, la loi révèle le péché à l'incroyant et le rend conscient de sa culpabilité. Deuxièmement, la loi qui en elle-même n'est pas le mal devient un puissant instrument du mal pour enfoncer l'homme plus profondément dans le péché. C'est cette dernière fonction qui est révélée au verset sept : « Mais je n'ai connu le péché que par la loi ». Paul a déjà dit que « c'est par la loi que vient la connaissance du péché » (3.20). C'est la connaissance de transgressions spécifiques de la loi qui amène le jugement divin. « Connaître le péché » ne signifie pas simplement en percevoir l'existence, mais en faire l'expérience. La

loi n'est pas simplement un réactif chimique qui permet de détecter la présence du péché ; c'est un catalyseur qui aide et même qui est à l'origine de l'action du péché sur l'homme » (Barrett 141). Howard dit que « la loi non seulement apporte la connaissance du péché, mais elle en devient la complice involontaire » (Newness 58). « Chaque mot du commandement a, pour ainsi dire, la propriété d'éveiller une nouvelle convoitise dans le cœur. Mais cela ne se passe ainsi que parce que le péché (l'instinct égoïste) existe déjà dans le cœur. Le commandement de par lui-même ne produit pas le résultat ; c'est le péché qui, pour ainsi dire, exploite le commandement pour son propre profit » (Godet, édition 1977, 274). Donc, la déclaration de Paul « sans la loi, le péché est mort » (v. 8) signifie que, indépendamment de la loi, nous n'avons aucune expérience ni du caractère ni de la vitalité du péché qui habite en nous.

Paul continue la description de son propre éveil au péché qui habite en lui (v. 9-11). Mais il s'agit plus que d'une confession de Paul : c'est l'expérience de chaque personne qui dépasse le seuil de la conscience morale. Lorsqu'on est appelé à appliquer sérieusement les prescriptions de la loi de Dieu à sa conduite, la conscience du péché intérieur ne prend pas beaucoup de temps à se manifester. Celui-ci, qui était auparavant à l'état latent devient actif et produit une paralysie morale et, par conséquent, la mort spirituelle. Bien que la confession de Paul soit commune à toute l'humanité, sa signification n'est saisie que par le vrai croyant. Denney observe que : « Personne, excepté un chrétien n'aurait pu écrire ce passage. Nous pouvons dire que c'est l'expérience d'une personne non régénérée vue à travers des yeux régénérés, et interprétée par un esprit régénéré. C'est l'histoire spirituelle de l'apôtre, mais portée au niveau universel » (639). Lorsque, dans notre état de déchéance, nous sommes en contact avec la sainte loi de Dieu, le principe pécheur à l'état latent est activé, et nous mourons, exactement selon l'avertissement de Dieu (Gen. 2.17). Donc, « le commandement qui conduit à la vie se trouva pour moi conduire à la mort » (v. 10).

Il est important de noter que l'intention de Paul ici n'est pas de démontrer la nature mauvaise de la loi mais plutôt la nature profondément corrompue du péché. C'est pourquoi Paul termine cette section en absolvant la loi ; elle ne peut être ni accusée ni tenue pour responsable de la mort spirituelle de l'homme : « la loi donc est sainte, et le commandement est saint, juste et bon » (v. 12). A la lumière de ceci, nous devons distinguer entre l'intention originelle de la loi, qui est de révéler la volonté de Dieu pour la vie humaine, et sa fonction véritable qui est d'inciter le péché intérieur à produire la transgression. Bence explique ainsi « l'avantage » de cette fonction de la loi : « Dieu dans sa grâce prévenante permet que la loi amène le péché à son niveau d'expression le plus entier si bien qu'il puisse être identifié, détruit, et remplacé par la justice » (129). C'est la loi qui fait qu'une personne reconnaît son impuissance sur le péché (v. 14-23) et appelle au secours pour recevoir la délivrance (v. 24-25).

3. L'impuissance de la loi (7.14-23)

En Romains 3, Paul a prouvé l'insuffisance de la loi pour justifier. « Ce qu'il prouve ici, c'est son impuissance à sanctifier. Il est tout simple qu'après avoir dévoilé la puissance sanctifiante de l'Evangile (6.7-6), l'apôtre regarde en arrière pour considérer et caractériser l'œuvre de la loi à ce point de vue » (Godet, Tome II, 86).

Ayant décrit en termes historiques la bataille contre le péché intérieur réveillé par la loi, Paul prend maintenant un ton plus personnel et plus passionné. « Il continue l'exposé en parlant de la dynamique interne de son âme et de ses émotions à mesure qu'il traite de cette question » (Bence, 129). Il est important de noter le changement de temps des verbes utilisés dans cette section. La précédente était écrite au passé, mais ici, il change et utilise le présent pour décrire une situation comme s'il était en train d'en faire actuellement l'expérience. Ce changement de temps, ainsi que

d'autres considérations théologiques ont donné lieu à diverses interprétations concernant le moment où cette bataille intérieure contre la nature pécheresse se produit dans la vie de quelqu'un. Il existe au moins quatre interprétations :

a. Certains (Augustin, Luther, Calvin et la majorité des théologiens réformés) interprètent ces versets comme décrivant la bataille de Paul et d'autres croyants justifiés contre la nature pécheresse ; bataille qui, croient-ils, continue jusqu'à la mort. Selon eux, il s'agit de la même bataille spirituelle que celle mentionnée dans d'autres passages, tels que Ephésiens 6.12.

b. Certains autres (Origène, les Pères grecs, James Arminius, John Wesley, Adam Clark et Godet) croient que ce passage décrit le dilemme auquel fait face quelqu'un dont la conscience a été réveillée par la loi mais qui n'est pas encore converti par la foi au Christ.

c. Un nombre croissant d'interprètes modernes (Paul Achtemeier, James Denney) ont adopté une interprétation élargie de la précédente. Ils croient que dans ce passage, l'apôtre Paul interprète sa propre expérience en tant que Juif rendu conscient par la loi, à partir de la perspective plus élevée de sa foi en Christ (voir 2 Cor. 3.14-16).

d. Un point de vue populaire soutenu par de nombreuses personnes appartenant au mouvement de la sainteté est que ce passage décrit Paul (et toutes les personnes) qui sont nouvellement converties mais pas encore sanctifiées.

La première interprétation ne prend pas au sérieux les affirmations de Paul à propos des bénéfices de la justification qui produit une créature nouvelle et une vie transformée. Dans le chapitre 6, Paul a déjà déclaré que, en tant que chrétiens, nous sommes morts au péché. Au chapitre 8, il déclarera que la loi de l'Esprit de vie en Jésus-Christ nous affranchit de la loi du péché et de la mort. Par conséquent, ce passage ne peut certainement pas donner une description normative de l'expérience chrétienne.

En ce qui concerne la quatrième interprétation, bien que ces sentiments et luttes puissent caractériser quelqu'un qui est nou-

veau dans la foi, elle ne s'accorde pas avec l'expérience de Paul lui-même (qui a été sauvé sur la route de Damas et rempli de l'Esprit-Saint trois jours plus tard chez Ananias). De plus, Paul n'aurait pas terminé le chapitre sept avec une description de lui-même si empreinte de culpabilité pour, ensuite, ouvrir le chapitre huit par la déclaration « Il n'y a donc aucune condamnation pour ceux qui sont en Jésus-Christ » s'il était en train de décrire son expérience présente.

Les interprétations restantes (*b* et *c*) représentent essentiellement la même chose, *c* étant la plus courante. C'est la meilleure interprétation, et c'est celle qui a été choisie par la majorité des érudits : Paul continue l'exposé de sa lutte, avant sa conversion, entre la bonté de la loi et la séduction du péché dans son expérience quotidienne (voir 7.9-13). Il décrit une période où il était charnel (7.14).

La question qui reste alors est celle-ci : « Pourquoi utilise-t-il le temps présent ici ? » Godet dit que Paul ne l'utilise pas pour décrire son état actuel mais plutôt « l'essence permanente de la nature humaine pécheresse depuis la chute, en dehors de l'action de la foi » (Edition 1977, 283). Bence dit qu'il utilise une astuce connue sous le nom de flash-back (séquence cinématographique retraçant une action passée par rapport à la narration ou, autrement dit, un retour en arrière). Achtemeier appelle cela une utilisation du « présent historique » (120). Quel que soit le terme que nous puissions utiliser, il apparaît que Paul parle en tant que Saul le pharisien lorsqu'il déclare : « Ce n'est plus moi qui le fais, mais c'est le péché qui habite en moi. » (v. 17). Il s'agit d'un récit autobiographique de Paul vu par les yeux de la foi.

Il est toutefois important de noter que, bien que nous devions comprendre ce passage comme parlant de Paul avant sa conversion, les remarques de Godet offrent une piste de réflexion à propos de l'application de ce passage : « Paul parle de l'homme non régénéré sans se préoccuper de savoir dans quelle mesure le cœur non régénéré reste toujours présent dans le croyant régénéré »

(Edition 1977, 283). Donc, la bataille intérieure mentionnée ici pourrait caractériser l'expérience des croyants non sanctifiés aujourd'hui, bien qu'elle ne décrive pas l'expérience personnelle de Paul après sa conversion.

Le but de ce passage est de démontrer le pouvoir de domination du péché intérieur. Après la phrase d'ouverture, la loi recule à l'arrière-plan et c'est notre situation critique en tant que victime du péché intérieur qui entre en ligne de mire. Le péché qui est venu à la vie par sa rencontre avec la loi règne maintenant dans notre existence humaine séparée de Christ. La loi est incapable de nous délivrer de la puissance du péché, mais elle sert cependant à nous amener à Christ, qui seul peut sanctifier. La prise de conscience de notre esclavage du péché vient de notre frustration vis-à-vis de la loi. Par elle, l'homme se trouve dans un état de paralysie morale et de mort spirituelle : « Misérable que je suis ! Qui me délivrera du corps de cette mort ? » (7.24) Une telle appréciation de son état désespéré d'esclavage du péché est une condition préalable essentielle pour en être délivré. « Il faut qu'il y ait en soi cette frustration et ce désillusionnement à propos de soi-même pour qu'on puisse se réaliser en Christ » (*Newness* 83). Paul est maintenant prêt à énoncer sa doctrine de la vraie sanctification par la présence intérieure de l'Esprit de Christ.

