

La nouvelle perspective sur Paul et ses limites. Quelques réflexions psychologiques

Gerd Theissen, Gabrielle Rivier, Jean-Daniel Kaestli

DANS **ÉTUDES THÉOLOGIQUES ET RELIGIEUSES 2008/4 Tome 83**, PAGES 529 À 551
ÉDITIONS **INSTITUT PROTESTANT DE THÉOLOGIE**

ISSN 0014-2239

DOI 10.3917/etr.0834.0529

Date de mise en ligne : 12/11/2013

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2008-4-page-529?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Institut protestant de théologie.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

LA NOUVELLE PERSPECTIVE SUR PAUL ET SES LIMITES QUELQUES RÉFLEXIONS PSYCHOLOGIQUES¹

Cet article résume en cinq thèses l'interprétation de Paul avancée par les tenants de la New Perspective on Paul et propose une série de contre-thèses fondées sur des arguments relevant de la psychologie historique de la religion. Même si la tradition luthérienne et son renouveau, grâce à l'herméneutique existentielle au sein de l'école bultmanienne, ont interprété Paul en refusant radicalement l'approche psychologique, le résultat des réflexions psychologiques qui suivent s'inscrit dans la ligne de Luther et de Bultmann. Ces réflexions constituent une interprétation protestante révisée de la théologie paulinienne, mais elles tiennent compte de la dimension sociale de cette théologie qui a été découverte par la nouvelle perspective sur Paul.

L'exégèse paulinienne ne s'est jamais entièrement réduite à une question historique. Elle a été à l'origine de trois définitions identitaires. Paul a été (1) l'*Urbild* de la « libération de la loi » par laquelle le christianisme s'est distingué du judaïsme ; (2) le fondement de la doctrine de la justification qui a séparé catholiques et protestants ; (3) le fer de lance des réformés et des luthériens, le marqueur des frontières théologiques qui les séparent. Aujourd'hui encore l'exégèse paulinienne demeure le champ de bataille de conflits identitaires, même si ceux-ci sont désormais plus paisibles qu'ils ne l'étaient. Au XIX^e siècle, le mouvement en faveur de la *Kirchenunion* a masqué les divergences entre luthériens et réformés, et au XX^e siècle le mouvement œcuménique a affaibli les différences entre catholiques et protes-

1. « Alexander Thompson Lecture » présentée au Princeton Theological Seminary, le 26 février 2007.

tants. Au ^{xxi}^e siècle, on assistera peut-être au changement des relations entre juifs et chrétiens.

Désormais, on s'accorde à dire que les conflits séculaires entre chrétiens et juifs, protestants et catholiques, luthériens et réformés, ne devraient pas être projetés dans les textes pauliniens. C'est dans ce contexte qu'il faut envisager la *New Perspective on Paul*², qui aboutit à une complète déluthéranisation de l'image de Paul – et ce parfois avec un tel pathos qu'on pourrait aller jusqu'à suspecter une dépendance de l'image nouvelle par rapport à l'image réformée ! Dans l'exposé qui suit, je vais d'abord présenter un résumé de la *New Perspective on Paul* sous forme de cinq thèses, puis proposer, dans un second temps, une série de contre-thèses. Lorsque je parle de « nouvelle perspective sur Paul », je me réfère de manière simplificatrice à un certain nombre d'hypothèses hétérogènes qui ne sont pas forcément toutes défendues par l'ensemble des représentants de la nouvelle perspective. J'ai sélectionné quelques thèses importantes qui ont pour point commun, dans la recherche récente, de diverger de la perspective protestante traditionnelle sur Paul. Ma critique de ces thèses correspond à certains égards à une critique générale de la nouvelle perspective sur Paul aujourd'hui. Ainsi, ce que j'ai à dire n'est pas forcément nouveau, mais je fonde à l'occasion ma critique sur des arguments psycho-historiques, et c'est en cela que mon analyse sort de l'ordinaire.

Je commence par présenter la *New Perspective on Paul* en la résumant en cinq thèses.

I. LA « NOUVELLE » PERSPECTIVE SUR PAUL. PRÉSENTATION SOMMAIRE EN CINQ THÈSES

Thèse 1. *Le judaïsme a une structure fondamentale, le nomisme de l'alliance, et il est une religion de la grâce.*

2. L'expression « *new perspective* » vient de J. D. G. DUNN, « The New Perspective on Paul », *BJRL* 65, 1983, p. 95-122. Analyse et discussion : C. STRECKER, « Paulus aus einer "neuen Perspektive". Der Paradigmenwechsel in der jüngeren Paulusforschung », *Kirche und Israel* 11, 1996, p. 3-18 ; S. WESTERHOLM, *Perspectives Old and New on Paul. The « Lutheran » Paul and His Critics*, Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 2004 ; D. A. CARSON, P. T. O'BRIEN, M. A. SEIFRID, éd., *Justification and Variegated Nomism. Vol.1 : The Complexities of Second Temple Judaism*, Tübingen/Grand Rapids, Mohr Siebeck/Baker Academics, coll. « WUNT.2 140 », 2001 ; *Vol. 2 : The Paradoxes of Paul*, Tübingen/Grand Rapids, Mohr Siebeck/Baker Academics, coll. « WUNT.2 181 », 2004 ; voir en particulier l'introduction de S. WESTERHOLM, « The "New Perspective" at Twenty-Five », p. 1-38 ; M. BACHMANN, éd., *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. « WUNT 182 », 2005. La *New Perspective on Paul* n'est pas du tout unifiée.

La nouvelle perspective sur Paul considère le nomisme de l'alliance (*covenantal nomism*) comme la structure de base de la religion juive³. Dieu a conclu une alliance avec Israël, le peuple élu. La relation avec Dieu est fondée sur la grâce manifestée dans le don de la Torah. Participer à l'alliance (c'est-à-dire « entrer ») est le fruit de la grâce de Dieu et non de l'initiative humaine. En revanche, demeurer dans l'alliance (c'est-à-dire « rester ») requiert l'obéissance humaine sous forme d'actes éthiques. Si ces actions éthiques sont insuffisantes, Dieu peut offrir un moyen d'expiation et faire miséricorde. Cette vision du judaïsme comme religion de la grâce a été largement acceptée. Cependant, l'idée d'un judaïsme commun (*common Judaism*)⁴ est en tension avec une autre tendance de la recherche moderne qui postule un judaïsme pluriel (*pluralist Judaism*), dans lequel le christianisme des origines ne représente qu'un groupe parmi d'autres⁵. L'idée d'un *judaïsme commun* réduit l'importance des différents partis religieux, par exemple les différences, au II^e siècle avant J.-C., entre sadducéens, esséniens et pharisiens, ou les différences entre les groupes qui apparaissent au tournant de notre ère, la « quatrième philosophie » de Judas le Galiléen, les disciples de Jean-Baptiste et ceux de Jésus. De même, elle minimise les différences entre le judaïsme de la diaspora et le judaïsme de Palestine. Ce *common Judaism*, relativement uniforme, n'aurait reçu un apport nouveau qu'au moment où Paul a eu la révélation du Christ. Est-ce probable, d'un point de vue historique ? La thèse du judaïsme commun a pourtant été largement acceptée. Une critique fondée de cette thèse consiste à dire que les pharisiens pourraient bien avoir joué un rôle majeur dans ce judaïsme commun, que le pharisaïsme serait la force créatrice d'un *common Judaism* transformé⁶. Dans ce cas, Paul le pharisien ne représenterait pas seulement un groupe marginal en son sein.

3. E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Londres, SCM, 1977 ; *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphie, Fortress, 1983.

4. Le concept de *common Judaism* a été introduit par E. P. SANDERS, *Judaism. Practice and Belief 63 BCE-66 CE*, Londres/Philadelphie, SCM, 1992, p. 47 : « Within Palestine, “normal” or “common” Judaism was what the priests and the people agreed on. »

5. Il y a deux concepts alternatifs à celui de *common Judaism* : (1) le judaïsme vu comme une réalité plurielle ; (2) le concept d'un judaïsme influencé par le pharisaïsme. Pour la vision plurielle, voir J. NEUSNER, W. S. GREEN, E. S. FRERICHS, éd., *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge, University Press, 1987. Pour le concept de judaïsme influencé par le pharisaïsme, voir M. HENGEL, R. DEINES, « E.P. Sanders' “Common Judaism”, Jesus, and the Pharisees », *JThS* 46, 1994, p. 1-70 ; R. DEINES, « The Pharisees between “Judaisms” and “Common Judaism” », in D. A. CARSON *et alii*, éd., *Justification and Variegated Nomism. Vol. 1, op. cit.*, p. 443-504. Selon R. Deines, le pharisaïsme est le mouvement religieux le plus influent au sein du judaïsme palestinien, la force créatrice d'un *common Judaism* transformé.

