

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 28 (1940)
Heft: 117

Artikel: Étude critique : une question d'anthropologie à propos de Rom. VII
Autor: Delay, Emile
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380390>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 03.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

UNE QUESTION D'ANTHROPOLOGIE A PROPOS DE ROM. VII

La question est courante : qu'est-ce que « l'homme nouveau », « l'homme régénéré » (*homo renatus*) par opposition au « vieil homme », à « l'homme naturel » (*homo carnalis*) ?

Ou encore : la « vie nouvelle », dont parle l'Evangile, est-elle conçue comme entachée de péché, ou bien, libérée de toute entrave, peut-elle s'élever sur le chemin montant de la sanctification jusqu'à la sainteté, c'est-à-dire jusqu'à un état qui ne permet plus les manifestations du péché — sinon l'abolition de notre inclination à pécher ?

En d'autres termes, la vie du converti se passe-t-elle sous le signe de la victoire réelle sur le péché ou bien sous le signe du « déchirement intérieur » exprimé par ces mots de l'apôtre Paul : « Je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais » (Rom. VII, 15), mots si souvent repris par la littérature religieuse :

*Pardonne-moi, Seigneur, tout saint, tout débonnaire
Si j'ai par trop cédé à de mondains appâts
Hélas, je fais le mal lequel je ne veux pas
Et ne fais pas le bien que je désire faire. (1)*

Je ne cite ces vers de Catherine de Bourbon, sœur de Henri IV, que parce qu'ils sont moins connus que d'autres, — ceux du merveilleux cantique de Racine, en particulier : « Mon Dieu, quelle guerre cruelle... »

La formule de Luther, qui jaillit de l'exégèse de l'épître aux Romains, en particulier du passage de Rom. VII : « Ideo simul sum peccator et justus » est non moins connue et reconnue, comme reflétant l'état de tension (de déchir-

(1) Vers cités par la *Vie intellectuelle* du 10 mars et 25 juin 1938, p. 57. On trouve d'ailleurs dans la littérature profane même de nombreux exemples de déchirement de l'homme. « Sed gravat invitam nova vis : aliudque cupido, mens aliud suadet : video meliora proboque, deteriora sequor ». OVIDE, *Métam.* VII, 19. Cité dans le *Commentaire aux Romains* de LIETZMANN.

rement) entre les deux hommes (le juste et le pécheur) qui, dit-on, coexistent simultanément dans le cœur du chrétien.

D'où dernière question : un chrétien partagé, déchiré, peut-il invoquer à l'appui de son état — et comme sa justification — le chapitre VII de l'épître aux Romains dans lequel l'apôtre Paul semble décrire l'état misérable d'un homme en lutte avec lui-même ?

Pris isolément, les versets Rom. VII, 14-25 ne semblent pas recouvrir de problème. Le croyant aime à les relire, parfois à s'y complaire. En regardant à lui-même, il ne peut qu'être frappé par la conformité de ses sentiments avec ceux de l'apôtre regardant à... Mais, au fond, à qui regardait, à qui pensait l'apôtre dans ce fameux passage ?

QUI EST LE « JE » DE ROM. VII ?

S'agit-il de Paul avant sa conversion ou après sa conversion ? L'apôtre, qui emploie la forme du « je » et le temps présent, parle-t-il d'expériences actuelles vécues par l'homme régénéré qu'il est devenu, et conséquemment ces versets sont-ils le tableau fidèle de l'état du chrétien ?

En présence de cette question les avis ont été très partagés. Ils ont oscillé entre deux pôles opposés et ce n'est que depuis très peu de temps qu'une voie nouvelle semble avoir été méthodiquement trouvée.