C. La sanctification en tant que vie dans l'esprit (8.1-27)

Comme mentionné plus tôt, la doctrine de la sainteté chez Paul traite essentiellement de la question : « Quelle mesure de salut est disponible pour la vie présente », ou pour l'exprimer en d'autres termes : « Quelle est l'étendue des effets rédempteurs sur un individu ? » Paul n'ignore pas la question de savoir comment réaliser une telle mesure de salut. A trois reprises, dans l'épître aux Romains, il exhortera le croyant à entrer dans cette nouvelle manière de vivre par un acte décisif de présentation de lui-même (6.13 ; 6.19 ; 12.1). Toutefois, c'est sur la nouvelle manière de vivre

elle-même que Paul s'étend le plus soigneusement, et non sur les moyens d'y entrer. Au chapitre 6, il a décrit ce salut total qui produit la sainteté comme mort et résurrection avec Christ. Cette pleine rédemption ne produit ni licence (6.15) ni légalisme (chapitre 7). Bien que cette mort et cette résurrection avec Christ soient appropriées par la foi, « il faut, dit Godet, une force d'en haut qui communique à la volonté humaine l'efficacité créatrice et surmonte les obstacles intérieurs et extérieurs qui s'opposent à sa réalisation. L'apôtre montre maintenant au chapitre huit que cette force est le Saint-Esprit par lequel Christ crucifié et ressuscité se reproduit dans le croyant (Phil. 3.10) » (Edition 1977, 295). Donc, au chapitre 8, ce salut complet est décrit comme « la vie dans l'esprit ».

Jusqu'ici, l'apôtre n'a fait que deux fois référence explicite au Saint-Esprit (5.5 ; 7.6) dans son exposé sur la vie nouvelle en Christ. Ces deux références étaient toutefois décisives et se rapportent à ce qu'il va dire dans cette section. Paul déclare que l'amour de Dieu a été versé dans nos cœurs par le Saint-Esprit (5.5). Ceci nous reporte à la prophétie d'Ésaïe : « Car je répandrai des eaux sur le sol altéré et des ruisseaux sur la terre desséchée ; je répandrai mon Esprit sur ta race, et ma bénédiction sur tes rejetons » (Es. 44.3). La déclaration de Paul en Romains 5.5 nous rappelle également les événements de Actes 2, décrivant l'effusion du Saint Esprit le jour de la Pentecôte. Pierre cite la prophétie de Joël : « Dans les derniers jours, dit Dieu, je répandrai de mon Esprit sur toute chair » (Actes 2.17 ; cf. Joël 2.28). Ceci a conduit Skevington Wood à appeler cette section « La Pentecôte de Romains » (11).

Dans la section 8.1-27, le mot Esprit revient vingt fois. John Knox observe que : « l'Esprit est le thème de cette partie culminante de l'argumentation qui a commencé en 6.1 avec la question : Demeurerions-nous dans le péché, afin que la grâce abonde ? » (504). La réponse ultime au problème de l'homme pécheur est l'Esprit sanctifiant qui vient comme le don suprême de Dieu pour appliquer à nos âmes les bénéfices du sacrifice rédemp-

teur de Christ. A mesure que ce passage se déroule, nous verrons comment l'Esprit, non seulement sanctifie notre existence humaine (1-17), mais est également le gage de notre rédemption finale (18-25). Bien que nous puissions être délivrés de la *chair* par sa présence et son action sanctifiante (choses que la loi ne pouvait pas faire, 7.7-25), nos *corps* portent toujours les marques du péché racial (c'est-à-dire le péché inhérent à la race humaine). Mais lorsque l'âge nouveau sera consommé par la résurrection, nos corps aussi auront part à la rédemption. Dans l'entre-temps, l'Esprit nous aide dans notre faiblesse et dans nos luttes (8.26-27). « La vie dans l'Esprit » décrit la rédemption qui est disponible dans la vie présente. Tel est le thème de cette section.

1. *L'accomplissement de la loi (8.1-4)*

Paul fait maintenant la déclaration magistrale de l'Évangile : l'acte de Dieu en Christ rend possible la libération complète par rapport au péché. « Car, chose impossible à la loi, parce que la chair la rendait sans force, Dieu a condamné le péché dans la chair, en envoyant, à cause du péché, son propre Fils dans une chair semblable à celle du péché » (v. 3). Le résultat de cette délivrance est double. « Il n'y a donc maintenant aucune condamnation » (v. 1) et l'Esprit nous permet de garder la loi (v. 4)

Paul déclare : « la loi de l'esprit de vie en Jésus-Christ m'a affranchi de la loi du péché et de la mort » (v. 2). Ce verset est la résolution de ce que James Arminius appelle « le conflit des lois » dans lequel « la loi de Dieu » s'oppose à la « loi du péché » (Bangs 190).

Dans le plus profond de moi-même, « la loi de mon entendement » approuve pleinement la loi de Dieu, « mais je vois dans mes membres une autre loi qui lutte contre la loi de mon entendement, et qui me rend captif de la loi du péché qui est dans mes membres », m'arrachant ce cri : « Misérable que je suis ! Qui me délivrera du corps de cette mort ? » (7.21-25). Paul introduit maintenant

une nouvelle loi glorieuse : « La loi de l'esprit de vie en Jésus-Christ » qui met fin au conflit des lois dans mes membres (8.2). Par la foi en Christ, nous sommes élevés d'une vie de défaite à une vie de victoire et de liberté !

2. La chair et l'esprit (8.5-11)

Au verset 4, Paul a introduit deux manières possibles de marcher ou de vivre : *selon la chair* et *selon l'Esprit*. Il est important de se rappeler ici que Paul n'utilise pas les mots chair et esprit pour désigner deux parties de la nature humaine, mais plutôt pour définir deux manières de vivre diamétralement opposées. Au verset 5, il approfondit davantage sa pensée en passant de la « marche » du croyant à son « être » essentiel. « Ceux qui sont selon la chair s'affectionnent aux choses de la chair » (traduction du grec). L'entendement de la chair définit la tournure d'esprit du moi autonome et égocentrique ; l'entendement de l'Esprit, celle du moi centré sur Dieu, la pensée de Christ (Phil. 2.5-7). L'entendement de la chair conduit à la dissolution et à la mort ; l'entendement de l'Esprit, d'autre part, étant fixé sur les choses « d'en haut, où Christ est assis à la droite de Dieu (Col. 3.1) conduit à la vie et à la paix. (cf. Gal. 5.19-25 où Paul énumère les antithèses entre les « œuvres de la chair » et « le fruit de l'Esprit. »)

Etre selon la chair, c'est être incapable de faire les choses de l'Esprit. Donc, puisque la mentalité de la chair est celle du moi égocentrique, « elle est inimitié contre Dieu, parce qu'elle ne se soumet pas à la loi de Dieu, et qu'elle ne le peut même pas. »

L'hostilité farouche de l'homme déchu envers Dieu est la réponse de son égotisme (qui est l'essence de son état de chute) à la revendication divine d'allégeance. Déterminé à s'affirmer, c'est-à-dire à revendiquer son indépendance, à être le centre de sa propre vie, à être son propre dieu, l'homme ne peut s'empêcher de haïr le vrai Dieu dont l'existence même

apporte un démenti à toute auto-affirmation (Cranfield, ICC, 1.386-87).

Paul déclare : « Ceux qui vivent selon la chair [c'est-à-dire qui ont l'entendement de la chair et marchent selon la chair] ne sauraient plaire à Dieu » (v. 8).

Pour éclairer davantage ce contraste que Paul établit entre « marcher selon la chair » et « marcher selon l'Esprit », Howard dit :

Quelquefois, Paul est dépeint comme enseignant que le nouvel homme est une personnalité divisée, soit marchant par l'Esprit avec sa nouvelle nature, et marchant par la chair avec son ancienne nature, soit étant gouverné à un moment par l'Esprit, et à un autre par la chair. Une étude attentive de Romains 8.3-7 révèle un tableau entièrement différent. Ces deux manières de vivre représentent une alternative stricte (c'est-à-dire l'existence de deux choix possibles) et ne sont pas concomitantes. La description claire du choix qui se trouve devant l'homme nouveau est ce qui rend ce passage si central dans la pensée de Paul. Bien qu'il ne s'exprime jamais en termes d'impératifs comme en Galates 5, on peut voir la signification du contraste vivant qu'il établit. Le croyant ne peut pas s'engager dans les deux à la fois, il doit donc choisir. Il ne s'agit pas d'ajouter la nouvelle manière de vivre selon l'Esprit à l'ancienne selon la chair. Tout comme le vieil homme dans le péché a dû être dépouillé comme condition pour devenir l'homme nouveau en Christ, ainsi aussi l'homme nouveau doit choisir comment il vivra (*Newness* 163).

« Vous ne vivez pas selon la chair, mais selon l'Esprit, si du moins l'Esprit de Dieu habite en vous » (v. 9). Bien que toujours

dans le « corps » (*soma* qui doit être discipliné, v. 13), les croyants qui sont habités par l'Esprit ne sont pas « dans la chair » (*sarx*). Le *soma* (corps ou « le moi ») est la personne elle-même ; *sarx* (chair) est la personne sous le pouvoir du péché (comme en 7.14-25). Le terme grec *eiper* (du moins) est un appel adressé aux Romains pour qu'ils s'assurent que l'Esprit exerce maintenant sur eux la même influence dominante que le péché avait autrefois. L'utilisation des termes *oikein en*, qui veut dire habite, dénote une influence stabilisante, qui est en même temps permanente et pénétrante ; un pouvoir supérieur au moi (Sanday et Headlam 196). La force qui nous habite, que ce soit l'Esprit mentionné ici ou la nature pécheresse mentionnée en 7.17 et suivants, résulte en une possession radicale qui a une influence déterminante sur la volonté.