6. R. DEINES, art. cit., p. 503-504.

Thèse 2. *Dans la mesure où Paul décrit le judaïsme comme une religion de la justification par les œuvres de la loi, sa conception du judaïsme est déformée.*

Lorsque nous disons justification par les œuvres, nous entendons l'idée selon laquelle les êtres humains obtiennent leur salut par leurs propres mérites. La loi leur offre une certitude dans leur comportement vis-à-vis de Dieu puisqu'elle dit quels sont les mérites nécessaires. Cette façon de voir, aujourd'hui considérée comme une distorsion du judaïsme, doit indubitablement son origine à des textes pauliniens. La question est donc : avons-nous mal compris Paul ou Paul a-t-il mal compris le judaïsme ? À supposer que ce soit nous qui ayons mal compris Paul, et que ce dernier ait vraiment juxtaposé une religion chrétienne de la grâce et la religion juive de la loi, nous devons quand même poser la question de la nouveauté de Paul par rapport à sa tradition juive. La nouvelle perspective sur Paul propose deux grands types de réponses.

Premièrement, chez Paul, le judaïsme conserve sa structure mais perd ses frontières, c'est-à-dire qu'il devient un nomisme universel de l'alliance, qui se passe de la nécessité des rituels de séparation (J. D. G. Dunn)⁷.

Deuxièmement, Paul provoque un changement structurel dans la religion juive en y introduisant la foi dans une transformation de l'être humain en harmonie avec une transformation du monde. Le nomisme de l'alliance est alors remplacé par une eschatologie participationniste (E. P. Sanders)⁸.

Cette eschatologie participationniste pourrait néanmoins être lue comme une variante du nomisme de l'alliance. Il n'y aurait alors qu'une seule distinction entre le judaïsme et le christianisme paulinien : l'entrée dans l'alliance ne serait pas un fait de naissance mais de nouvelle naissance, autrement dit, elle serait le fruit d'une transformation intérieure, qui correspondrait à une transformation du monde entier. La question reste alors ouverte et controversée : qu'y a-t-il de vraiment nouveau dans le christianisme primitif ?

Thèse 3. *La loi n'était pas un problème pour le judaïsme, mais elle l'est devenue après coup, lorsque est apparue l'alternative de la foi chrétienne.*

L'idée selon laquelle le judaïsme ne souffrait pas sous la loi mais se réjouissait en elle fait aujourd'hui consensus. Ni Paul ni le judaïsme n'ont

7. J. D. G. DUNN, « Works of the Law and the Curse of the Law (Galatians 3:10-14) », *NTS* 31, 1985, p. 523-542 ; *Jesus, Paul and the Law, Studies in Mark and Galatians*, Londres, SPCK, 1990 ; « Yet once more – "The Works of the Law": A Response », *JSNT* 46, 1992, p. 99-117 ; « The Justice of God. A Renewed Perspective on Justification by Faith », *JThS* 43, 1992, p. 1-22.

8. Voir E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism, op. cit.*, 1977.

vécu la loi comme un problème. Comment donc peut-on expliquer le point de vue très sombre que Paul énonce au sujet de la loi dans certains textes ? La nouvelle perspective estime que pour Paul la révélation du Christ ne constitue pas une réponse à la situation de crise de ceux qui souffrent sous la loi. C'est plutôt le contraire qui est vrai : la nouvelle révélation fait apparaître toutes les précédentes révélations comme des sources de crise. Il ne s'agissait pas d'aller de la crise à sa solution, mais de la solution à la crise. Cela signifie que la révélation reçue par Paul sur le chemin de Damas est venue comme un éclair, absolument pas anticipée. C'est cette révélation qui l'a amené ensuite à construire le judaïsme, et son propre passé en tant que juif, sans fondement dans la réalité. C'est ainsi, par contraste avec cette nouvelle révélation, qu'une image sombre ou déformée du judaïsme a vu le jour. Pour illustrer cette thèse, j'aime bien utiliser la comparaison suivante : Paul s'est comporté comme un jeune homme immature qui a une amie, puis une deuxième. La première, c'est la Torah ; la deuxième, c'est le Christ. Paul était heureux avec la première et tout allait bien jusqu'à ce que la deuxième fasse irruption dans sa vie et qu'il se mette à critiquer et à dénigrer la première. C'est ainsi que Paul aurait traité son premier amour, la Torah : il l'aurait critiquée sans autre raison que celle d'avoir trouvé un nouvel amour. Quoiqu'il en soit de cette comparaison, nous pouvons dire qu'il y a aujourd'hui consensus pour affirmer que le judaïsme trouvait de la joie dans la loi. L'idée que la loi ait été un problème pour le judaïsme est largement contestée. La critique que Paul fait de la loi ne peut donc pas s'expliquer comme la réponse à un problème qui existait dans le judaïsme.

Thèse 4. Sur le chemin de Damas, Paul a reçu la vocation d'apôtre du Christ ; sa critique de la loi est secondaire et est apparue deux décennies plus tard.

Le point central de cette thèse est le suivant : la critique de la loi ne provient pas de l'expérience de Paul sur le chemin de Damas. Cette dernière est centrée sur la seule révélation du Christ et n'implique pas qu'il se soit tourné vers la critique de la loi. Ce n'est que vingt ans plus tard, lors du conflit qui l'a opposé aux contre-missionnaires judéo-chrétiens, que Paul a développé sa critique, en cherchant à écarter des exigences concrètes de la loi juive telles que la circoncision, les prescriptions alimentaires et l'observance du sabbat. Selon James D. G. Dunn, ces lois rituelles, qui représentent des marqueurs d'identité et de frontière entre juifs et païens, sont l'objet premier de la critique de Paul. La doctrine de la justification ouvre aux païens et à tous les autres peuples la possibilité d'appartenir au peuple de Dieu, ce qui a mis un terme à la nécessité de rituels de séparation en tant que marqueurs d'identité et de frontière. Cela confère à la doctrine de la justification une fonction fortement sociale, plutôt qu'une fonction religieuse visant à restaurer la relation avec Dieu. Conséquence : la doctrine de la justification avec sa

critique de la loi (et par la suite, en fin de compte, le protestantisme lui-même) ne proviendrait pas tout droit « du ciel » (autrement dit, de la révélation sur le chemin de Damas), mais plutôt des conflits, ô combien humains, du christianisme primitif. La nature secondaire de la critique de la loi chez Paul est une thèse contestée qui remonte à William Wrede et à Albert Schweitzer⁹. L'objection fréquente qu'on lui oppose consiste à dire que même si la critique de la loi a été formulée tardivement, elle est enracinée dans l'événement de Damas : en effet, si Paul persécutait les chrétiens sous l'impulsion de la loi, cette dernière a bien dû lui apparaître comme problématique au moment où il a été appelé à être un apôtre du Christ¹⁰.

Thèse 5. Paul considère le péché comme une transgression de la loi, et non comme une intention d'accomplir la loi qui va dans une fausse direction ; en d'autres termes, il le considère comme un péché contre la loi (anomistic sin), et non pas comme une attitude fautive vis-à-vis de la loi (nomistic wrong attitude).

L'interprétation existentielle de Paul par Rudolf Bultmann suggère que l'apôtre considérerait comme péché non seulement la violation de normes, mais aussi une certaine attitude vis-à-vis de ces normes. Il n'y a pas que le manquement moral qui sépare de Dieu : il y a aussi l'attitude moraliste, c'est-à-dire l'intention d'accomplir la loi, de se comporter moralement, et la fierté tirée de ce comportement éthique. Aujourd'hui, on affirme plutôt qu'il est improbable que Paul, en tant que juif, ait pu considérer l'attachement à la loi comme un péché. Pour lui, le péché est toujours une transgression de la loi (Ulrich Wilckens)¹¹. On considère que cette affirmation vaut aussi pour la vie

9. William WREDE, *Paulus*, Halle, Gebauer Schwenschke, 1904 ; K. H. RENGSTORF, éd., *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, coll. « WdF 24 », 1982, p. 1-97 ; Albert SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1930, réimpr. 1981. La thèse de l'origine tardive de la critique de la loi chez Paul est présentée à nouveau par G. STRECKER, « Befreiung und Rechtfertigung. Zur Stellung der Rechtfertigungslehre in der Theologie des Paulus », J. FRIEDRICH, W. PÖHLMANN, P. STUHLMACHER, éd., *Rechtfertigung. Festschrift für E. Käsemann*, Tübingen/Göttingen, Mohr Siebeck/Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, p. 479-508 ; G. STRECKER, *Eschaton und Historie. Aufsätze*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, p. 227-259 ; H. RÄISÄNEN, *The Torah and Christ. Essays in German and English on the Problem of the Law in Early Christianity*, Helsinki, Kirjappaino Raamattutalo, coll. « SESJ 45 », 1986.

10. L'idée selon laquelle la critique paulinienne de la loi a son fondement dans l'évangile que Paul a reçu du Christ ressuscité est défendue par M. HENGEL, « Die Stellung des Apostels Paulus zum Gesetz in den unbekanntesten Jahren zwischen Damaskus und Antiochien », J. D. G. DUNN, éd., *Paul and the Mosaic Law. The Third Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism*, Tübingen, Mohr, coll. « WUNT 89 », 1996, p. 25-51 ; « The Stance of the Apostle Paul Toward the Law in the Unknown Years between Damascus and Antioch », in D. A. CARSON et alii, éd., *Justification and Variegated Nomism. Vol. 2, op. cit.*, p. 75-103. Voir aussi M. HENGEL, A. M. SCHWEMER, *Paul between Damascus and Antioch : The Unknown Years*, Louisville, Westminster John Knox, 1997.