Il faudrait pouvoir faire l'historique de ces points de vue différents ; voir comment la théologie grecque, depuis Irénée, a montré qu'il ne s'agissait pas là (Rom. VII) de la description de l'état du chrétien ;

comment les Pères grecs ont été suivis par les exégètes latins : Pélage, Julien d'Eclanum et même saint Augustin, première manière ;

comment ce dernier, sous l'influence d'Ambroise et de la controverse avec Pélage et ses partisans, a pris la position contraire : « Consideravi diligentius et vidi etiam de ipso Apostolo posse intellegi »⁽¹⁾, position qui prévalut dans l'Eglise d'Occident pendant tout le moyen âge jusqu'à la période des humanistes ;

comment Luther contre Rome et les humanistes revint, en l'exposant dans le détail, à la signification augustinienne ;

comment enfin Jansénistes et Jésuites, du côté catholique ; piétistes (avec F. Godet, chez nous) et partisans de la « théologie confessionnelle » (Philippi, Hoffmann, Zahn, Ihmels...), du côté protestant, ont réagi les uns contre les autres en prenant les positions contraires que l'on sait.

De nos jours, bien que le débat soit entré dans une phase nouvelle, avec des théologiens comme Emil Brunner, de Zurich, R. Bultmann, de Marbourg, W.-G. Kümmel, Stauffer, dans le *Theol. Wörterbuch zum N. T.* et

(1) Johannes FICKER, *Anfänge reformatorischer Bibelauslegung*, Bd. I. *Luthers Vorlesung über den Römerbrief*, p. 168.

surtout Paul Althaus dans son : *Paulus und Luther über den Menschen* (1938), il est intéressant de noter cette même variété de points de vue.

Ainsi Karl Barth, dans son commentaire de Romains VII, 14-25, abonde dans le sens de l'anthropologie de Luther considérant Rom. VII comme l'image et la description du chrétien toujours pécheur (1).

De son côté, l'Eglise catholique, dans son ensemble, est d'avis, au sujet du péché dans l'homme chrétien, « que la théorie des Réformateurs au sujet de l'état pécheur permanent du chrétien en appelle faussement à Paul et n'a rien à faire avec lui » (2).

Citons enfin le point de vue de M. Maurice Goguel qui rapporte le passage de Romains VII, 14-25 à une crise morale que Paul aurait traversée après sa conversion. « On ne peut vraiment », écrit-il, « comprendre ce texte qu'en écartant les deux interprétations les plus usuelles qui en sont données, celle qui le rapporte à une expérience que Paul aurait faite alors qu'il était encore Juif et celle qui y voit le reflet d'une expérience actuelle au moment où Paul écrivait l'épître aux Romains. Je pense qu'elle se rapporte à une crise morale qu'il a traversée après sa conversion » (3).

De ce problème, nous n'avons pu donner autre chose que les trop brèves indications ci-dessus. Nous ne nous arrêterons pas à la solution de M. Goguel — trop peu développée dans le texte trouvé pour s'imposer —, pas plus qu'au point de vue catholique — qu'il faudrait étudier à fond — alors même que, dans la forme condensée de la citation donnée plus haut, il est aussi, nous le verrons, celui d'un groupe protestant, et cela contre l'opinion des Réformateurs. Quant à l'opinion de Barth, nous la laissons aussi de côté, car elle ne nous paraît pas être le fruit d'une exégèse méthodique de Rom. VII, 14-25. C'est bien plutôt une « Composition » à propos de Rom. VII, intitulée par lui : *Die Wirklichkeit der Religion*. Nous avons choisi, non sans raison, croyons-nous, pour nous y attarder, la tendance althausienne. Mais avant d'en rien dire, il faut encore préciser ce que nous voulons combattre. A propos de Romains VII, deux thèses opposées ont été exprimées. Elles ont été le plus nettement caractérisées par Luther d'une part et par Schlatter et Althaus, d'autre part. C'est de cela seulement que nous voulons dire quelques mots.