C'est seulement lorsque la puissance du péché, c'est-à-dire l'orientation de la vie selon la chair, a été surmontée par la puissance plus grande de l'Esprit de Dieu œuvrant à travers son Fils, que ceux qui sont pris au piège d'une telle vie peuvent être libérés pour en poursuivre une autre. Jusqu'à ce que la puissance du péché soit brisée, il continue à dominer la vie, vie qui est alors diamétralement opposée à celle qui plaît à Dieu (v. 5, 8). Mais dès que l'Esprit, à l'œuvre à travers Christ, a brisé cette puissance, un monde nouveau est né et une vie nouvelle est possible (v. 9-11a ; Achtemeier, 134).

Le péché intérieur domine l'existence et l'activité de la personne sous la loi (7.20), tandis que l'Esprit qui habite à l'intérieur de ceux qui appartiennent à Christ influence leur existence et les marques de son sceau (8.9-11).

3. Obligations et privilèges dans l'Esprit (8.12-17)

Ainsi, l'Esprit qui habite le croyant lui offre de nouvelles possibilités d'existence. Il lui appartient de reconnaître cette opportunité et d'agir en conséquence. Une expérience, telle que nous venons de la décrire a ses propres impératifs. Nous avons pour obligation de vivre sur le plan de l'Esprit (8.12). Ceci signifie que nous devons « faire mourir [continuellement] les impulsions du corps par la puissance de l'Esprit qui est en nous (8.12 ; voir 1 Cor. 9.27).

Une telle expérience a toutefois aussi ses privilèges. Celui d'être guidé et investi de pouvoir (8.14), et celui de l'adoption au sein de la famille de Dieu (v. 15). Il y a le privilège du témoignage, par l'Esprit, de notre adoption (8.16). L'Esprit de Dieu, nous poussant à crier « Abba, Père ! » témoigne à notre esprit que nous avons été moralement transformés (1 Jean 3.4-10). Il y a aussi le privilège d'être cohéritiers avec Christ, « si toutefois [à nouveau le terme grec *eiper*] nous souffrons avec lui, afin d'être glorifiés avec lui » (8.17).

4. Les prémices de l'Esprit (8.18-27)

Si l'un des privilèges de la présence intérieure de l'Esprit est « l'esprit d'adoption », cette adoption est cependant incomplète. Elle nous est assurée (8.15), mais elle n'est pas encore apparente au monde. Wood l'appelle « une filiation cachée ... obscurcie par le corps de notre humiliation » (86). « Le temps présent » dans lequel les chrétiens vivent est la période située entre la première et la seconde venue de Christ, temps de souffrance qui ne peut se comparer à la gloire à venir qui sera la leur lorsque Christ reviendra en gloire. En fait, la création entière est dans les douleurs de l'enfantement, attendant « la révélation des fils de Dieu » lors de la seconde venue ; « Et ce n'est pas [la création] seulement, mais nous aussi, qui avons les prémices de l'Esprit, nous aussi, nous soupirons en nous-mêmes, en attendant l'adoption, la rédemption de notre

corps. Car c'est en espérance que nous sommes sauvés », l'espoir d'être glorifiés avec Christ (voir 1 Cor. 15.51-58).

L'Esprit qui habite en nous n'est pas seulement « les prémices » de la gloire qui sera la nôtre à la résurrection ; « Il nous aide aussi dans notre faiblesse ». La tyrannie de la chair est passée (7.14-25), mais la faiblesse de la chair continue jusqu'à ce que le croyant soit glorifié. Ceux qui sont habités complètement par l'Esprit peuvent choisir volontairement de ne pas pécher, mais nos faiblesses recouvrent certainement toute la gamme des fragilités humaines : les effets raciaux du péché sur nos corps et nos esprits, les cicatrices laissées par une vie de péché passée, les atteintes affectives produites par des expériences traumatisantes dans l'enfance, nos préjugés, nos névroses, nos idiosyncrasies, et nos infirmités humaines, à quoi s'ajoute un millier d'autres défauts et nos transgressions involontaires de la loi parfaite de Dieu. Celles-ci sont les infractions à la loi de Dieu qui se produisent involontairement. Elles peuvent se produire à cause d'une erreur, de l'oubli, d'un manque de sagesse etc. Une doctrine tout-à-fait complète et globale de la perfection chrétienne doit donc placer la vérité dans le cadre de « ce temps présent » de souffrances et de fragilités humaines.

Dans la confusion de notre lutte, « nous ne savons pas ce qu'il convient de demander dans nos prières. Mais l'Esprit lui-même intercède par des soupirs inexprimables. » Il interprète nos gémissements et intercède pour nous selon la volonté de Dieu. D'un point de vue superficiel « les souffrances du temps présent » pourraient sembler faire obstacle au plan de Dieu pour nous, mais en fait, tout ce qui semble contrarier ce but ne sert finalement qu'à le faire avancer (v. 28). Donc, si nous croyons à l'Évangile, ce « temps présent » n'est pas seulement caractérisé par la faiblesse mais aussi par l'espérance, une attente joyeuse de la seconde venue et de la gloire finale (v. 23-24).

D. Sanctification (sainteté) et sécurité en Christ (8.28-39)

1. Consommation du dessein éternel de Dieu (8.28-30)

En dépit des souffrances de ce temps présent, les croyants ont l'assurance de la gloire future prévue d'avance par Dieu. C'est-à-dire que le dessein éternel de Dieu existait avant les souffrances présentes. « Nous savons, du reste, que toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés selon son dessein » (v. 28). C'est une promesse conditionnelle. Premièrement, c'est pour « ceux qui aiment Dieu » de l'amour désintéressé de Job qui s'exclamait : « Quand même il me tuerait, j'espérerais en lui » (Job 13.15, *Bible du Semeur*). Deuxièmement, la promesse est pour « ceux qui sont appelés selon son dessein. » L'intention de ce verset n'est pas de distinguer entre deux classes différentes de personnes, celles qui sont appelées selon son dessein et celles qui ne le sont pas. Dieu, dans son plan n'est pas arbitraire. Le verset 29 nous aidera à comprendre cette catégorie de gens « appelés selon son dessein. »

« Car ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être semblables à l'image de son Fils » (v. 29). Si nous pouvons identifier ceux que Dieu a connus d'avance, nous découvrirons ceux qu'il a aussi prédestinés, appelés, justifiés, et finalement glorifiés. Qui Dieu a-t-il connu d'avance ? Dans son sermon intitulé « Sur la prédestination », Wesley dit : « Dieu a connu d'avance ceux qui, dans chaque nation, croiraient, depuis le commencement du monde jusqu'à la consommation de toutes choses » (58.5). Il clarifie sa compréhension de cette prescience en disant :

En un mot, Dieu, embrassant du regard tous les âges depuis la création jusqu'à la consommation, comme un moment, et voyant immédiatement ce qui se trouve dans les cœurs de tous les enfants des hommes, connaît chacun, croyant ou incroyant, dans chaque âge ou nation. Toutefois, ce qu'il sait, c'est-à-

dire ce qu'il voit en chacun, soit foi ou incrédulité, n'est en aucune manière causé par le fait qu'il sait. Les hommes sont tout aussi libres de croire ou de ne pas croire que s'il n'en avait nulle connaissance.

Quel est alors le dessein ultime prédéterminé pour tous ceux que Dieu a connus d'avance comme croyants ? Selon le verset 29, c'est qu'ils doivent « être semblables à l'image de son Fils » (8.29). « Nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est » (1 Jean 3.3). « Avant la fondation du monde », Dieu avait formé le dessein de créer un peuple saint en Christ (Eph. 1.4). Godet dit : « La prédestination dont Paul parle n'est pas une prédestination à la foi, mais à la gloire, fondée sur la prévision de la foi » (Edition 1977, 325).

Wesley continue : « En d'autres mots, Dieu décrète, d'éternité en éternité, que tous ceux qui croient dans le Fils de son amour seront rendus conformes à son image ; qu'ils seront sauvés de tous péchés intérieurs et extérieurs pour être conduits en toute sainteté intérieure et extérieure » (58.7). Donc, l'ultime préoccupation de Dieu, à laquelle toutes choses contribuent, n'est pas notre bonheur, mais notre sainteté ! A travers un processus de transformation morale accompli dans le temps, Dieu réalise son dessein dans tous les croyants qu'il a connus d'avance : il appelle, justifie, sanctifie et glorifie (v. 30).

Godet apporte une note finale de clarification du verset 30 :

Paul ne veut pas dire que Dieu n'adresse cet appel qu'à ceux qu'il lui a plu d'élire pour la gloire, mais il affirme que ceux dont Dieu a d'avance contemplé la foi sont tous infailliblement appelés au jour et à l'heure les plus favorables à l'accomplissement du décret en leur personne. Ces préconnus, la totalité dont parle Jésus (Jean 17.2), apparaissent successivement dans le temps pour être tous conduits de

degré en degré jusqu'au terme fixé à l'avance (Tome II, 215).