11. U. WILCKENS, *Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1974.

personnelle de Paul : il ne montre aucun sentiment de culpabilité au sujet de sa vie passée, avant la conversion, alors que, sous l'impulsion de la loi, il persécutait les chrétiens. Au contraire, on dit plutôt que Paul avait une « conscience robuste ». Selon Krister Stendhal, les prétendus conflits de conscience de Paul sont des projections anachroniques de la conscience introspective qui domine dans la tradition occidentale depuis Augustin¹². Qui plus est, sa « conscience robuste » ne s'est pas limitée à la période d'avant la conversion : on relève qu'en tant que chrétien, aussi, Paul a considéré la loi comme bonne en soi. Sa critique vise moins l'impossible accomplissement de la loi que son exclusivisme social – le fait qu'Israël s'en considère comme l'unique détenteur.

Pour ce qui est de l'histoire de la recherche, on notera que l'un des éléments nouveaux qu'apporte la *New Perspective on Paul* réside dans l'interprétation du judaïsme postexilique comme une religion de la grâce. Cela sert de correctif à une vision négative du judaïsme profondément enracinée dans le protestantisme, qui en fait une religion du légalisme et de la justification par les œuvres dans laquelle chacun obtient son salut par ses propres actions. Cependant, bien d'autres aspects de la perspective « déluthéranisée » sur Paul sont une reprise du premier mouvement de déluthéranisation mené au début du xx^e siècle par l'exégèse libérale (Albert Schweitzer et William Wrede). Autrement dit, certains éléments de la nouvelle perspective sur Paul ne sont pas nouveaux, mais anciens. Beaucoup de porte-parole de la *New Perspective* sont convaincus que l'image de Paul et celle du judaïsme ont été déformées sous l'influence de la théologie de Luther. Peut-être faut-il se demander si la nouvelle perspective sur Paul n'a pas déformé l'image de Luther, même si ce n'est pas ici notre sujet¹³.

II. CINQ CORRECTIFS APPORTÉS À LA NOUVELLE PERSPECTIVE SUR PAUL

J'en viens maintenant à mes cinq propositions de correction. Mon interprétation de Paul s'inscrit dans la perspective de la Réforme, de Luther à Bultmann, mais avec deux modifications méthodologiques. Premièrement, il faut concéder à la *New Perspective on Paul* que la justification a une dimension sociale. Paul ne peut pas être interprété sans référence à l'histoire sociale. Du reste, l'approche sociohistorique de Paul est aujourd'hui bien

12. K. STENDAHL, « The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West », *HTR* 56, 1963, p. 199-215 ; *Paul among Jews and Gentiles*, Philadelphie, Fortress, 1976.

13. Voir W. HÄRLE, « Paulus und Luther. Ein kritischer Blick auf die "New Perspective" », *ZThK* 103, 2006, p. 362-393 ; T. GEORGE, « Modernizing Luther, Domesticating Paul: Another Perspective », in D. A. CARSON *et alii*, éd., *Justification and Variegated Nomism. Vol. 2, op. cit.*, p. 437-463.

acceptée¹⁴. Deuxièmement, l'approche exégétique traditionnelle, anti-psychologique, est à mon avis dépassée et il est nécessaire d'intégrer des aspects psychohistoriques à l'interprétation de Paul et de sa théologie¹⁵. Pourtant, contrairement à l'approche sociohistorique, la psychologie n'est pas encore acceptée en sciences bibliques¹⁶.

Rappel de la thèse 1. *Le judaïsme a une structure fondamentale commune, le nomisme de l'alliance, et il est une religion de la grâce.*

Ma proposition de correction est de caractériser le judaïsme comme un « monothéisme éthique¹⁷ ». Cette expression contient à la fois un élément théiste et un élément éthique, et l'élément théiste est placé en premier. Dans le « monothéisme éthique », l'action de Dieu précède toujours l'action humaine ; et cette prééminence ne se manifeste pas seulement dans l'élection du peuple de Dieu, comme c'est le cas dans le nomisme de l'alliance, mais aussi dans la création, dans la sauvegarde de la création et dans le salut. L'élément éthique vient en second lieu. En tant que créateur, dispensateur de la loi et juge, Dieu donne à l'humanité la dignité d'un agir éthique autonome. Dieu confie à Israël la tâche de le confesser comme seul et unique Dieu pour tous les peuples. L'action humaine n'est jamais la cause exclusive du salut, mais elle en est une condition – bien que Dieu ne soit pas lié par cette condi-

14. W. A. MEEKS, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1983 ; G. THEISSEN, *The Social Setting of Pauline Christianity. Essays on Corinth*, Édimbourg, T&T Clark, 1982. L'interprétation sociohistorique de Paul n'est pas identique à la découverte d'une dimension sociale de sa théologie dans la *New Perspective*, mais ceux qui acceptent la dimension sociale de sa théologie tendent aussi à accepter une interprétation sociohistorique de la théologie de Paul. Cependant, les deux approches ne sont pas nécessairement liées. Parmi les représentants de la *New perspective*, c'est surtout H. RÄISÄNEN, *Paul and the Law*, Tübingen, Mohr, coll. « WUNT 29 », 1983, 1987², qui est ouvert à une interprétation sociohistorique et psychologique de Paul, car selon lui les incohérences à l'intérieur de la pensée de Paul demandent une explication. L'un des précurseurs de l'interprétation sociale du message de la justification chez Paul est M. BARTH, « Jews and Gentiles. The Social Character of Justification in Paul », *JES* 5, 1968, p. 241-267.

15. G. THEISSEN, *Psychological Aspects of Pauline Theology*, Philadelphie/Édimbourg, Fortress/T&T Clark, 1987 ; T. CALLAN, *Psychological Perspectives on the Life of Paul. An Application of the Methodology of Gerd Theissen*, Lewiston/Queenston, Edwin Mellen Press, 1990 ; D. MITTERNACHT, « Theissen's Integration of Psychology and New Testament Studies. Learning Theory, Psychodynamics, and Cognitive Psychology » in J. H. ELLENS, W. G. ROLLINS, éd., *Psychology and the Bible. A New Way to Read the Scriptures*, vol. 1. *From Freud to Kohut*, Westport, Conn., Praeger, 2004, p. 101-117 ; G. THEISSEN, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2007.

16. On trouve une étude détaillée de cet aspect dans M. LEINER, *Psychologie und Exegese. Grundfragen einer textpsychologischen Exegese des Neuen Testaments*, Gütersloh, C. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1995.

17. Selon B. LANG, « Israels Religionsgeschichte aus ethnologischer Sicht », *Anthropos* 101, 2006, p. 99-109, la foi d'Israël est un « monothéisme éthique ». Cette désignation représente une tradition en sciences bibliques.

tion, mais puisse faire grâce même si les conditions ne sont pas remplies. L'expression « monothéisme éthique » a plusieurs avantages par rapport à l'expression « nomisme de l'alliance »¹⁸.

Premièrement, le terme « monothéisme » inclut tout ce que les juifs considéraient comme caractéristique de leur religion et exprime mieux ce qui distingue le judaïsme du christianisme ; le monothéisme christologique de ce dernier, impliquant la célébration culturelle d'un second être à côté de Dieu, a certainement remis en question le pur monothéisme juif. En effet, la célébration culturelle (et pas seulement le concept) d'un second être à côté de Dieu a signifié un franchissement des limites jusque-là en vigueur pour le judaïsme (Larry Hurtado)¹⁹. En revanche, la structure du nomisme de l'alliance ne constitue pas un trait distinctif clair.

Deuxièmement, Dieu n'est pas simplement le Dieu qui élit Israël, mais aussi le Dieu créateur de tous les peuples. Un des problèmes qui préoccupe Paul est la tension entre le Dieu créateur universel et le statut à part d'Israël – c'est-à-dire l'*alliance* dans le nomisme de l'alliance (Daniel Boyarin)²⁰. Ce problème au sein du judaïsme a trouvé une réponse dans le christianisme naissant.

Troisièmement, les normes éthiques comprennent la loi, les prophètes et la sagesse. L'expression « nomisme de l'alliance » ne met l'accent que sur la loi (*nómos*), laissant de côté la sagesse et la prophétie. Il est vrai que la loi est plus large que l'éthique puisqu'elle englobe les normes rituelles et qu'un nomisme de l'alliance est davantage qu'un nomisme éthique. Cependant, l'égalité de statut conférée aux normes rituelles et à l'éthique n'empêche pas qu'on mette l'accent sur l'implication éthique du judaïsme. Au contraire, le judaïsme voit dans l'action éthique un geste culturel, un acte accompli en présence de Dieu et lui attribue donc un statut élevé. Ainsi, le concept de monothéisme éthique inclut-il également l'aspect rituel du judaïsme.