Pour Luther — j'essaie ici de résumer brièvement son point de vue — il

(1) Dans K. BARTH, *Der Römerbrief* (4^e éd.), 1924, p. 240, exégèse du passage Rom. VII, 14-25, on lit : « Der Sinn der Religion ist der Erweis der Macht, mit der die Sünde diesen Menschen, in dieser Welt beherrscht : Auch der religiöse Mensch ist Sünder, gerade er, gerade er als solcher ». Ailleurs, p. 246 : « Der ist kein Christ der keine Sünde hat noch fühlt ; findest du aber einen solchen, der ist ein Widerchrist, kein wahrer Christ. Also liegt Christi Reich in Sünden drinnen, da steckt's, da er's bingelegt hat in dem Hause David ». (C'est Barth qui souligne, en les citant, ces paroles de Luther.) — (2) Paul ALTHAUS, *Paulus und Luther über den Menschen*, p. 6. C'est ainsi qu'Althaus résume la position catholique. — (3) *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, Strasbourg, 1937, p. 20 s.

s'agit dans le chap. VII des Romains non pas de l'homme naturel, charnel, mais de l'homme spirituel au plus haut degré : « Ideo dixi hoc verbum probare non carnalem, sed spiritualissimum hominem Paulum hic loqui » (1).

De tout l'ensemble du passage étudié par Luther, il ressort que saint Paul lui-même, après sa conversion, reste pécheur et que tous les chrétiens — les *sancti* — le resteront après lui : « pécheurs, mais pécheurs pardonnés, justifiés, en même temps pécheurs et justes » comme il le dira.

En effet, cette double qualité des *sancti*, des ἅγιοι, d'être pécheurs « en fait » (*re vera, in re*) et justes « en espérance » (*in spe*) ressort, entre autres, de la phrase suivante : « Mirabilis Deus in sanctis suis... Ergo sibi ipsis et in veritate injusti sunt, Deo autem propter hanc confessionem peccati eos reputanti justus ; re vera peccatores, sed reputatione miserentis Dei justus ; ignoranter justus et scienter injustus ; peccatores in re, justus autem in spe » (2).

La formule elle-même dans sa forme couramment employée : « simul peccator et justus » est assez difficile à découvrir. Le texte décisif s'en trouve dans l'exégèse de Rom. IV : « Nunquid perfecte justus ? Non, sed simul peccator et justus ; peccator re vera, sed justus ex reputatione et promissione Dei certa... » (3).

Or, cette formule fondamentale de l'anthropologie luthérienne, nous la retrouvons dans l'explication du chap. VII des Romains qui nous intéresse : « idem homo est spiritualis et carnalis, justus et peccator, bonus et malus » (4).

Plus loin, dans l'exégèse de ce même chapitre, nous retrouvons la même idée, les mêmes mots, sinon la formule elle-même : « Vide ut unus et idem homo simul servit legi Dei et legi peccati, simul justus est et peccat... Vide nunc quod supra dixi, quod simul sancti, dum sunt justus, sunt peccatores ; justus quia credunt in Christum, cujus justitia eos tegit et eis imputatur, peccatores autem, quia non implent legem, non sunt sine concupiscentia, sed sicut egrotantes sub cura medici, qui sunt revera egroti, sed inchoative et in spe sani seu potius sanctificati i.e. sani fientes... » (5).

Ces citations, qu'on pourrait multiplier, suffisent à notre propos. Elles attestent que selon Luther le « je » de Romains VII concerne l'apôtre au moment où il écrivait l'épître aux Romains, donc après sa conversion, et que les chrétiens, après lui, éprouveront ce même déchirement et qu'enfin il faut voir dans ces versets la description non pas du vieil homme (l'homme d'avant la conversion), mais de l'homme nouveau issu de la rencontre avec Christ, de l'homme spirituel (*spiritualissimus homo*) (6).

(1) Ed. FICKER, p. 172. (Pour la démonstration complète, cf. les pages 163 à 183.) — (2) Ed. FICKER, p. 105. — (3) *Ibid.*, p. 108. — (4) *Ibid.*, p. 172. — (5) *Ibid.*, p. 176. — (6) Calvin émet la même idée dans son commentaire des Romains. A propos du v. 15 du chap. VII, il écrit : « Or pour ce qu'il semble saint Paul confesse qu'il vive autrement que la Loy commande, beaucoup d'expositeurs se sont abusez, en pensant qu'il parlât en la personne d'autrui ; et de là est venu cest erreur commun, qu'en tout le chapitre c'estoit la description de l'homme non régénéré. Mais Saint Paul en ce passage par la transgression de la Loy, entend toutes les choses et fautes des fidèles... » (p. 122).