2. *Certitude assurée en Christ (8.31-39)*

Dans l'appel et l'élection de Dieu, il y a une immense assurance du salut final du croyant. Ces versets célèbrent la vérité glorieuse que nous sommes « plus que vainqueurs » au milieu des souffrances et des tragédies de la vie si nous gardons les yeux fixés sur l'amour de Dieu pour nous en « Jésus-Christ notre Seigneur. »

Bien qu'une lecture attentive de Paul indique qu'il reconnaît pleinement la nécessité de la fidélité humaine (voir chapitres 9 – 11, par exemple), le poids de son accentuation tombe cependant sur la fidélité de Dieu (voir 2 Tim. 2.13). Nous devons regarder à Dieu, pas à nous-mêmes et en tirer de la force. « Lui qui n'a point épargné son propre Fils, mais qui l'a livré pour nous tous, comment ne nous donnera-t-il pas aussi toutes choses avec lui ? » (v. 32). Notre assurance du salut final repose sur cet acte de miséricorde de Dieu envers nous. « Donner *toutes choses*, n'est-ce pas peu de chose après qu'il a donné le meilleur ? » (Godet, Tome II, 222). Achtemeier ajoute : « Les seuls qui aient le pouvoir de nous accuser ou de nous condamner, Dieu ou son Fils, sont en fait ceux-là mêmes qui nous protègent. Si les seuls accusateurs potentiels d'une quelconque importance sont, en fait, nos bienfaiteurs, alors vraiment, nous n'avons rien à craindre d'aucun côté » (149). Dans les versets 38-39, Paul résume des catégories de la création qui pourraient, potentiellement, exercer leur pouvoir sur nous, et conclut en disant que : « aucune dimension de la réalité que l'on puisse imaginer n'a le pouvoir de contrarier la sollicitude et l'amour de Dieu pour nous » (Achtemeier, 149). Aucun pouvoir autre que celui de Dieu ne peut affecter notre destinée finale.

Il est toutefois important de noter que Romains 8.35-39 n'enseigne pas une sécurité qui promet le salut en dépit du péché.

Ceci n'est en accord avec aucun des enseignements de Paul en Romains. Les croyants sont morts au péché et ne doivent plus vivre dans le péché (6.1-2.15). Un retour au péché conduit à la mort (6.23). Les promesses trouvées ici sont pour ceux « qui marchent, non selon la chair, mais selon l'Esprit » (8.4).

Godet conclut son commentaire de ce passage en disant :

Paul nous laisse, au terme de ce chapitre, en face de ce don divin complet et assuré [le salut], à saisir et à resaisir toujours de nouveau par la seule foi. Puis, après ce moment de contemplation et de repos, il nous prend de nouveau par la main pour nous conduire sur le théâtre de l'histoire et nous montrer l'œuvre divine qu'il a décrite sous son aspect individuel, se déroulant en grand dans les destinées de l'humanité » (Tome II, 235).

5

La justice de Dieu dans l'histoire d'Israël (9.1 — 11.36)

Le huitième chapitre de l'épître aux Romains expose la grande vérité selon laquelle la grâce et la fidélité de Dieu sont suffisantes pour assurer notre salut complet et final. Dans le chapitre neuf, Paul anticipe maintenant une autre objection : « Comment peut-on réconcilier la fidélité et les promesses de Dieu avec le rejet apparent d'Israël ? » Comment les non-Juifs peuvent-ils avoir la garantie que Dieu assure leur salut complet si sa colère s'est exercée contre son propre peuple et que celui-ci n'a pas hérité les bénédictions promises ? La réponse de Paul se trouve ici, dans les chapitres 9-11, qui forment ce qu'on appelle une théodicée, c'est-à-dire une justification de la manière dont Dieu agit envers son peuple. Il ne s'agit pas de chapitres marginaux ; ils font partie intégrante de la doctrine de la justice de Dieu exposée par Paul. Il avait déclaré dès le commencement que son Evangile était adressé « au Juif premièrement, puis au Grec ». Si les destinataires de la lettre de Paul veulent comprendre comment Dieu assure leur salut total, il faudra qu'ils comprennent pourquoi les Juifs ne l'ont pas atteint. Il ne peut y avoir aucun doute quant à savoir si Dieu a agi justement envers Israël.

Dans le chapitre 4, Paul a déjà démontré que ce qui était requis des Juifs à travers l'histoire n'était pas différent de ce qui est exigé maintenant des non-Juifs : la justification par la foi, indépendamment de la loi. Il a aussi montré que l'ensemble des dispositions de grâce prévues par Dieu ne peut être connu indépendamment d'une coopération morale de la part du croyant (voir Rom. 6.6, 11, 19). Ainsi donc, comment peut-on réconcilier la justice de Dieu avec le rejet apparent d'Israël ? La réponse de Paul est claire : la culpabilité

est du côté d'Israël et non de Dieu. Israël a rejeté le plan foi-justice pourvu par Dieu en Christ.

De nombreux théologiens calvinistes ont utilisé le chapitre neuf de l'épître aux Romains pour défendre leur croyance en la double prédestination de Dieu : certains individus étant prédestinés au ciel et d'autres à l'enfer. Toutefois, dans cette section, Paul voit l'élection de deux manières différentes : élection en termes d'utilité temporelle (c'est-à-dire de service) et en terme de salut. Le fait d'être élu pour le service n'entraîne pas automatiquement et inconditionnellement qu'on le soit pour le salut, mais n'en exclut pas non plus nécessairement. La clé du puzzle de Romains 9 – 11 est l'existence de deux Israëls (9.6b) : Israël en tant que nation et Israël spirituel. Israël en tant que nation existe en vertu du choix souverain de Dieu (9.7-13). L'avoir choisi en tant qu'instrument n'oblige toutefois pas Dieu à le sauver (9.14-18). Les Israélites en tant que nation ont mal compris leur élection quand ils ont présumé qu'ils étaient élus inconditionnellement au salut. L'identité raciale n'a jamais été un élément de qualification au salut (voir chapitre 4). Dieu a choisi la nation d'Israël en tant que son instrument pour être le dépositaire spécial de sa vérité et pour mettre à exécution son plan de salut pour le monde. Dieu a utilisé l'Israël national pour produire l'Israël spirituel. Paul dit que l'Israël national quoique actuellement à l'état de réprouvé est cependant utilisé de manière négative comme instrument de Dieu pour amener les non-Juifs au salut (9.19-29 ; 11.11-16). Cependant, l'Israël spirituel est, et a toujours été, composé de ceux qui étaient justifiés par leur foi en Dieu. Ceux qui sont élus au salut ne sont jamais choisis arbitrairement (voir traitement de Romains 8.29-30). Ceci se fait toujours sur la base de la prescience (pré-connaissance) que Dieu a d'une réponse de foi. Donc, Dieu accepte tous les croyants et eux seulement (« Tout Israël sera sauvé »). Ceci n'est pas contraire à sa parole. De même, Dieu n'est pas injuste en acceptant seulement les croyants. Il est libre de fixer les conditions auxquelles il montre sa miséricorde. Jusqu'ici, Israël a choisi la loi plutôt que la grâce (9.30

— 10.21), mais cette section se termine par la glorieuse déclaration du plan mystérieux de Dieu d'attirer certains individus de l'Israël national pour qu'ils fassent partie de l'Israël spirituel avant le jugement final (11.1-32). Ces mots d'espoir pour les Juifs endurcis sont une fois de plus l'indication que Dieu a agi et continue à agir justement, étendant sa miséricorde sur tous ceux qui placent leur foi en lui.

A. Le rejet d'Israël n'est pas total (9.1-29)

1. Peine et tristesse de l'apôtre à propos d'Israël (9.1-5)

Après qu'Israël eut adoré le veau d'or, Moïse avait prié en ces termes : « Efface-moi de ton livre que tu as écrit » (Ex. 32.32). Paul prie ici de la même manière : « Je voudrais moi-même être anathème et séparé de Christ pour mes frères, mes parents selon la chair. » Il désire fortement le salut de la nation d'Israël à qui appartiennent toutes les bénédictions de la filiation divine (Ex. 4.22) et dont « est issu, selon la chair, le Christ. » Ce passage nous rappelle les paroles de Paul au chapitre 3, verset 1. « Quel est donc l'avantage des Juifs ? ... Il est grand de toute manière ! » Bien que la nation d'Israël n'ait pas été choisie inconditionnellement pour recevoir le salut, elle l'a été comme instrument de Dieu pour apporter le salut au monde.

2. Dieu n'a pas manqué à la promesse faite à Israël (9.6-13)

« Ce n'est point à dire que la parole de Dieu soit restée sans effet », dit Paul, parce que les vrais descendants d'Abraham ne sont pas ceux qui ont le sang d'Abraham dans leurs veines, mais ceux qui ont la foi d'Abraham dans leur cœur ! Comme Paul continuera à le démontrer, tous les Juifs et tous les non-Juifs *qui croient en Christ* sont les enfants d'Abraham « élus » de Dieu (9.24-25, 30-32 ; 11.23 ; cf. Chap. 4, particulièrement les versets 16-25).

Les exemples donnés du choix fait par Dieu, d'abord, d'Isaac plutôt qu'Ismaël, et ensuite, de Jacob plutôt qu'Esau, nous enseignent plusieurs vérités à propos de l'élection venant de Dieu. D'abord, dès la formation initiale d'Israël, il existait la possibilité de rejet de descendants d'Abraham par le sang (Isaac accepté ; Ismaël rejeté). Deuxièmement, Dieu montre qu'il ne se trouve dans aucune obligation d'accepter tous les fils de la lignée d'Abraham par Isaac (Esau rejeté ; Jacob accepté). Ces récits où alternent acceptation et rejet établissent le fait que Dieu est celui qui choisit les bases sur lesquelles l'alliance sera établie. Il est entièrement libre de fixer les conditions auxquelles il manifeste sa miséricorde. Certains pourraient avancer l'argument qu'une telle formulation pourrait constituer un terrain propice à l'enseignement calviniste de la prédestination absolue. Il est toutefois clair que tel n'est pas le cas. Godet note que le chapitre 8.29 nous a montré que, bien que ce choix soit immérité, il n'est cependant pas non plus arbitraire et il conclut son commentaire de cette section de l'épître en disant : « Maintenant, si Israël approuvait le principe de la liberté divine quand il s'exerçait d'une manière aussi frappante en leur faveur, comment pourrait-il le rejeter quand il se retournait contre lui ! » (Edition 1977, 349-351).