Quatrièmement, l'adjectif « éthique » connote positivement l'expression souvent dépréciative de « justification par les œuvres ». Qui plus est, cette dernière est comprise dans le terme « monothéisme éthique ». Dans le judaïsme, l'action éthique est pertinente en matière de salut. L'éthique a un

18. Le judaïsme se constitue à partir de deux axiomes fondamentaux : le nomisme de l'alliance et le monothéisme ; mais il repose aussi sur deux tensions fondamentales, liées à ces deux axiomes : (1) la tension entre théocentricité et anthropocentricité ; (2) la tension entre universalisme et particularisme. Voir G. THEISSEN, *A Theory of Primitive Christian Religion*, Londres, SCM, 1999, p. 212–217 ; *The Religion of the Earliest Churches. Creating a Symbolic World*, Minneapolis, Fortress, 1999, p. 212–217.

19. L. W. HURTADO, *One God. One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Philadelphie/Londres, Fortress/SCM, 1988 ; *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids/Cambridge, U.K., Eerdmans, 2003.

20. D. BOYARIN, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley, University of California Press, 1994.

statut privilégié, à tel point que les bonnes actions sont un moyen de faire de sa propre vie un culte rendu à Dieu. Les textes juifs qui soulignent l'importance des œuvres pour le salut sont aussi des textes qui donnent une chance aux non-juifs : ceux-ci n'appartiennent pas au peuple élu de Dieu, mais ils font le bien. Nul besoin, pour rendre justice au judaïsme, de le redéfinir comme une religion de la grâce crypto-protestante.

Dans le monothéisme éthique, le salut peut être attribué à diverses causes. La théorie de l'attribution constitue une approche importante dans la psychologie moderne de la religion²¹. Elle nous fournit un arrière-plan pour les considérations suivantes : en tant que religion monothéiste, le judaïsme rapporte tout exclusivement à Dieu ; en tant que religion éthique, il implique l'être humain de manière inclusive. Il existe trois modèles d'attribution.

Le premier modèle d'attribution est le *synergisme* (ou nomisme de l'alliance) : le salut est réalisé par une combinaison entre l'élection de Dieu qui permet d'entrer dans l'alliance, et l'obéissance des êtres humains qui permet de demeurer dans l'alliance. Ainsi, selon ce modèle, la cause du salut est-elle attribuée à la fois à Dieu et à l'être humain. Josèphe dit à propos des pharisiens : « Ils rapportent tout au destin et à Dieu (*prosáptousi pánta*), et pourtant ils estiment que la faculté de faire le bien, ou son contraire, dépend principalement de l'être humain, même si le destin participe à chaque action » (*Guerre des Juifs*, II, 8, 162 ; cf. *Antiquités juives*, XIII, 172).

Le deuxième modèle d'attribution est la *croissance en la prédestination*. On trouve, en particulier dans les groupes élitistes du judaïsme comme les esséniens, la conviction que l'élection de Dieu a pour finalité l'obéissance à la loi. Dans ce sens, Dieu prédestine au salut, et le salut est exclusivement créé par Dieu. Ainsi, selon ce modèle, l'origine du salut est attribuée à Dieu.

Le troisième modèle d'attribution est le *légalisme* (ou la justification par la loi). Certains groupes en marge du judaïsme, comme les prosélytes ou les craignant-Dieu, croient que pour entrer dans l'alliance l'être humain doit accepter les commandements de Dieu. Les gentils et les juifs sont soumis au même jugement, selon leurs actions. Le comportement éthique revêt ainsi de l'importance pour le salut. Selon ce modèle, l'origine du salut est attribuée

21. B. SPILKA, P. SHAVER, L. A. KILPATRICK, « A General Attribution Theory for the Psychology of Religion », *JSSR* 24, 1985, p. 1-20 ; B. SPILKA, R. W. HOOD Jr., B. HUNDSBERGER, R. GORSUCH, *The Psychology of Religion. An Empirical Approach*, New York, The Guilford Press, 2003³. L'un des avantages de la théorie de l'attribution est de puiser son origine dans l'Antiquité. L'une des idées principales de la philosophie d'Épictète consiste à distinguer ce que nous maîtrisons de ce que nous ne maîtrisons pas (voir Épict. Diss. I,1).

premièrement à l'être humain (cf. Hénoch slave ou *II Hénoch*²², *Apocalypse de Sophonie*²³).

Paul était un pharisien. Dans les *Psaumes de Salomon* (d'origine pharisienne ?)²⁴, on trouve un modèle d'attribution synergique. L'élection d'Israël par Dieu est irréversible : « Car tu as élu la descendance d'Abraham parmi toutes les nations. Tu as mis sur nous ton nom, Seigneur, et tu ne l'en retireras pas, à jamais » (*Psaumes de Salomon* 9, 9). Mais un peu plus haut, dans le même psaume, on peut lire : « Nos actions traduisent le libre choix où notre âme peut se déterminer à mettre nos mains au service de la justice ou de l'injustice » (9, 4). Paul, le pharisien, le formule en ces termes : « J'ai travaillé plus qu'eux tous ; non pas moi, mais la grâce de Dieu qui est avec moi » (1 Co 15, 10). Il juxtapose son propre travail et la grâce de Dieu.

En psychologie de la religion, on appelle cela une attribution causale fluctuante des événements (*fluctuating causal attribution of events*), et comme tel, le phénomène est typique des interprétations religieuses. On passe facilement d'une attribution à une autre, ou d'un modèle d'attribution à un autre. Dans les situations extrêmes et les situations limites, l'ensemble des causes sont imputées à Dieu. Dans l'affrontement avec la création et le salut, avec la vie et la mort, avec le péché et le pardon, c'est Dieu, exclusivement, qui détermine ce qui se produit. Dans ce genre d'expériences religieuses extrêmes, le facteur théiste exclusif du monothéisme éthique devient apparent. En revanche, dans la sphère religieuse ordinaire de la vie et de l'agir éthique quotidien, une partie des causes sont imputées à l'être humain : le facteur éthique passe au premier plan et l'être humain est responsable de son action. Les différents courants du judaïsme accentuent plus ou moins l'un ou l'autre de ces deux facteurs : les esséniens mettent davantage en relief le facteur théiste, et les sadducéens le facteur éthique. La théorie de l'attribution permet de comprendre le judaïsme comme une unité grâce aux divers

22. Voir R. BAUCKHAM, « Apocalypses », in D. A. CARSON *et alii*, éd., *Justification and Variegated Nomism. Vol. 1, op. cit.*, p. 135-187, en particulier p. 151-156 : *II Hénoch* est un témoin de la *legalistic work-righteousness* ; C. BÖTTRICH, *Das slavische Henochbuch*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, coll. « JSRZ V, 7 », 1995 ; *Weltweisheit – Menschheitsethik – Urkult. Studien zum slavischen Henochbuch*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. « WUNT.2 50 », 1992. Böttrich souligne la tendance universaliste de cet écrit.

23. Voir R. BAUCKHAM, « Apocalypses », in D. A. CARSON *et alii*, éd., *Justification and Variegated Nomism. Vol 1, op. cit.*, p. 135-187, en particulier p. 156-160. Dans *l'Apocalypse de Sophonie*, les justes se qualifient par leur justice pour être admis dans le peuple de Dieu.

24. Les *Psaumes de Salomon* peuvent être interprétés à la fois comme des représentants du « nomisme de l'alliance » en ce qui concerne Israël, et comme des représentants d'un certain « légalisme » en ce qui concerne les justes au sein d'Israël. Voir D. FALK, « Psalms and Prayers », in D. A. CARSON *et alii*, éd., *Justification and Variegated Nominism. Vol. 1, op. cit.*, p. 37-56, en particulier p. 35-51 ; p. 51 : « Law is not the means of gaining the status of righteousness » ; « Law is everywhere assumed, however, in the group-distinctiveness that pervades these psalms: “we” are a law-keeping group and “they” are a law-breaking group. »

modèles d'attribution qui expliquent la différence entre les courants. Le nomisme de l'alliance, qui est prédominant, privilégie un modèle d'attribution, celui du synergisme modéré. Mais on trouve, dans des courants minoritaires du judaïsme, d'autres modèles – tous regroupés dans le cadre d'un « monothéisme éthique ». Il est important de noter qu'en ce sens, il n'y a pas de différence entre judaïsme et christianisme. L'attribution causale fluctuante est aussi présente dans le christianisme. Dans l'Évangile de Matthieu, le facteur éthique prédomine, alors que chez Paul le facteur théiste est premier. Les deux facteurs, l'humain et le divin, sont toujours présents.