A propos de Luther, je me suis contenté de ne citer que les passages qui me sont apparus comme typiques et essentiels indiquant le résultat de la démonstration et non la démonstration elle-même. Je renvoie le lecteur à l'exégèse de l'épître aux Romains dans son ensemble. D'autre part, il aurait été de première importance de montrer les raisons profondes, internes et externes, qui ont amené le Réformateur à sa thèse du *simul*.

D'autres ont fait ce travail. Karl Holl dit, dans ce sens : « Entre Paul et Luther il y a le monachisme, Augustin, l'exercice de la confession, la mystique. Ces puissances ont provoqué le raffinement de la personnalité qui sépare Luther de Paul et occasionné un plus riche développement de la doctrine de la justification » (1).

Adolf Schlatter, de son côté, a beaucoup travaillé, avec la compétence qu'on lui reconnaît, à retrouver, dans l'épître aux Romains en général et dans le chapitre VII en particulier, la véritable pensée de l'apôtre Paul. C'est ainsi que dans son étude : *Luthers Deutung des Römerbriefs* (1917) Schlatter montre que, malgré le désir de Luther « de rejeter comme charnelles ses pensées et sa volonté propres » (p. 7), sa foi, sa doctrine de la justification, sa notion de la loi et du péché l'ont fait suivre « le fil de sa propre pensée et utiliser la tradition en sa faveur » (p. 7). D'autre part, ses « expériences du couvent », son « travail pour l'Eglise » influencèrent encore sa position qui fut ainsi bien loin d'être impartiale (2).

Cela permit à Schlatter, dans : *Der Brief an die Römer* (1928), de prendre le contre-pied de la position de Luther. En effet, dans sa conclusion de l'exégèse de Rom. VII, il montre que nous avons dans ce chapitre le tableau de l'homme sans Christ, et non pas l'image fidèle de la vie de l'apôtre au moment où il écrivait (3).

Plus loin, Schlatter fait un pas de plus. Dans la foi, dit-il, le chrétien n'est plus « charnel », « vendu au péché ». Sa volonté n'est plus partagée, car l'amour de Christ crée en lui non seulement le désir mais aussi la possibilité de faire le bien (4).

(1) Cité par ALTHAUS, *Ouvr. cité*, p. 86. — (2) A la page 9, on trouve cette phrase qui résume ce que j'ai dit : « Da Luther bei der Wiedergabe des Briefs seine Gedanken von verschiedenen Seiten, von Paulus, von Augustin und von seinem eigenen religiösen Erlebnis empfangt, bekommt das geschichtliche Bild, das seine exegetische Leistung aufzufassen sucht, erst dann Deutlichkeit, wenn an ihr mit dem, was ihn von der Ueberlieferung zu Paulus zurückführte, auch das, was ihn von Paulus trennte, wahrgenommen ist ». — (3) « So, wie er hier beschrieben ist (Röm. VII), ist der Mensch für sich allein ohne Christus ». *Der Brief an die Römer* (8^e éd.), p. 144. Ailleurs dans : *Gottes Gerechtigkeit*, p. 235, on lit : « Aber eine persönliche Beichte, die das individuelle Erlebnis enthüllte, wurde seine Erzählung nicht ». — (4) « Wenn wir uns glaubend in der Verbindung mit Christus halten, dann gilt uns das Wort nicht mehr : Ich bin fleischlich, sondern das andere Wort : Ich war im Fleisch ; dann gilt auch nicht mehr : Ich bin unter die Sünde verkauft, sondern das andere : Ich bin ein Knecht der Gerechtigkeit geworden. Dann fassen wir das Gute

Dans une autre œuvre importante : *Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief* (1935), Schlatter a repris le problème de Rom. VII. Mais ce n'est pas dans Rom. VII, 14-25 qu'il voit la description de l'état chrétien, ni sous la forme du « je » une confession d'expériences personnelles à l'apôtre (1), mais bien plutôt dans Rom. VIII dont il a intitulé les versets 1-17 : *Das vom Geiste gewirkte Leben*. Schlatter avait conclu, dans l'exégèse du passage de la péricope de Rom. VII, 14-25, en disant : « La conversion de Paul faisait de lui non seulement un homme qui espère, mais un homme de foi ; et sa foi n'était pas née du désespoir, mais de la vision véritable avec laquelle il contempla la magnificence de Jésus » (2). Puis l'auteur commence aussitôt l'explication de Rom. VIII en montrant ce que Christ fait d'un homme quand il s'empare de lui, quand l'homme regarde à l'Esprit et non plus à lui-même comme dans le chapitre précédent.