3. *Le droit de Dieu de choisir qui il veut (9.14-29)*

Dieu est-il injuste de déterminer de quelle manière sa miséricorde sera accordée ? Seulement s'il l'accordait ou la retenait de manière impulsive ou arbitraire. Le fait qu'il a la liberté de faire miséricorde signifie simplement qu'il n'est obligé envers personne et que, par conséquent, la miséricorde est offerte à *ses propres conditions* (14-18). « Il fait miséricorde à qui il veut, et il endurecît qui il veut » (v. 18). Ce n'est pas nous qui fixons les conditions auxquelles Dieu dispense miséricorde et compassion, *c'est Dieu qui le fait* : « Cela ne dépend ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu

qui fait miséricorde » (v. 16). Dans les versets 19-20, Paul plaide l'incompétence de l'homme à discuter les agissements de Dieu.

Il est tentant de voir dans la distribution de la miséricorde et de l'endurcissement mentionnée ici un équivalent du salut et de la damnation. Une telle interprétation n'est cependant pas nécessairement requise. Car les versets 22 et 23 parlent de la possibilité que Dieu accorde miséricorde aux objets de sa colère, avec grande patience, en vue de l'accomplissement d'un dessein plus élevé. Ainsi, la passion de Dieu à faire miséricorde détermine la manière dont il choisit d'utiliser les peuples pour accomplir son plan de rédemption dans l'histoire. « La conclusion à tirer est que Dieu doit être reconnu comme libre, comme Dieu, comme celui qui détient l'autorité suprême d'appeler des hommes à diverses fonctions tout au long du courant de l'histoire du salut, en vue de l'accomplissement de son dessein suprême » (Cranfield, 238).

Cette compréhension est évidente dans l'illustration du potier. Il ne détermine pas la qualité de l'argile. Il la prend simplement telle qu'il la trouve et l'adapte du mieux qu'il peut à divers usages. Par exemple, puisque Pharaon a refusé de glorifier Dieu activement, Dieu l'utiliserait pour qu'il le glorifie passivement. Le potier est donc justifié par sa compréhension. L'exemple suivant emprunté à Godet est utile :

Dieu eût pu faire naître Pharaon dans une cabane où son obstination orgueilleuse se fût déployée avec non moins d'opiniâtreté, mais sans aucune conséquence historique notable ; il eût pu placer en échange sur le trône d'Égypte à ce moment-là un homme faible et débonnaire qui eût cédé au premier choc. Que serait-il arrivé ? Pharaon, dans sa position obscure n'en eût pas été moins arrogant, ni moins pervers ; mais Israël serait sorti d'Égypte sans éclat. Plus de plaies accumulées, plus de mer Rouge miraculeusement traversée, plus d'armée égyptienne détruite ; plus rien de tout

ce qui a creusé un sillon si profond dans la conscience israélite et de ce qui est demeuré le fondement inébranlable de sa relation avec l'Éternel ; plus aucun effet produit sur les populations d'alentour ... Cela ne veut point dire que ce soit Dieu qui ait inspiré à Pharaon cet indomptable orgueil afin de se donner en lui un point de résistance et de faire éclater sa gloire. Mais il a voulu employer cette disposition dans ce but (Tome II, 276).

Non seulement Dieu utilise ceux qui sont endurcis pour faire advenir son plan de rédemption dans l'histoire, mais l'acte d'endurcissement en lui-même n'est pas nécessairement équivalent de damnation finale puisque Paul prévoit que certains des Juifs endurcis finiront par devenir croyants (9.27 ; 11.13-14). Non seulement cela, mais la passion de Paul pour le salut des Juifs incroyants en 9.1 et en 10.1 semble autoriser l'espoir que leur destin éternel n'est pas encore fixé de manière définitive.

B. Le rejet d'Israël n'est pas arbitraire (9.30 — 10.21)

1. Israël rejeté à cause de son incrédulité (9.30-33)

Ayant examiné le problème du rejet d'Israël dans la perspective de l'élection divine, Paul la considère maintenant du point de vue de la responsabilité humaine. La vraie justice est par la foi. Les non-Juifs qui ne la cherchaient pas l'ont trouvée, mais les Juifs qui la cherchaient l'ont ratée à cause de leur incrédulité. Si les croyants non-juifs ont achoppé de manière inattendue sur les trésors de la justice de Dieu, Israël, lui, a achoppé sur une pierre, comme prédit par Esaïe. La « pierre » est un symbole de l'aide de Dieu, mais si elle est négligée, elle devient instrument de jugement. Christ est cette *pierre*.

2. Refus de la justice de Dieu par Israël (10.1-13)

Le désir ardent et la prière de Paul pour que les Juifs parviennent au salut, tel qu'exprimés dans le verset d'ouverture du chapitre dix implique une fois de plus que le destin final d'Israël n'a pas été déterminé, en dépit du fait qu'il trébuche actuellement.

Paul continue la justification des agissements de Dieu envers son peuple. Dieu lui-même avait donné la loi aux Juifs. « La loi de Dieu a-t-elle failli en conduisant Israël à attendre une justice différente de celle à trouver en Christ ? » (Achtmeier, 166). Dieu a-t-il placé une « pierre d'achoppement » devant Israël en lui donnant la loi ? Pas du tout ! La loi avait été donnée pour lui indiquer une relation intime avec Dieu, fondée sur la foi, mais dans son zèle, il a remplacé la foi par des actes d'obéissance et une propre justice. « Ils pensaient que la loi indiquait les contributions qu'ils devaient apporter pour établir cette relation avec Dieu, 'comme par les œuvres', et donc, ils étaient passés à côté de ce que la loi voulait, c'est-à-dire engendrer la confiance dans le Dieu qui les avait choisis » (Achtmeier, 167). Donc, Israël a trébuché parce qu'il a cherché à établir sa propre justice plutôt que de se soumettre à la justice de Dieu par le moyen de la foi.

Paul continue à répéter que la justice n'est pas quelque chose à atteindre par des efforts humains, mais plutôt un don de Dieu. Elle est près de nous ; il suffit que nous fassions le pas et que nous nous l'appropriions par la foi. Quiconque place sa confiance en Christ sera sauvé, Juif ou non-Juif. Il est important de noter qu'à ce point du développement, justice (relation juste vis-à-vis de Dieu) et salut ne sont pas deux notions différentes. Paul emploie des parallélismes hébreux de type courant dans l'Ancien Testament où la même idée se répète sous des formulations différentes.

3. Israël est responsable de son échec (10.14-21)

La promesse fiable de Dieu est : « Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé » (v. 13). La difficulté était justement qu'Israël n'avait pas invoqué ce nom. Où se trouvait la faute ? Dans les versets 14 et 15, Paul montre la succession d'événements qui doivent se mettre en place pour que quelqu'un fasse le pas de la foi : « Comment donc invoqueront-ils celui en qui ils n'ont pas cru ? Et comment croiront-ils en celui dont ils n'ont pas entendu parler ? Et comment en entendront-ils parler s'il n'y a personne qui prêche ? Et comment y aura-t-il des prédicateurs s'ils ne sont pas envoyés ? » Dieu est-il d'une manière ou d'une autre fautif de n'avoir pas fait advenir cette chaîne d'événements nécessaires ? Non, Dieu n'a pas manqué d'envoyer des messagers (v. 15) et Israël n'a pas manqué d'entendre (v. 18-19). De même, la nation ne peut pas se plaindre de ne pas avoir compris l'Évangile ; même les non-Juifs sont capables de le comprendre (v. 16-20). « J'ai tendu mes mains tout le jour vers un peuple rebelle et contredisant » dit Dieu (v. 21). Paul exempte Dieu des dernières traces de blâme : Israël a repoussé les ouvertures de la miséricorde divine ! Son incrédulité est inexcusable.

C. Le rejet d'Israël n'est pas final (11.1-36)

Paul en revient maintenant à son problème initial : Dieu est-il coupable d'avoir rejeté son peuple ? Il apporte deux réponses à cette question. Premièrement, il parle de la souveraineté de Dieu : Dieu est libre de choisir ou de rejeter, et les humains ne peuvent déposer aucune plainte contre lui. Le peuple de Dieu est choisi librement par grâce, au moyen de la foi (9.6-29). Dans sa deuxième réponse, il montre que le rejet d'Israël est de sa propre faute. Les promesses de Dieu dépendent de la foi, mais Israël a cherché sa propre justice par la loi. Le rejet d'Israël est la conséquence de son incrédulité (9.30 — 10.21).

La situation serait certainement désastreuse si, parvenu à ce point, Paul n'en disait pas davantage. Cela signifierait que le rejet d'Israël est final. Mais ceci n'est pas le dernier mot sur le problème. Le chapitre 11 a beaucoup à dire en termes de salut individuel pour le peuple d'Israël. Une fois encore, ce chapitre indique clairement que Dieu n'a pas déterminé d'avance que tous les Israélites seraient finalement perdus. Au contraire, Dieu a un reste, choisi par grâce, dont Paul lui-même est un témoin (v. 1-6). Israël incrédule a été endurci (v. 7-10), mais ceci deviendra une bénédiction pour les non-Juifs et pour les Juifs (v. 11-16) ; et finalement, Dieu a toujours un plan pour le salut d'Israël (v. 17-32).