Je résumerai ma contre-thèse au sujet de la compréhension du judaïsme commun comme nomisme de l'alliance de la façon suivante : le judaïsme est un « monothéisme éthique ». Il attribue le salut à la fois à une cause théiste et à une cause éthique. Ces deux facteurs sont associés diversement dans les différents courants du judaïsme – le nomisme de l'alliance constitue une association possible, à côté du légalisme ou de la croyance en la prédestination. Dans la terminologie propre à la psychologie de l'attribution, il s'agit d'une attribution causale fluctuante des événements et du salut. Selon les phases, ils peuvent être attribués, tour à tour, soit exclusivement à Dieu, soit en partie aussi aux êtres humains. L'importance sotériologique du comportement éthique, bien attestée dans certains groupes juifs, ne peut pas simplement être écartée sous l'appellation de « justification par les œuvres » ; au contraire, elle doit être considérée positivement comme une caractéristique humaine de la religion juive.

Rappel de la thèse 2. *Dans la mesure où Paul décrit le judaïsme comme une religion de la justification par les œuvres de la loi, sa conception du judaïsme est déformée.*

Encore une fois, j'aimerais souligner ceci : l'importance sotériologique du comportement éthique (ou, en termes négatifs, de la justification par les œuvres) est un trait humain de la religion juive. Il n'exclut pas par principe les non-juifs. Cependant, dans certaines situations, cet aspect éthique peut aussi devenir un fardeau. Dans une situation de compétition, l'action personnelle prend de l'importance et devient une réalisation qui doit être comparée à celle d'autrui. C'est là qu'apparaît la tendance à la « justification par les œuvres ». La compétition entraîne toujours une pression intérieure. Paul décrit ainsi ce phénomène dans sa métaphore de la course : il fait la course pour remporter le prix²⁵. Mais pour remporter ce prix, il ne court pas contre les autres, il court contre lui-même : « Mais je traite durement mon corps et le tiens assujetti, de peur qu'après avoir proclamé le message aux autres, je

25. Voir U. POPLUTZ, *Athlet des Evangeliums. Eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmethaphorik bei Paulus*, Freiburg, Herder, coll. « HBS 43 », 2004.

ne sois moi-même éliminé » (1 Co 9, 27). La compétition est synonyme de pression intérieure. Avant sa conversion, Paul s'est trouvé dans deux contextes différents dans une situation de compétition²⁶.

Premier contexte : *le judaïsme de la diaspora*. Pour le judaïsme de la diaspora, l'action éthique revêtait une grande importance du fait de la comparaison et de la compétition avec les non-juifs. Dans son apologie du judaïsme, Josèphe le présente sans hésitation à ses lecteurs païens comme une religion de la loi²⁷. Moïse est un législateur. On ne déforme pas le judaïsme en le qualifiant de religion de la loi. Du reste, c'est exactement ainsi qu'il se considère lui-même : une religion éthique, fondée sur la loi mosaïque et dépassant les autres religions par son humanité (*Contre Apion*, II, 157-219). Ceux qui auront observé la loi seront récompensés par la vie après la mort (*Contre Apion*, II, 218). Josèphe fait exactement ce que Paul appelle « s'enorgueillir » : il est fier des lois juives et se sent supérieur aux païens. On trouve souvent des textes issus de la diaspora qui expriment ce légalisme éthique (*Apocalypse de Sophonie*, II *Hénoch*). Josèphe ne met pas l'accent sur l'élection dans sa présentation du judaïsme aux personnes de l'extérieur. On pourrait objecter qu'il s'adapte aux catégories de la société qui l'entourent et qu'il adopte une façon de parler réservée aux non-juifs. Mais nous répondons à cela qu'un groupe existe aussi par sa façon de se présenter, et notamment lorsque cette présentation est idéalisée. Certains juifs voulaient correspondre à la description qui est faite d'eux ici. En compétition avec d'autres groupes non-juifs, ils cherchaient à faire de leur religion une religion éthique de la loi, et ils étaient fiers de ce qu'ils étaient. Partageant avec leur environnement un consensus éthique, ils voulaient se dépasser et sur-accomplir la loi. Ils s'exposaient ainsi à une énorme pression éthique intérieure. Celle-ci apparaît également dans la deuxième situation de compétition que Paul affronte.

Ce deuxième contexte de compétition est *la Palestine*. C'est là que Paul a reçu sa formation de pharisien. En Palestine, la compétition entre différents groupes juifs entraînait une haute valorisation du zèle pour la loi. Cela se manifestait dans « l'idéal zélote », l'idéal de l'engagement zélé pour la loi. Cet idéal faisait aussi peser une pression sur d'autres groupes au sein du peuple. Il était particulièrement présent et marqué dans la « quatrième philosophie » de Judas le Galiléen. Selon Josèphe, il s'agissait d'un groupe dissi-

26. Sur le développement et l'arrière-plan de Paul avant sa conversion, voir K. HAACKER, « Die Berufung des Verfolgers und die Rechtfertigung des Gottlosen », *ThBeitr* 6, 1975, p. 1-19 ; « Zum Werdegang des Apostels Paulus », ANRW 26.2, 1995, p. 815-938 ; *Paulus. Der Werdegang eines Apostels*, Stuttgart, Kath. Bibelwerk, coll. « SBS 171 », 1997.

27. Voir P. SPILSBURY, « Josephus », in D. A. CARSON *et alii*, éd., *Justification and Variegated Nominism. Vol. 1, op. cit.*, p. 241-260. Spilsbury parle d'un *patronal nomism* : « People enjoy gratitude in the practice of their lives for the divine benefaction which is God's law » (p. 259).

dent des pharisiens qui était prêt à user de coercition même contre d'autres juifs. Dans ce cas, ce n'était donc pas la comparaison avec les païens mais la comparaison avec d'autres juifs qui poussait à un accomplissement particulièrement strict de la loi. Judas le Galiléen était le représentant d'une synergie activiste : c'est seulement si les êtres humains œuvraient pour leur propre liberté que Dieu viendrait à leur aide : « Ils disaient aussi qu'ils ne bénéficieraient du soutien de Dieu que s'ils se joignaient à des groupes visant le succès et le profit propre ; et qu'ils en bénéficieraient particulièrement s'ils se lançaient dans de grands exploits et qu'ils ne renonçaient pas à les exécuter » (Josèphe, *Antiquités juives*, XVIII, 5, 1). Nous avons ici une formulation de l'idéal zélateur : un engagement actif en faveur de la loi est une condition préalable pour obtenir l'aide de Dieu. Dans sa période préchrétienne, Paul a été façonné par le judaïsme palestinien et par son zèle pour la loi. Il dit lui-même à quel point le « zèle » (*zelos*) l'a poussé à persécuter la communauté chrétienne (Ga 1, 13-14 ; Ph 3, 6).

La combinaison de ces deux facteurs a mené Paul à surévaluer l'action humaine. En tant que juif de la diaspora, il voulait dépasser les païens dans l'accomplissement de standards éthiques. Dans Rm 2, 17 *sqq.*, Paul utilise l'expression « s'enorgueillir » (*kauchasthai*) pour qualifier la conscience que le juif a de sa supériorité, qu'il fustigera par la suite comme un comportement faux.

En tant que juif palestinien, Paul était zélé pour un judaïsme qui respectait strictement la loi. Il ne se préoccupe pas en premier lieu de sa piété et de sa justice personnelles, mais il se fait l'avocat de la piété et de la justice collectives. Ce qui est prioritaire, et que Paul nomme « zèle » (*zelos*), c'est de faire pression sur les minorités déviantes, notamment sur les chrétiens. Un tel zèle n'exclut pas du tout une prétention personnelle à un accomplissement particulier de la loi. Paul déclare que, dans ce domaine et en tant qu'individu, il a surpassé ses contemporains (Ga 1, 14).

En termes de psychologie sociale, on peut interpréter le comportement de Paul comme le comportement typique d'une minorité : d'une part, la tendance à rechercher un excès de consensus avec son environnement, d'autre part, la mise sous pression des autres. Rétrospectivement, Paul rejette ces deux tendances, l'une en tant qu'orgueil (*kauchasthai*), l'autre en tant que zèle (*zelos*). Toutes deux sont des attitudes fausses, vers lesquelles il avait été poussé par la loi. Toutes deux ont leur *Sitz im Leben* dans une culture compétitive et agonistique.

Je résumerai ma contre-thèse au sujet de la critique du « légalisme » considéré comme une vision paulinienne déformée du judaïsme de la façon suivante : à l'intérieur du monothéisme éthique, il y a des variantes. Le monothéisme éthique comprend aussi des attitudes religieuses qui peuvent

être appelées « légalisme » ou « religion de la justification par les œuvres de la loi », et le judaïsme de Paul était un judaïsme de cette sorte. La socialisation de Paul a eu lieu dans un double environnement social : dans la diaspora et en Palestine. En tant que juif de la diaspora, il était en compétition avec des non-juifs, avec pour enjeu l'accomplissement des mêmes normes éthiques. L'effort intense pour atteindre ce but débouchait sur une pression intérieure qui le poussait à aller au-delà des normes, dans le but de pouvoir « s'enorgueillir ». En tant que pharisien de Palestine, Paul était en compétition avec d'autres juifs pour accomplir la Torah. L'effort pour devenir un peuple saint menait dans ce cas à exercer une pression sur les autres afin qu'ils observent les normes – c'est le « zèle ». Paul a appartenu à des minorités qui tendaient, en termes de psychologie sociale, à s'exalter elles-mêmes et à surpasser les autres (à « s'enorgueillir ») d'une part, à exiger trop des autres (le « zèle ») d'autre part. Lorsque Paul critique le judaïsme, il critique son judaïsme.