Pour Schlatter ce changement s'est produit en fait : « De même que le *κατάκριμα* (v. 1) n'est pas seulement une défense à l'endroit du péché, mais sa destruction véritablement réalisée, de même le *δικαίωμα* (v. 4) n'est pas seulement la loi de la justice, mais son établissement en fait. Car tout ce que la loi exigeait du juste et lui ordonnait, restait jusqu'alors impraticable, une promesse seulement. Mais maintenant que la condamnation du péché, sans laquelle il n'y a pas de justification conforme à la loi, est chose véritablement passée, alors la justification de l'homme entre en vigueur. La phrase éclaire ce que Paul disait III, 31, à savoir que la justification était la confirmation de la loi. Notre chair est jugée, continue Schlatter ; notre vieil homme a été crucifié avec Christ. C'est pourquoi la volonté de la loi, qui nous justifie, est accomplie en nous en cela que nous sommes placés sous la loi de l'Esprit. L'Esprit produit en nous la nouveauté de vie... » (3).

nicht mehr nur mit einem gespaltenen Willen, der sich selbst vereitelt ; sondern die Liebe des Christus dringt uns und schafft in uns nicht nur das Wollen, sondern auch das Vollbringen. » A. SCHLATTER, *Der Brief an die Römer*, p. 144. — (1) « Um das inwendige Leben des einzelnen darzustellen, war « ich » geeigneter als « wir », und er sicherte dadurch seiner Darstellung die Allgemeingültigkeit noch wirksamer, als wenn er « ihr » verwendet hätte... Aber eine persönliche Beichte, die das individuelle Erlebnis enthüllte, wurde seine Erzählung nicht. Sie sagt nur, was *im inwendigen Vorgang* allgemein menschlich ist. Nicht sein eigenes Bedürfnis, ohne das es keine persönliche Beichte gibt, formt sein Wort, sondern der hilfsbereite Wille, der die Glaubenden in jene Freiheit führen will, die Gehorsam ist. Die Absicht dieser Darlegung ist keine andere als die von Kap. VI und das « ich » im selben Sinn eine persönliche Aussage wie das « wir » VI, 1 und das « ich » III, 7. Nur deshalb vertieft hier das « ich » den Anteil des Paulus an dem, was er sagt, weil er hier den Hörer zur Einkehr in sich selbst anleitet und die Wirkung des Gebots im Innern des Menschen beschreibt. » SCHLATTER, *Gottes Gerechtigkeit*, p. 234 s.

« Individuelle Züge hat Paulus freilich seiner Erzählung nicht gegeben, und es ist deutlich, dass die ganze Darstellung der inwendigen Vorgänge von seinem Glauben geformt ist » (p. 251). — (2) SCHLATTER, *Gottes Gerechtigkeit*, p. 252. — (3) *Ibid.*, p. 258.

Dès lors, l'esprit de Christ détermine le croyant dans sa pensée, dans sa volonté et dans son action. Par conséquent, tout ce qui est produit de la chair doit être rejeté par la communauté de ceux qui vivent en Jésus-Christ et selon son esprit. « En cela, la toute-puissance du péché prend fin, car l'esprit de Dieu possède une puissance créatrice incomparablement supérieure à ce que la chair a, en propre, comme force capable d'engendrer. » (1)

L'apôtre Paul décrit ainsi ce que l'Esprit fait de l'homme ancien ; il le transforme en le faisant passer de la mort au péché à la vie en Christ. « C'est cela, ajoute-t-il, qui distingue le croyant de l'homme que décrit Rom. VII, 7-25. » (2)

Si j'ai tenu, après le bref exposé de Luther et avant celui d'Althaus, à indiquer la position de Schlatter, c'est parce que cet auteur est un de ceux qui a le plus contribué à une meilleure compréhension de Paul en rapport avec le point de vue des Réformateurs.