1. Le vrai Israël de Dieu est le reste choisi par grâce (11.1-6)

L'existence de Juifs chrétiens tel que Paul est la preuve que « Dieu n'a point rejeté son peuple, qu'il a connu d'avance » (v. 2 ; voir commentaire de 8.29). Il y a un reste d'Israël choisi par la libre grâce de Dieu. Comme aux jours d'Elie, lorsque Dieu avait choisi 7.000 hommes qui faisaient preuve de foi en lui en ne fléchissant pas le genou devant Baal, le choix de Dieu de ce reste d'Israël est basé sur sa prescience (ou préconnaissance) d'une réponse de foi similaire. Donc, la nation d'Israël tout en ayant été choisie et préservée comme instrument de service n'a jamais été exclue du plan de salut de Dieu. Personne ne peut accuser Dieu d'avoir rejeté son peuple aussi longtemps qu'il subsiste un reste par grâce.

2. L'endurcissement d'Israël incrédule devient une bénédiction (11.7-16)

Ceux qui en Israël ont rejeté la grâce dans leur obstination à établir leur propre justice se sont livrés à l'aveuglement et à la torpeur spirituelle. Se trouver en dehors de la relation de grâce entraîne comme conséquence l'endurcissement. Godet définit ainsi l'endurcissement : « ôter au cœur la faculté d'être touché par ce qui est saint, divin, à l'intelligence la faculté de discerner entre le vrai et le faux, le bon et le mauvais » (Tome II, 370). Achtemeier

affirme que Dieu « a obscurci leur vue et bouché leurs oreilles, et le résultat inévitable est qu'ils sont passés à côté de la portée de l'acte de Dieu en Christ » (180).

Il faut noter à nouveau que cette force paralysante que Dieu lui-même a déclenchée (v. 8) n'est pas un rejet final. L'endurcissement est partiel et temporaire. Il est au service d'un but de miséricorde et pour les non-Juifs et pour Israël. Parce qu'Israël n'était pas disposé à être utilisé activement comme instrument au service de Dieu pour le salut des non-Juifs, il sera utilisé passivement pour réconcilier le monde et il doit finir par être ramené lui-même à la foi par les non-Juifs. Donc, Paul souligne que Dieu a utilisé le rejet de l'Évangile de la part d'Israël pour (1) que cet Évangile puisse être donné aux non-Juifs et (2) pour qu'Israël puisse être poussé à la jalousie (par la vie de sainteté menée par les vrais croyants) et qu'il accepte donc ce qu'il rejette maintenant (v. 11b). La résistance à l'Évangile de la part des masses de Juifs est providentielle ; Dieu a en vue un dessein d'amour, notamment que les non-Juifs puissent avoir une occasion d'entendre et de recevoir l'Évangile. À cause du rejet par Israël de l'Évangile, immédiatement après la résurrection de Christ, par exemple, les apôtres se sont dispersés et tournés vers les non-Juifs avec leur message de salut.

Le verset 11 nous montre clairement que le rejet d'Israël n'est pas encore final. Trébucher et tomber ne sont pas synonymes. Un homme qui trébuche peut encore se reprendre ou il peut tomber complètement. Le but final de l'appel des non-Juifs est la restauration d'Israël. La réconciliation des non-Juifs aura pour effet d'attirer quelques-uns des Juifs à Christ. Cet espoir donne à Paul la raison de « glorifier » son ministère. (v. 13-15)

Le verset 16 est une pensée de transition qui conclut la section précédente et sert de tremplin vers la suivante. Il introduit deux métaphores : l'illustration tirée des prémices / pâte entière et celle des racines / branches. La deuxième est davantage développée en 11.17-24. Dans l'Ancien Testament, les prémices étaient les premières et les meilleures glanures d'une récolte. Ce qui est significatif

dans cette illustration est qu'elles faisaient partie d'un tout. Tout comme les prémices sont de la même nature que le reste de la fournée, et que les racines ont une nature particulière en commun avec les branches, ainsi aussi les patriarches juifs ont en commun la même nature que tous ceux qui sont justifiés par la foi, Juifs ou non-Juifs. Tous ceux qui sont justifiés par la foi sont saints. Ils ont tous la même position devant Dieu et ont part aux mêmes promesses de rédemption, pardon, adoption et héritage.

3. L'olivier : métaphore du jugement et de l'espérance (11.17-24)

Reprenant la dernière image empruntée aux racines dans le verset 16, Paul fait un développement à partir de la métaphore de l'olivier. L'arbre, y compris racines et branches, c'est Israël. Les branches coupées sont les Juifs incroyants ; les branches greffées sont les non-Juifs qui croient en Christ. Ayant été attachés à l'arbre par la foi seulement, non par le mérite des œuvres, les non-Juifs n'ont aucune raison de s'enorgueillir. Ceux qui ne reconnaissent pas la grâce de Dieu dans ce domaine pourraient être retranchés par la suite. Non seulement cela, mais si les Juifs sont regreffés plus tard à cause de leur foi, ceci aussi est l'effet de la grâce et non d'un droit. Donc, l'olivier est une métaphore de la grâce.

Dans cette métaphore, Paul parle aussi de la responsabilité humaine. Juifs et non-Juifs doivent, l'un comme l'autre s'abstenir de présumer qu'ils ont reçu la grâce de Dieu en vertu d'un droit. Etre rattaché à l'olivier est uniquement une question de grâce accordée par Dieu. Rejeter la bonté de Dieu est tout aussi dangereux que de nourrir des présomptions à son sujet. Donc, la grâce et la bonté de Dieu appellent une réponse de confiance de la part de tous les hommes.

4. Le plan de Dieu pour le salut d'Israël (11.25-32)

L'apôtre est maintenant prêt à énoncer le « mystère » (secret connu seulement par révélation ; voir 1 Cor. 2.9-10) qui est main-

tenant révélé par son Evangile : « Une partie d'Israël est tombée dans l'endurcissement jusqu'à ce que la totalité des païens soit entrée. Et ainsi, tout Israël sera sauvé » (v. 25-26a). Selon Paul, « l'endurcissement dans la désobéissance est temporaire et sert les desseins de la grâce ; en cela est le mystère » (Achtemeier, 189). Le plan de Dieu est donc de faire de la désobéissance une occasion de montrer sa miséricorde envers les non-Juifs croyants, et, finalement, envers Israël.

La phrase « tout Israël sera sauvé » a été le sujet de débats considérables. Paul a déclaré auparavant : « Tous ceux qui descendent d'Israël ne sont pas Israël » (9.6) ; nous savons donc que le nom Israël en lui-même ne se réfère pas nécessairement à une nation ou à un groupe de gens, mais qu'il est également utilisé comme étiquette pour désigner tous ceux qui partagent la foi d'Abraham, c'est-à-dire « l'Israël spirituel ». Paul a déjà indiqué aussi que « quand le nombre des fils d'Israël serait comme le sable de la mer, un reste seulement sera sauvé » (9.27). Comment peut-il dire maintenant que *tout Israël* sera sauvé ? Le contexte immédiat peut aider grandement à interpréter correctement cette déclaration. La métaphore de l'olivier nous a communiqué une vision de ce à quoi il pourrait ressembler dans les derniers jours. Sur lui seraient greffés les non-Juifs croyants, à tout jamais conscients que leur inclusion était liée à la grâce de Dieu. Il y aurait aussi les Juifs regreffés qui ont pris en considération la bonté et la sévérité de Dieu et qui ont choisi d'y répondre avec confiance. *Cet olivier-ci* est Israël. Aucune personne qui en fait partie ne sera condamnée ; toutes seront sauvées. Ceux qui croient sont en sécurité, ainsi que Paul l'a déclaré à la fin du chapitre huit !

5. Doxologie (11.33-36)

A mesure que l'Esprit dévoile à Paul le mystère de la miséricorde de Dieu, un hymne de louange jaillit de son cœur. C'est cette vision grandiose de la miséricorde universelle de Dieu qui explique

l'appel de Paul au début de la section finale de Romains : « je vous exhorte donc, frères, par les compassions de Dieu, à offrir vos corps comme un sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu, ce qui sera de votre part un culte raisonnable » (12.1). La miséricorde indicible de Dieu en Christ appelle une vie qui cherche à le glorifier dans tout ce que nous faisons, les non-Juifs se réjouissant avec les Juifs et abondant en espérance (12.1 – 15.13).

6

Les fruits de la justice de Dieu (12.1 — 16.27)

Paul a annoncé l'Évangile du salut complet de Dieu rendu disponible pour tous ceux qui croient. Il poursuit maintenant pour montrer les fruits qui sont produits chez ceux qui ont saisi (ou qui ont été saisis par) ce salut. L'éthique chrétienne est fondée sur la grâce de Dieu.

Le témoignage de Paul est que c'est seulement lorsque le pouvoir du péché a été brisé et que la grâce de Dieu a triomphé de la rébellion de ses créatures que les recommandations éthiques servent à tout autre chose qu'à augmenter le péché. C'est donc une manifestation de la victoire de la grâce de Dieu que Paul puisse maintenant orienter ses lecteurs romains vers de telles recommandations éthiques (Achteemeier, 194).

Paul ne fait pas une énumération de règles de conduite auxquelles se conformer ou de vertus à réaliser par l'accomplissement de soi. Il présente plutôt les fruits qui sont manifestes dans les croyants contrôlés par l'Esprit de Dieu. Ces fruits sont la réponse appropriée et spontanée à la miséricorde de Dieu. La grâce de Dieu « apporte avec elle le pouvoir de redonner forme à nos existences et de les restructurer d'une manière qui sied à une vie placée sous la seigneurie de Dieu et non celle du péché » (Achteemeier, 194). Dans ces chapitres, Paul fait une application générale de l'amour *agape* en tant que caractéristique essentielle de la vie chrétienne, soulignant comment ce principe se manifeste à la fois au sein de la fraternité chrétienne et à l'extérieur.