Rappel de la thèse 3. *La loi n'était pas un problème pour le judaïsme, mais elle l'est devenue après coup, lorsque est apparue l'alternative de la foi chrétienne.*

Bien que cette thèse soit aujourd'hui presque unanimement acceptée, je pense pour ma part que la loi était en fait un problème pour certains groupes. Nous sommes en présence du problème intemporel de l'écart entre la norme et le comportement. La critique peut alors être dirigée soit contre le caractère strict des normes, soit contre les gens qui ne parviennent pas à les observer. L'agressivité peut être dirigée soit de manière extrapunitive contre la loi, soit de manière intrapunitive contre l'être humain. Autre possibilité : la loi peut être relativisée par une interprétation allégorique. Nous avons des exemples de ces trois cas de figure dans le judaïsme²⁸.

(1) La description que fait Josèphe de la révolte de Zimri contre la loi de Moïse va bien au-delà de la version biblique (Josèphe, *Antiquités juives*, IV, 6, 10). La loi interdisait aux juifs de prendre des non-juives pour épouses, mais Zimri est resté auprès de sa femme non-juive. Au lieu de l'abandonner, il attaque la loi qui interdisait son mariage en tant que source d'oppression tyrannique à laquelle un individu libre se devait de résister. Les arguments rationnels de Moïse ne le convainquent pas, mais le zélateur Pinhas tue Zimri et tous ceux qui ont enfreint la loi en épousant des femmes étrangères. Cet épisode illustre et critique la mentalité qui prévalait parmi les réformateurs hellénistiques au début du II^e siècle avant J.-C. Les réformateurs voulaient vivre leur religion juive sans être en rupture avec la société environnante.

28. Voir G. THEISSEN, *A Theory of Primitive Christian Religion*, op. cit., p. 212-217 ; *The Religion of the Earliest Churches*, op. cit., p. 212-217.

Mais leurs adversaires ne pouvaient les considérer que comme des rebelles coupables vis-à-vis de la loi. Zimri représente certainement une tendance générale de son époque. Le motif de l'oppression est le zèle de Pinhas.

(2) La critique intrapunitive de la loi apparaît dans l'auto-humiliation pessimiste d'Esdras face à une loi impossible à accomplir (*IV Esdras* 8, 20-36). « En vérité, il n'y a personne, parmi ceux qui sont nés, qui n'ait fait le mal. Personne, parmi ceux qui existent, qui n'ait péché. C'est en cela, Seigneur, que ta justice et ta bonté seront manifestées lorsque tu auras eu pitié de ceux qui ne sont pas riches d'œuvres bonnes » (*IV Esdras* 8, 35-36). Un ange réprimande cette voix désespérée, mais le reproche lui-même attire l'attention sur les voix pessimistes existant dans la communauté de Qumran. L'anthropologie pessimiste que nous pouvons identifier ici constitue l'arrière-plan d'une conscience positive de l'élection encore plus importante. À Qumran, le pessimisme ne concerne pas l'être humain élu, mais seulement l'être humain naturel.

(3) On peut trouver une relativisation des normes parmi les allégoristes radicaux d'Alexandrie qui étaient convaincus que les commandements ne devaient pas être pris à la lettre et qu'ils avaient une signification symbolique (Philon, *Sur la migration d'Abraham*, 89 sq.). Ils leur attribuaient une signification spirituelle. Philon d'Alexandrie les accuse avec vigueur d'être des égoïstes antisociaux qui se retirent de la communauté.

Chacune de ces voix critiques est prise dans un courant de pensée plus large. Ce qui n'apparaît pas dans un cercle apparaît dans un autre. La scène fictive de la rébellion de Zimri contre la loi que décrit Josèphe correspond à la mentalité des réformateurs radicaux à Jérusalem 250 ans avant Josèphe. Le pessimisme de la prière d'Esdras correspond à la mentalité qui s'exprimait à Qumran entre 100 et 200 ans avant *IV Esdras*. La spiritualisation de la loi entreprise par les allégoristes a son analogie dans la critique que fait Jésus de la pureté extérieure (Mc 7, 15)²⁹.

En termes de psychologie de la culture, on a affaire à une répression collective. Pinhas, l'ange, ou le philosophe Philon étouffent les voix critiques. Paul fait lui aussi partie de ces voix critiques. Mais sa voix, au lieu d'être étouffée, a été entendue et écoutée. Il a lui-même probablement tenté d'étouffer une telle voix critique. En Romains 7, il décrit sa prise de conscience d'un conflit avec la loi. Sitôt après son apologie emphatique de la loi comme sainte et juste, il dirige son attaque contre l'ego qui ne peut pas accomplir les commandements de la loi. La venue de la loi signifie la mort

29. Voir G. THEISSEN, « Das Reinheitslogion Mk 7,15 und die Trennung von Juden und Christen », in A. MERZ, éd., *Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, coll. « FRLANT 202 », 2003, p. 73-89.

de l'ego (Rm 7, 9). Paul peut cependant aussi critiquer la loi comme une force mauvaise dont les humains sont libérés : « Mais maintenant, morts à ce qui nous tenait captifs, nous avons été affranchis de la loi » (Rm 7, 6).

L'expérience de Damas n'est certainement pas tombée sur Paul du ciel comme un éclair ! Elle a été préparée par un conflit inconscient et réprimé au sein du judaïsme – préparé entre autres par la relativisation de la loi par Jésus. Il s'agissait donc d'aller *de la crise à sa solution*, et non pas seulement *de la solution à la crise*. Cependant, ce n'est qu'à la lumière de la solution que Paul a clairement identifié le problème. Ainsi, nous pourrions dire plus exactement qu'il s'agissait d'aller de la crise inconsciente à sa solution. À mon avis, nous construirions une image tout à fait anhistorique si nous ne considérions pas la conversion de Paul comme le fruit d'apories et de développements antérieurs. L'écho rencontré par la critique paulinienne de la loi chez d'autres judéo-chrétiens est plus facilement compréhensible si on l'envisage comme une réaction à des problèmes existants. En outre, cela n'est pas en contradiction avec l'idée que le judaïsme trouvait de la joie dans la loi. Paul lui-même le dit : « Car je prends plaisir à la loi de Dieu, en tant qu'homme intérieur, mais, dans mes membres, je découvre une autre loi qui combat contre la loi que ratifie mon intelligence ; elle fait de moi le prisonnier de la loi du péché qui est dans mes membres » (Rm 7, 22-23).

Je résume maintenant ma contre-thèse concernant l'hypothèse selon laquelle il n'y avait pas de critique de la loi dans le judaïsme avant Paul. Il y avait une critique de la loi dans le judaïsme, mais elle ne nous est parvenue qu'indirectement parce qu'elle a été contrecarrée. Dans les quelques textes que nous possédons, on peut observer, en termes de psychologie culturelle, un processus de répression. Néanmoins, ce qui est réprimé (cf. Zimri, la prière d'Esdras) se manifeste ailleurs : dans la rébellion contre la loi des réformateurs hellénistiques, tels qu'ils étaient considérés par leurs adversaires ; dans le pessimisme face au péché pour ce qui est de l'être humain « naturel » à Qumran ; enfin, dans la critique de la pureté extérieure chez Jésus. La critique réprimée de la loi se manifeste au grand jour chez Paul et pénètre sa conscience à la suite de sa conversion sur le chemin de Damas.

Rappel de la thèse 4. *Sur le chemin de Damas, Paul a reçu la vocation d'apôtre du Christ ; sa critique de la loi est secondaire et est apparue deux décennies plus tard.*

De mon point de vue, c'est le contraire qui est vrai. La critique de la loi par Paul a son fondement dans l'expérience de Damas. Si Paul persécutait les chrétiens parce qu'il était poussé par la loi, celle-ci a dû devenir un problème pour lui à partir du moment où il est devenu un missionnaire auprès de ces mêmes chrétiens qu'auparavant il persécutait. Il a probablement commencé sa mission et sa critique de la loi en accord avec d'autres chrétiens. Si le

conflit qui a agité le christianisme primitif au sujet d'un évangile critique vis-à-vis de la loi ne date que de la fin des années 40, ce n'est pas parce que la critique de Paul s'est radicalisée alors, mais parce que le zèle pour la loi s'est accru, aussi bien dans le judaïsme que dans le judéo-christianisme³⁰. Ainsi, il est compréhensible que la critique de la loi n'ait été formulée par Paul dans ses épîtres qu'une vingtaine d'années après l'expérience de Damas. On ne trouve pas cette critique dans 1 Thessaloniens, sa première lettre, puisque Paul n'avait pas à faire alors à des adversaires qui considéraient comme problématique son attitude vis-à-vis de la loi. En revanche, dans les lettres aux Galates et aux Philippiens, il est clairement confronté à des adversaires de ce type, qui prônaient avec insistance le respect des exigences majeures de la loi – la circoncision et les prescriptions alimentaires – afin d'intégrer pleinement les églises de Paul dans le judaïsme. Dans ces deux lettres, Paul parle de la manière dont il s'est détourné de son passé juif. Pourquoi cela ?