Tel est l'avis de Paul Althaus. C'est aussi celui d'Eduard Ellwein. Dans une étude : *Vom neuen Leben*. (Eine systematische und theologiegeschichtliche Untersuchung vom neuen Leben, durchgeführt an einem Ausschnitt aus der Römerbrief-Exegese der Reformationszeit, 1932), l'auteur, dans sa « remarque finale », se retranche derrière la compétence d'Adolf Schlatter.

« Dans l'essai d'exposer », écrit-il, « et d'examiner avec soin l'interprétation réformée de la nouvelle vie et de la nouveauté d'esprit d'après Rom. VI à VIII, la question... était de savoir si cette signification de Rom. VI à VIII, propre aux Réformateurs, se justifiait d'après les textes de l'apôtre Paul, si réellement cette exégèse représentait une interprétation conforme aux textes néotestamentaires. Le mérite d'Adolf Schlatter est d'avoir posé cette question dans toute son acuité et de l'avoir éclairée par la critique. Comme on le sait, ce grand connaisseur de l'Écriture, grâce à une connaissance très étendue de la matière, émit la thèse que, pour pouvoir vraiment comprendre Paul, il fallait, tout en acceptant, avec reconnaissance, le profit de l'apport de l'exégèse réformée dans la lettre aux Romains en particulier,

(1) SCHLATTER, *Gottes Gerechtigkeit*, p. 260. — (2) *Ibid.*, p. 262. Quelques phrases montrent encore ce changement radical : « Da er (der Glaubende) aber den Geist empfangen hat, hat das Fleisch an ihn keinen Anspruch mehr. Würde er seinen Forderungen gehorchen, so bereitet er sich den Tod... Er hat aber durch den Geist die Kraft, dem Leibe seine Wirkung zu nehmen, so dass das, was er betreibt, seine πράξεις, keine Folgen haben » (p. 263). « Entweder wird der Mensch von seinem Leibe oder vom Geiste Gottes geführt. Jene Bewegung bringt ihm den Verlust, diese den Empfang des Lebens » (p. 264). « Jetzt wird aber durch den Geist, die Herrlichkeit des Christus und die Neuheit der Gemeinde offenbar... Je mehr die Wirklichkeit Gottes erlebt wird, um so mehr entfernt sich das Wollen und Denken von dem, was das Fleisch begehrt » (p. 265).

Schlatter termine le passage par ces mots : « Weil er (J.-C.) der von Gott Gerichtete ist, ist er der Sieger über die Welt. Darum entsteht auch für seine Gemeinde aus der Teilnahme an seinem Leiden der Anteil an seiner Verherrlichung » (p. 267).

il fallait cependant, dit-il, nous libérer de cette exégèse. Bien plus, ajoute l'auteur, la libération à l'endroit de l'interprétation réformée est précisément la condition requise pour parvenir à la compréhension de Paul, du vrai Paul. » (1)

Dans ce débat, une nouvelle voix s'est fait entendre, celle d'un disciple du vénéré maître de Tubingue. Ce disciple est Paul Althaus, professeur à Erlangen. Dans le livre déjà cité : *Paulus und Luther über den Menschen* (1938), le problème de Rom. VII est repris avec clarté et compétence. C'est à la lumière de cette étude que nous allons poursuivre notre travail.

A la question : « Qui est le « je » de Rom. VII », Althaus répond : « ...il n'y a pas de doute : l'explication d'Augustin et des Réformateurs n'est pas soutenable exégétiquement. Paul décrit, sous la forme de la première personne, la situation de l'homme sous la loi, c'est-à-dire sans Christ, encore sans l'Esprit... Rom VII et VIII ne sont pas valables, dans le sens de l'apôtre Paul, simultanément, mais successivement » (2).