A. Base de l'éthique chrétienne (12.1-2)

« Je vous exhorte donc, frères, par les compassions de Dieu, à offrir vos corps comme un sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu, ce qui sera de votre part un culte raisonnable » (v. 1). Paul exhorte les Romains à poser un acte décisif d'adoration en se présentant eux-mêmes à Dieu, par la foi en sa miséricorde manifestée en Christ Jésus. Une fois encore, cet impératif est basé sur ce que Dieu a déjà fait pour le croyant en Christ. Comme c'est le cas en 6.13, 16 et 19, le temps aoriste implique un acte décisif d'abandon de soi à Dieu, ou de mettre son corps (c'est-à-dire son « être ») à sa disposition, comme des instruments par lesquels tout service humain est rendu à Dieu. Faire ceci c'est abandonner le droit à l'auto-souveraineté et se placer complètement sous le pouvoir de Dieu. Howard explique comme suit :

Lorsque le péché originel est compris en tant qu'auto-souveraineté, sa relation vitale avec le problème en question est aisément discernable. Pour vivre et marcher par l'Esprit, un homme doit vivre sous la souveraineté de l'Esprit. Tel est le cœur de la question ! Le Saint-Esprit doit *contrôler* le croyant qui vit sous sa discipline. Une telle situation est impossible à moins que l'Esprit soit souverain ou gouverne la vie de cet homme. Il n'est pas possible de vivre sous la souveraineté du moi et sous celle de l'Esprit en même temps ... L'homme doit utiliser sa liberté pour choisir d'être sauvé et doit faire un choix tout aussi libre de renoncer à sa souveraineté (Newness 168).

Cranfield écrit que « le chrétien, qui appartient déjà à Dieu en vertu du droit attaché à la création et à la rédemption doit cependant redevenir la propriété de Dieu en vertu de son libre renoncement à lui-même » (2.600). Offert à Dieu, le croyant devient donc « un sacrifice vivant » dans le sens qu'il est maintenant pleinement

vivant pour Dieu (cf. 6.11). Il est « saint », non seulement parce qu'il appartient à Dieu de manière absolue, mais aussi parce qu'il est « sanctifié par l'Esprit-Saint » (cf. 15.16). Et il est maintenant « agréable à Dieu », sacrifice authentique et convenable que Dieu acceptera.

Paul continue son exhortation en disant : « Ne vous conformez pas au siècle présent, mais soyez transformés par le renouvellement de l'intelligence, afin que vous discerniez quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, agréable et parfait. » Ayant consacré son corps à Dieu comme instrument de service, le croyant n'a plus à imiter l'ancien style de vie. Il doit plutôt rechercher un nouveau mode de vie « à réaliser par le moyen d'une puissance agissant du dedans » (Godet, Tome II, 441). Il doit être « transformé », littéralement, métamorphosé. Selon Adam Clark, « le mot utilisé implique un changement radical, profond et général, à la fois extérieur et intérieur » (137). Cette transformation ne commence pas par des efforts humains d'amélioration de soi, mais par le nouveau recentrage même de l'être, de l'entendement, opéré par Dieu. Lorsque, par le moyen de la consécration totale, la volonté propre est détrônée en tant que principe régissant l'entendement, celui-ci est renouvelé. Il se fixe sur l'Esprit plutôt que sur la chair (cf. 8.5-6). On ne doit pas demander au croyant dont l'entendement a donc été renouvelé : « Ne savez-vous pas ? » car il sait ! Le renouvellement se produit parce que le croyant a saisi et s'est approprié spirituellement la vérité de ce que Christ a fait pour lui et en lui. Alors que l'entendement pécheur était hostile à Dieu et ne pouvait pas se soumettre à sa loi, le résultat de ce renouvellement de l'esprit (de l'entendement) est une transformation qui permet au croyant de « discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, agréable et parfait. »

Godet souligne que cette double exhortation trouvée au verset deux « Ne vous conformez pas, mais soyez transformés ... se réfère à « deux actes continus, incessants, qui s'accomplissent sur la base de la consécration opérée une fois pour toutes » (Tome II, 422).

C'est le processus d'une vie de sainteté qui est initié par l'acte de consécration. Donc, en 12.1-2, nous voyons que la base de l'éthique chrétienne est (1) la consécration « offrir vos corps », qui conduit à (2) la séparation « ne vous conformez pas » et (3), la transformation « soyez transformés. » Cette éthique se manifeste et dans l'Eglise et dans le monde, à travers l'humilité et l'amour.

B. L'amour chrétien à l'intérieur et à l'extérieur de l'Eglise (12.3 — 15.13)

Les croyants dont l'entendement a été renouvelé et fixé sur l'Esprit se mesurent à l'aune des normes de Dieu et de leurs relations avec leurs frères dans la foi. Une telle « humilité est l'effet immédiat de la reddition à Dieu » (Denney 688). Tous les chrétiens appartiennent à un tout unique, le « seul corps » de Christ ; et lorsqu'ils s'évaluent par rapport à l'Évangile, ils reconnaissent qu'ils n'existent pas pour eux-mêmes, mais plutôt les uns pour les autres : « Nous sommes tous membres les uns des autres » (12.5).

Paul poursuit en disant : « Nous avons des dons différents, selon la grâce qui nous a été accordée » (12.6). Ce qu'il indique maintenant, c'est la manière sobre, naturelle dont les chrétiens qui se mesurent à l'aune de l'Évangile se donneront eux-mêmes pour remplir les différentes tâches qui leur sont attribuées par la grâce de Dieu. Pour Paul, la vraie manifestation de l'Esprit ne se traduit pas par des talents tapageurs qui attirent l'attention sur un individu, mais par le vécu pratique de l'Évangile dans un ministère d'amour envers les autres (12.7-8). L'Eglise se comprend elle-même comme le corps de Christ habité par l'Esprit.

Après l'introduction ci-dessus, Paul recommande « Que la charité soit sans hypocrisie » (12.9) et poursuit avec l'application du principe de l'amour à toutes les relations humaines (12.9 — 15.13). Il est clair que la sainteté n'est pas purement et simplement une expérience individuelle. Elle exige que l'amour communiqué par l'Esprit soit vécu au sein de la communauté. Personne ne l'a exprimé avec plus de force ou de façon plus mémorable que John Wesley

qui, davantage que quiconque, a remis la vérité de la sainteté chrétienne à la place qu'elle méritait dans le contexte d'une interprétation protestante de l'Évangile. Il déclare que : « L'Évangile de Christ ne connaît autre aucune religion que la religion sociale, aucune autre sainteté que la sainteté sociale. La foi à l'œuvre par l'amour est la longueur, la largeur et la profondeur et la hauteur de la perfection chrétienne » (*Œuvres poétiques*, 1.xxiii).

L'amour n'est cependant pas juste de la sentimentalité ; c'est une vigoureuse qualité morale. Lorsqu'il est authentique, il conduit à « avoir le mal en horreur et à s'attacher fortement au bien » (12.9). Si l'amour doit être manifesté envers tout le monde, il doit cependant s'exprimer de manière spéciale au sein de la fraternité chrétienne ; c'est pourquoi, Paul exhorte les croyants : « Par amour fraternel, soyez pleins d'affection les uns pour les autres ; par honneur, usez de prévenances réciproques » (12.10). La conséquence naturelle de l'amour *agapé* qui remplit nos cœurs est le zèle dans toutes nos obligations chrétiennes (12.11). Un tel zèle dans la vie chrétienne ne doit cependant pas conduire le croyant à être si occupé « à faire » qu'il en arrive à ne pas regarder au-delà de lui-même. Tous les efforts humains pour exprimer l'amour doivent être accompagnés par l'espérance qui endure les tribulations et la prière qui apporte un renouvellement constant du Saint-Esprit (12.12). Finalement, l'amour au sein de la communauté chrétienne s'exprime par le partage et l'hospitalité.

Il y a une abondance de fruits qui sont produits chez ceux qui se sont mis en route sur le chemin de la transformation par une reddition totale. « A partir de cet élan de consécration à Dieu, la vie chrétienne s'oriente vers une attitude juste envers soi-même (12.3-8), envers les frères (12.9, 16), envers tous les hommes (12.17-21). Ceci inclut de remplir correctement ses devoirs de citoyen en honorant les obligations qu'on a envers le gouvernement (13.1-7), ainsi que la justice dans les relations privées (13.8-10) et la sainteté dans la vie personnelle (13.11-14), et va même jusqu'à inclure une responsabilité envers ceux dont on diffère. Cela exige une unité de

base même dans la diversité (14.1-12), un amour par lequel on réduit et modère volontairement sa liberté (14.13 — 15.2), et une attention primordiale au dessein et à l'exemple de Christ (15.3-13) » (Dayton 9-10).

Il est clair que la seule manière dont la loi authentique de Dieu puisse être accomplie est de marcher dans l'Esprit. « Paul a vu, comme son Seigneur avant lui (cf. Mat. 22.36-40) que la loi, en tant que volonté et norme divine ne peut être accomplie que par l'amour. Un tel amour ne vient pas de l'homme, même vivant selon les exigences légalistes de la loi, mais c'est le fruit qui résulte de la marche par l'Esprit » (*Newness* 162 ; cf. 13.8-10).

Sachant que la vie dans l'Esprit doit nécessairement produire le type de fruits déjà mentionnés (12.1 — 13.10), Paul presse les croyants d'être vigilants, éveillés et en alerte ; ils doivent comprendre l'importance du moment présent et la proximité du salut final (13.11-14). Godet soutient que « le regard de l'espérance constamment fixé sur la venue du Christ » est « le mobile du progrès dans la sanctification » (Tome II, 500). C'est cette attitude qui permettra au croyant de persévérer et de progresser dans la sainteté.

Qu'est-ce qu'ils doivent faire pour vivre pleinement dans la lumière de la proche venue de Christ ? Ils doivent revêtir le Seigneur Jésus-Christ (13.14). Wesley commente ce verset de la manière suivante :

En ceci est contenu la totalité de notre salut. Il s'agit d'une forte et belle expression de l'union la plus intime avec lui, et d'être revêtu de toutes les grâces qui étaient en lui. L'apôtre ne dit pas de se revêtir de pureté et de sobriété, de paix et de bienveillance ; mais il dit tout ceci et mille fois davantage, en une seule fois, en disant : « Revêtez Christ ». Et ne donnez pas occasion aux désirs insensés de s'éveiller ou s'ils le sont déjà, d'être satisfaits.