Peut-être pouvons-nous risquer une thèse fondée sur la psychologie de l'individu pour expliquer ces conflits de Paul avec ses adversaires³¹. La lutte est acharnée parce que Paul, en combattant ses adversaires, est en conflit avec lui-même, parce qu'il découvre quelque chose qu'il avait cherché à surmonter dans sa vie. Tout comme ses adversaires du moment, il a lui aussi fait pression autrefois sur un groupe déviant au nom de la loi, en enjoignant à ses membres de s'y conformer. À l'image du Paul d'alors, ses adversaires d'aujourd'hui veulent contraindre ses églises à se conformer aux normes juives. La critique qu'il fait de ces normes est profondément ancrée dans sa propre histoire et dans son expérience de Damas – en fait, il adresse sa critique à lui-même et à ses actes de persécution. C'est parce que Paul projette dans le présent un conflit personnel que le ton de sa critique est plus dur qu'il n'aurait dû être. Il n'est pas en mesure d'avoir une vision objective de ses adversaires, ni de rendre justice à leurs motivations.

Je résume maintenant ma contre-thèse concernant l'hypothèse selon laquelle la critique de la loi par Paul daterait du temps des conflits avec ses

30. La tentative de Caligula de profaner le Temple de Jérusalem en 38/40 après J.-C. a été l'un des facteurs qui a renforcé le zèle religieux dans le judaïsme. Voir G. THEISSEN, « Die Verfolgung unter Agrippa I und die Autoritätsstruktur der Jerusalemer Gemeinde. Eine Untersuchung zu Act 12, 1-4 und Mk 10, 35-45 », in U. MELL, U. B. MÜLLER, éd., *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte. FS J. Becker*, Berlin, de Gruyter, coll. « BZNW 100 », 1999, p. 263-289 ; A. M. SCHWEMER, « Verfolger und Verfolgte bei Paulus. Die Auswirkungen der Verfolgung durch Agrippa I. und die paulinische Mission », in E.-M. BECKER, P. PILHOFER, éd., *Biographie und Persönlichkeit des Paulus*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. « WUNT 187 », 2005, p. 169-191.

31. G. THEISSEN, « Der Ambivalenzkonflikt mit Gott dem Vater. Über die therapeutische Funktion religiöser Symbolik bei Paulus », in M. JOSUTTIS, H. SCHMIDT, S. SCHOLPP, éd., *Auf dem Weg zu einer seelsorglichen Kirche. Theologische Bausteine*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, p. 223-244.

adversaires, plus de vingt ans après sa conversion. Parce que ses adversaires rappellent à Paul ses propres actes de persécution contre les chrétiens, il projette son propre passé sur ses conflits présents dans les lettres aux Galates et aux Philippiens. Ainsi, le combat contre ses adversaires est en partie un combat contre lui-même. C'est pour cette raison qu'il introduit dans ces lettres-là de courts passages autobiographiques qui attirent l'attention sur sa vocation (Ga 2, 13-17) et sur sa conversion (Ph 3, 2-11). Ses adversaires ont ainsi été pour Paul un défi qui l'a amené à retravailler sa propre biographie.

Rappel de la thèse 5. *Paul considère le péché comme une transgression de la loi, et non comme une intention d'accomplir la loi qui va dans une fausse direction.*

La question est la suivante : Paul considérerait-il le péché seulement comme une transgression « anomique » de la loi, ou bien aussi comme un accomplissement « nomique » de la loi ? Nombreux sont ceux qui doutent que Paul ait pu concevoir l'idée d'une attitude fautive vis-à-vis de la loi. Ils jugent inconcevable qu'un juif ait pu penser que la loi sainte elle-même était la cause du péché et conduisait à l'égarement. Et, pourtant, Paul en a fait personnellement l'expérience lorsque la loi l'a poussé à persécuter les chrétiens. La loi l'a ainsi égaré et l'a conduit à s'opposer à Dieu. Il identifie aussi bien un péché anomique qu'un péché nomique, comme le montrent certaines de ses formulations générales au sujet de la loi. La loi est intervenue et le péché a proliféré (Rm 5, 20) ; le commandement séduit l'homme pécheur (Rm 7, 11). La meilleure façon d'interpréter ces affirmations consiste à dire que la loi ne rend pas seulement le péché visible mais qu'elle le produit. Paul se bat pour essayer de comprendre cette dimension nouvelle du péché – cela n'est pas surprenant car il entreprend là une démarche vraiment audacieuse. Il n'en reste pas moins que nous pouvons identifier trois formes d'attitudes nomiques fautes selon Paul : (1) mettre son orgueil dans la loi ; (2) être zélé pour la loi par ignorance ; (3) s'illusionner sur l'action humaine.

Ces trois attitudes sont fautes non seulement vis-à-vis des autres, mais aussi vis-à-vis de Dieu – en particulier la troisième. Je vais d'abord analyser chacune de ces attitudes pour elle-même. Je parcourrai ensuite la lettre aux Romains pour identifier l'unité et l'absence d'unité de la théologie de Paul à ce sujet.

Trois attitudes nomiques fautes

La première attitude fautive est l'*orgueil*. L'orgueil peut être positif, comme en 1 Co 1, 31 : « Que celui qui s'enorgueillit, s'enorgueillisse dans le Seigneur », ou en 1 Co 4, 7 : « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi t'enorgueillir comme si tu ne l'avais pas reçu ? » L'orgueil déplacé a pour origine une mauvaise appréciation de la relation avec le créateur, même lorsqu'il est orienté vers d'autres peuples (Rm 2, 17 *sqq.*). Cet orgueil-

là est à exclure : selon Rm 3, 27, il n'est pas à exclure en vertu des œuvres de la loi, ce qui serait le cas si Paul visait seulement une transgression anormale de la loi – la loi qui exige des œuvres serait alors un miroir tendu à l'humanité, excluant toute forme d'orgueil. Mais Paul sait que l'orgueil est à exclure à cause de la loi de la foi, qui prend la place de la loi prescriptive. Croire, c'est recevoir. La foi est avant tout une relation avec Dieu, une confiance dans son pouvoir de créer à partir de rien. L'orgueil n'est donc pas seulement une attitude fautive à l'égard des autres, mais aussi à l'égard de Dieu.

La deuxième attitude nomique fautive est *le zèle*. Le « zèle » peut également être quelque chose de positif pour Paul. Il ressent un zèle d'origine divine pour les Corinthiens (2 Co 11, 2 ; cf. 7, 7 et 11 ; 9, 2). Mais le zèle implique toujours qu'une certaine influence, ou une pression, soit exercée sur le groupe. C'est dans ce sens que Paul a persécuté l'église « par zèle » et a reconnu que ce zèle était faux (Ph 3, 6.). Israël, le peuple de Dieu, a certes fait preuve de zèle pour Dieu, mais d'un zèle faux, « qui n'éclaire pas » (Rm 10, 2-3). Paul, lui, était zélé pour les traditions des pères, en d'autres termes pour la loi et pour l'interprétation de la loi (Ga 4). On pourrait le qualifier de juif fondamentaliste qui s'identifie excessivement aux normes de son groupe et manifeste son agressivité envers une minorité déviante. En fait, le zèle n'est pas une attitude fautive seulement vis-à-vis des autres, mais aussi une attitude fautive vis-à-vis de Dieu, puisque les autres sont persécutés au nom de Dieu.

La troisième attitude nomique fautive est de s'illusionner à propos de l'action humaine. Dans la section de la lettre aux Romains consacrée à Israël, l'élection précède la naissance et précède toute œuvre. Il ne s'agit donc pas ici de la justification du pécheur, avec ses fautes et ses manquements. Si Dieu élit les êtres humains avant qu'ils aient fait quoi que ce soit, c'est *a priori* une illusion de croire qu'on peut contribuer un tant soit peu à cette élection et au salut – que les œuvres de quelqu'un soient bonnes ou mauvaises. Dans cette section de la lettre, le faire et le croire peuvent être mis en contraste (Rm 10, 5 *sqq.*), et pas seulement comme faute commise et croyance en l'expiation. Selon Rm 10, 5 *sqq.*, ce que l'être humain est incapable de faire, Dieu seul est capable de le faire : faire venir quelqu'un du ciel ou faire sortir quelqu'un de l'enfer. Ce qui est exclu ici, ce n'est pas l'action pécheresse, mais toute action possible des êtres humains. Puisque la loi exige l'action et promet la vie en échange, elle crée chez les êtres humains l'illusion qu'ils sont capables de contribuer à leur salut.

L'interprétation de Rudolf Bultmann³², largement rejetée aujourd'hui, est juste, selon moi, lorsqu'elle suggère que le péché, pour Paul, ne signifie pas

32. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, Mohr, 1958, p. 187-353.

seulement la transgression de la loi, mais aussi le désir d'accomplir la loi et de contribuer à son propre salut par le moyen d'actions éthiques. Mais cette interprétation appelle deux correctifs.