Paul a déjà déclaré que le salut total est disponible en Christ Jésus. Il exhorte maintenant les croyants à le prendre dans son entièreté. La sainteté ne se trouve ni dans le légalisme ni dans des tentatives personnelles d'amélioration de soi. Elle se trouve seulement en revêtant le Seigneur Jésus-Christ.

C. Etablis par grâce (15.14 – 16.27)

Ceux qui ont revêtu le Christ par « l'obéissance de la foi » deviendront « une offrande agréable, étant sanctifiés par l'Esprit-Saint » (15.16). Ce faisant, ils atteignent le but énoncé par Paul qui avait commencé son épître en disant : « Je désire vous voir pour vous communiquer quelque don spirituel, afin que vous soyez affermis » (1.11). Il termine la lettre aux Romains avec la bénédiction : « A celui qui peut vous affermir selon mon Evangile et la prédication de Jésus-Christ » (16.25). Lorsque l'œuvre de salut total de Dieu est appréciée et appropriée, il en résulte un « affermissement de la vie intérieure » caractérisé par « cette consistance spirituelle contre laquelle échouent toutes les attaques du dedans et du dehors » (Godet, Tome II, 619). Ceci est la bonne nouvelle de l'épître de Paul aux Romains, « la puissance de Dieu pour le plein salut de quiconque croit, du Juif premièrement, puis du Grec » !

Appendice

Le kerygme primitif (Actes 2.16-39)

C. H. Dodd résume le kerygme primitif de la manière suivante :

D'abord, l'âge de l'accomplissement a vu le jour. « C'est ce qui avait été annoncé par le prophète Joël » (Actes 2.16). Un principe établi en exégèse rabbinique de l'Ancien Testament veut que ce que les prophètes prédisaient se rapportait aux « jours du Messie ». Ainsi, les apôtres déclarent-ils que l'âge messianique est inauguré.

Deuxièmement, ceci a eu lieu par le ministère, la mort et la résurrection de Jésus, dont un bref compte-rendu nous est donné, avec la preuve tirée des Ecritures que tout est advenu « de par le conseil déterminé et la prescience de Dieu » :

- a. Son ascendance davidique (2.30-31 ; Ps. 132.11)
- b. Son ministère (2.22)
- c. Sa mort (2.23)
- d. Sa résurrection (2.24-31)

Troisièmement, en vertu de la résurrection, Jésus a été exalté à la droite de Dieu, en tant que chef messianique du nouvel Israël (2.33-36).

Quatrièmement, la présence du Saint-Esprit dans l'Eglise est le signe du pouvoir et de la gloire actuels de Christ (2.17-21, 33 ; Joël 2.28-32).

Cinquièmement, l'âge messianique parviendra rapidement à sa consommation avec le retour de Christ (2.20 ; cf 3.21).

Finalement, le kerygme se termine toujours par un appel à la repentance, l'offre du pardon et du Saint-Esprit, et la promesse de « salut », c'est-à-dire, « la vie de l'âge à venir » à ceux qui entrent dans la communauté élue.

— C. H. Dodd, *Apostoloc Preaching*, pp.21-23.

BIBLIOGRAPHIE

- Achtemeier, Paul. *Interpretation: a Biblical Commentary for Teaching and Preaching : Romans*. Louisville : John Knox Press, 1985.
- Bangs, Carl. *Arminius : A Study in the Dutch Reformation*. Nashville : Abingdon Press, 1971.
- Barrett, Charles Kingsley. *Harper's New Testament Commentaries : The Epistle to the Romans*. New York : Harper & Brothers, 1957.
- Barth, Karl. « Christ and Adam : Man and Humanity in Romans 5, » *Scottish Journal of Theology Occasional Papers*. Edinburgh and London : Oliver and Boyd, 1956.
- Beet, Joseph Agar. *A Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*. London : Hodder and Stoughton, 1885.
- Bence, Clarence L. *Romans : A Bible Commentary in the Wesleyan Tradition*. Indianapolis : Wesleyan Publishing House, 1996.
- Bruce, F. F. *The Epistle of Paul to the Romans*. Traduction par by Edwin C. Hoskyns. London : Oxford University Press, 1933.
- Brunner, Emil. *The Letter to the Romans*. Traduction par H. A. Kennedy. Philadelphia : The Westminster Press, 1959.
- Clarke, Adam. *Adam Clarke's Commentary, Vol VI : Romans-Revelation*. New York : Abingdon-Cokesbury Press, [s.d.].
- Cranfield, C. E. B. *The Epistle to the Romans*, 2 vol. dans *The International Critical Commentary*, ed. J. A. Emerton et C. E. B. Cranfield. Edinburgh : T. and T. Clark, 1975.
- Cranfield, C. E. B. *Romans : A Shorter Commentary*. Grand Rapids : William B. Eerdmans, 1985.

- Dayton, Wilbert T. « Entire Sanctification as Taught in the Book of Romans », *Wesleyan Theological Journal*, vol. 1, no. 1, Spring 1966.
- Denny, James. « St. Paul's Epistle to the Romans », *Expositor's Greek Testament*. W. Robertson Nicoll, ed., Vol. II. Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, [n.d.].
- Dodd, C. H. *The Moffatt New Testament Commentary : The Epistle to the Romans*. New York : Harper and Brothers Publishers, 1932.
- Dunn, James D. G. *Word Biblical Commentaries, vol. 38A : Romans 1-8*. Dallas : Word Books, 1988.
- Edwards, James R. *New International Biblical Commentary : Romans*. Peabody, Mass : Hendrickson Publishers, 1991.
- Erdman, Charles R. *The Epistle of Paul to the Romans*. Philadelphia : The Westminster Press, 1925.
- Furnish, Victor Paul. *Theology and Ethics in Paul*. Nashville : Abingdon Press, 1968.
- Godet, F. *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, troisième édition. Genève : Editions Labor et Fides, 1968.
- Godet, F. *St Paul's Epistle to the Romans*. Translated by A. Cusin. New York : Funk and Wagnalls, 1977.
- Howard, Richard E. *Newness of Life*. Grand Rapids : Baker Book House, 1975.
- Howard, Richard E. « Some Modern Interpretations of the Pauline Indicative and Imperative », *Wesleyan Theological Journal*, vol. 11, no. 1, Spring 1976.
- Kaseman, Ernst. *Commentary on Romans*. Grand Rapids : Eerdmans, 1980.

- Knox, John. « The Epistle to the Romans » (Exegesis), *The Interpreter's Bible*. Edited by George A. Buttrick, et al., Vol. IX. New York : Abingdon-Cokesbury Press, 1951.
- Leenhardt, Franz J. *The Epistle to the Romans*. Cleveland and New York : The World Publishing Company, 1957.
- Miner, Paul S. « The Truth about Sin and Death », *Interpretation*, VII (April 1953), 142-155.
- Murray, John. *The Epistle to the Romans*, Vol. I. Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1959.
- Nygren, Anders. *Commentary on Romans*. Philadelphia : Fortress Press, 1949.
- Purkiser, W. T. *Exploring Christian Holiness, vol. I : The Biblical Foundations*. Kansas City : Beacon Hill Press, 1983.
- Sanday, W. and A. C. Headlam. *The International Critical Commentary : The Epistle to the Romans*. New York : Charles Scribner's Son, 1929.
- Williams, Colin W. *John Wesley's Theology Today*. New York : Abingdon Press, 1960.
- Wood, A. Skevington. *Life by the Spirit*. Grand Rapids : Zondervan Publishing House, 1963.
- Wuest, Kenneth S. *Romans in the Greek New Testament*. Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1945.

Table de Matières

INTRODUCTION	5
A. L'enseignement de la philosophie grecque	7
B. L'enseignement des rabbins juifs	8
1- Le thème de l'épître : La justice de Dieu (1.1-17).....	12
A. L'Évangile apostolique et l'envoi en mission (1.1-7)	14
B. Le besoin de l'Église de Rome ? (1.8-15)	16
C. La justice de Dieu (1.16-17)	17
2 - La nécessité de la justice (1.18 – 3.20)	28
A. Péchés originels et dépravation (1.18 – 3.8)	28
B. Culpabilité universelle (3.9-29).....	40
3 - La justice de Dieu est pourvue : justification par la foi (3.21 – 5.21).....	43
A. Justification par la foi (3.21 – 4.25)	43
B. Justification et salut (5.1-11)	52
C. Justification et sanctification (5.12-21)	55
4 - La justice de Dieu est pourvue : la sanctification par la foi (6.1 – 8.39).....	62
A. La sanctification comme affranchissement du péché (6.1-23)....	62
B. La sanctification comme affranchissement de la loi (7.1-25)	75
C. La sanctification en tant que vie dans l'esprit (8.1-27)	83
D. Sanctification (sainteté) et sécurité en Christ (8.28-39).....	91
5 - La justice de Dieu dans l'histoire d'Israël (9.1 – 11.36).....	95
A. Le rejet d'Israël n'est pas total (9.1-29)	97
B. Le rejet d'Israël n'est pas arbitraire (9.30 – 10.21).....	100
C. Le rejet d'Israël n'est pas final (11.1-36).....	102
6 - Les fruits de la justice de Dieu (12.1 – 16.27)	108
A. Base de l'éthique chrétienne (12.1-2)	109
B. L'amour chrétien à l'intérieur et à l'extérieur de l'Église (12.3 – 15.13)	111
C. Établis par grâce (15.14 – 16.27)	114
Appendice : Le kerygme primitif (Actes 2.16-39)	115
BIBLIOGRAPHIE	116