(1) Nous devons rectifier une conception excessivement individualiste du péché. Ce que Paul critique, c'est un zèle collectif (Rm 10, 2-3). Son zèle a pour objet le peuple de Dieu et sa sainteté, mais cela implique assurément aussi un engagement personnel pour la justice, « de peur qu'après avoir proclamé le message aux autres, je ne sois moi-même éliminé » (1 Co 9, 27). Peut-être cela était-il vrai aussi avant sa conversion : s'il était zélé pour créer un peuple saint, il était aussi zélé pour parvenir à la sainteté personnelle, bien que cela n'ait pas été son premier objectif.

(2) Nous devons aussi corriger l'exacerbation de cette critique des œuvres en une critique d'Israël. Dire que les œuvres humaines n'ont aucune valeur ne revient pas à faire une critique radicale d'Israël. Au contraire, en Rm 9-11, la souveraineté de Dieu qui élit avant toute action de l'homme est le fondement du salut d'Israël. Dieu peut sauver les ennemis de Dieu, qu'ils croient ou qu'ils ne croient pas. De même que Dieu a converti Paul malgré son hostilité envers lui, il sauvera tous les juifs en dépit de leur hostilité envers l'évangile³³.

Trois sotériologies (doctrines du salut) dans la lettre aux Romains

Les affirmations de Paul sur le péché et le salut ne sont pas sans contradiction. Dans l'Épître aux Romains, il présente successivement trois sotériologies qui se contredisent et qui correspondent aux trois possibilités du « monothéisme éthique » que nous avons distinguées plus haut. L'ordre adopté par Paul est en soi logique.

(1) *La justification par la loi* (Rm 1, 18-3, 20). Dans la première partie de sa lettre, Paul démontre l'impossibilité du *légalisme*. Ce n'est qu'en théorie que la justification par les œuvres est concevable pour les juifs et pour les païens (Rm 2, 6-16). En pratique, elle est impossible puisque tout le monde pèche. Le péché est à la fois transgression de la loi et glorification de soi dans la loi. C'est pourquoi Paul peut adresser une critique aussi virulente au docteur de la loi qui met son orgueil en elle (Rm 2, 17 *sqq.*). L'orgueil est un

33. G. THEISSEN, « Röm 9-11 als Auseinandersetzung des Paulus mit Israel und mit sich selbst. Versuch einer psychologischen Auslegung », in I. DUNDERBERG, Ch. TUCKETT, K. SYREENI, éd., *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity*, Leiden, Brill, coll. « NTS 103 », 2002, p. 311-341. Qu'il y ait une analogie entre la rencontre de Paul avec le Christ sur le chemin de Damas et le salut d'Israël est une idée de O. HOFIUS, « Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9-11 », *ZThK* 83, 1986, p. 297-324, ici p. 320 : « Israel kommt auf die gleiche Weise zum Glauben wie Paulus selbst!Paulus sieht und weiß sich als den Prototyp des dem Evangelium gegenüber verschlossenen und des von dem erwählenden Gott nicht preisgegebenen Israel ! »

péché nomique. En résumé, cette première partie montre que l'humanité entière, aussi bien les juifs que les païens, serait perdue s'il n'y avait une autre sotériologie, celle qui apparaît déjà en Rm 1, 16 et est développée à partir de Rm 3, 21 *sqq.*

(2) *La foi dans la justification* dans la deuxième partie de la lettre (Rm 3, 21-8, 31) est une réponse à la condition de perte générale de l'humanité. Paul modifie ici le *nomisme de l'alliance*. L'entrée dans l'« alliance », avec Abraham, ne peut se faire que par la foi dans la justification (Rm 4), non pas du seul fait de la naissance, mais par une nouvelle naissance (Rm 6, 1 *sqq.*). L'entrée dans l'alliance est suivie de l'obéissance éthique, qui n'est possible que grâce à une transformation intérieure individuelle qui est liée à une transformation générale du monde (Rm 6-8). Ici encore, le péché implique une attitude nomique fautive : le pécheur est trompé par la loi. Celle-ci ne le maintient pas dans l'obéissance, comme c'est le cas dans le nomisme de l'alliance, mais elle le mène à la désobéissance. Dans ces affirmations générales sur la loi, Paul traduit son expérience personnelle en tant que persécuteur³⁴. L'Esprit remplace la loi salvifique. La loi de l'Esprit et de la vie doit libérer l'être humain de la loi du péché et de la mort. Mais qu'en est-il des juifs non chrétiens qui vivent par la loi ? Ils seraient perdus s'il n'existait pas une troisième sotériologie.

(3) *La foi dans l'élection* (Rm 9-11). Dans la troisième partie de sa lettre, Paul modifie la *foi dans la prédestination*. Tandis que la justification est destinée à ceux qui ont déjà commis des péchés, l'élection est destinée à ceux qui n'existent pas encore. C'est pourquoi Dieu peut sauver les gens indépendamment de leurs actions et de leur foi, y compris les ennemis de l'évangile. Pour eux, l'action en vue du salut est vaine, non seulement parce qu'elle est péché, mais surtout parce qu'elle est impossible par principe. L'être humain ne peut ni faire venir quelqu'un du ciel, ni faire sortir quelqu'un de l'enfer en vue du salut. Dans ces chapitres de l'Épître aux Romains, Paul affirme que Dieu est si puissant qu'il peut même sauver ses ennemis qui ne croient pas. Il présente le salut d'Israël par analogie avec sa propre conversion : de même que Christ lui est apparu, à lui l'ennemi de l'évangile, et l'a gagné à lui, de même, quand approchera la fin des temps, il apparaîtra aux juifs et les gagnera à lui malgré leur hostilité. Tous seront sauvés, tout comme Paul lui-même a été sauvé.

Je résume ma contre-thèse concernant l'affirmation que, pour Paul, le péché est seulement une transgression de la loi et jamais un moyen nomique d'accomplir la loi. Paul critique le zèle pour la loi et l'orgueil comme des

34. Voir R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, Minneapolis, Fortress, coll. « Hermeneia », 2007, p. 440-473.

attitudes fausses, non seulement vis-à-vis des autres mais aussi vis-à-vis de Dieu. L'orgueil signifie qu'on dévalorise les autres en se comparant à eux. Le zèle signifie faire pression sur les autres pour qu'ils se conforment aux normes. L'orgueil et le zèle sont des attitudes fausses vis-à-vis de Dieu parce que c'est en son nom que des êtres humains sont dévalorisés et persécutés. En outre, Paul rejette l'idée qu'une quelconque action humaine puisse être à l'origine du salut, parce que ce dernier est fondé sur la prédestination. Il reconnaît que le péché est une attitude nomique fausse.

Voilà ce que j'ai à dire sur la *New Perspective on Paul*. Je l'ai critiquée sur de nombreux points, et il en résulte une perspective sur Paul qui s'inscrit dans la ligne de Luther et de Bultmann, autrement dit, une perspective relativement traditionnelle. Loin de moi l'idée pourtant de vouloir mener des combats identitaires confessionnels en utilisant les différentes perspectives sur Paul ! Dans ce débat, je ne peux pas me passer des apports de l'histoire sociale et de la psychologie sociale (à propos de la situation de compétition dans la diaspora et en Palestine), ou des apports de la psychologie à propos des processus de répression culturelle dans une société donnée. Je suis néanmoins bien conscient que l'école bultmanienne considérait les approches utilisant l'histoire sociale et la psychologie sociale comme une infraction à l'exigence de pureté de la théologie kérygmatique de Marbourg – ce qu'on appelle le « commandement kérygmatique marbourgeois » (*kerygmatisches Marburger Reinheitsgebot*). Cependant, après l'extinction de la grande école bultmanienne, l'histoire sociale a été acceptée comme l'un des outils qui permet de développer notre connaissance et notre compréhension de Paul et du Nouveau Testament. L'interprétation de Paul selon la nouvelle perspective a intégré la perspective sociohistorique, mais l'approche psychohistorique a fait l'objet d'un refus plus ou moins marqué. Pourtant, je pense que nous pouvons approfondir notre compréhension de Paul si nous prenons en compte surtout la psychologie sociale et la psychologie culturelle et, avec beaucoup de prudence, la psychologie individuelle. J'en suis convaincu : Paul était un rebelle, et un rebelle contre la loi. Dans sa grandeur, il n'a jamais nié la valeur de la loi, bien qu'il en ait découvert la face sombre. Cela fait de lui un précurseur de Friedrich Nietzsche et de Sigmund Freud. Avoir découvert la face sombre de la loi, et en même temps avoir cru que cette loi était celle de Dieu, est beaucoup plus passionnant et beaucoup plus audacieux que d'avoir découvert, à l'époque moderne, l'ambivalence de la loi et de la religion – au milieu de gens qui croient que toutes les lois et toutes les croyances religieuses sont des constructions humaines. J'admire Paul.

Gerd THEISSEN

(Traduction de Gabrielle RIVIER, revue par Jean-Daniel KAESTLI)