D'après Rom. VIII, en effet, le chrétien est l'homme « im Geiste ». Or l'Esprit n'apparaît nulle part dans Rom. VII, 7-25 — seule la loi est appelée « spirituelle » v. 14 : ὁ νόμος πνευματικός — mais seulement au chap. VIII, 2. Paul décrit donc, au chap. VII, l'homme qui n'a pas encore reçu l'esprit de Dieu, celui qui est αὐτὸς ἐγώ (VII, 25 b) — *ich für mich allein* — c'est-à-dire l'homme sans Christ.

Ce n'est pas l'esprit, mais la raison (νοῦς), « l'homme intérieur » (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) qui s'oppose à la chair. Certes, c'est déjà un combat qui se livre, mais tout différent de celui de la vie chrétienne dans lequel l'esprit et la chair ont des désirs contraires » (Gal. v, 17).

Le combat de la raison, de l'homme intérieur, contre la chair (dans Rom. VII) est sans espérance, l'issue du combat étant par avance décidée. Il se termine par la défaite. La chair possède la supériorité.

Chez le chrétien, au contraire, l'Esprit, quand on le laisse agir, est maître de la chair (Rom. VI, 14; Gal. v, 16). Le combat contre les prétentions de la chair peut dans chaque cas se terminer par la victoire. Car le corps (*Leib*), pour autant qu'il était « corps de péché » (τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας), et qu'il tenait prisonnier l'homme tout entier (VII, 23), est maintenant mort, VIII, 10 : εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν... et il n'a plus de puissance sur l'homme.

On ne peut se dérober à la constatation de la distance qu'il y a entre l'image de l'homme d'après Rom. VII et l'image du chrétien, ainsi que Paul l'a décrite

(1) Eduard ELLWEIN, *Vom neuen Leben*, p. 210. Ce problème est important et actuel. Il mérite attention. « Dass wir hier vor einem der gegenwärtigen theologischen Besinnung aufgegebenen Kernproblem von grösster Tragweite stehen, ist schon wiederholt ausgesprochen worden und steht ausser Frage » (p. 210). — (2) ALTHAUS, *ouvr. cité.*, p. 27. C'est l'auteur qui souligne. Pour la suite du développement nous nous inspirons des pages 27 à 30.

ailleurs, en disant, par exemple, que le « je » de Rom. VII est le chrétien, mais abstraction faite de Christ ; ou encore en disant que Paul parle de l'état chrétien en n'en présentant qu'un seul côté : l'impuissance, expérimentée toujours à nouveau, à satisfaire par lui-même aux exigences divines ; ou enfin en disant que Paul fait consciemment abstraction de l'Esprit qui est donné au chrétien.

Ces arguments ne sont pas convaincants. Ils sont même contradictoires, car ceux qui les emploient estiment cependant — et cela avec Luther ! — que la joie à la loi de Dieu, la haine du mal (dont parle Rom. VII) sont impensables pour l'homme qui n'a pas encore reçu l'Esprit qui vient de Christ.

Rom. VII devrait-il donc supposer une première apparition de l'Esprit chez le chrétien, puis ensuite sa disparition ? L'homme intérieur (VII, 22), qui prend plaisir à la loi de Dieu, devrait-il être d'une part le « je » façonné et renouvelé par l'Esprit et d'autre part être aussi le « je » qui se plaint de sa totale impuissance (v. 23-24) ?

Cela serait la plus complète contradiction de ce que dit Paul, au chap. VIII, de la puissance de l'Esprit chez le chrétien, puissance capable de l'affranchir de la loi du péché » (VIII, 2).

D'ailleurs tout le contexte, dans lequel se trouve le passage, parle contre l'application de Rom. VII, 14-25 à l'état chrétien. Paul a exposé (VII, 1-6) le fait que les chrétiens sont libérés de la loi et de la domination de la chair. Or, être sous la loi, retomber sous la dépendance de la chair, c'est un passé : « Lorsque nous vivions selon la chair... » (VII, 5). Et ce passé est développé dès le v. 7, malgré la forme du présent. Il s'agit de la situation (de l'homme) qui aux v. 4-6 est annoncée comme révolue : « Maintenant, étant morts à cette loi qui nous tenait captifs, nous en sommes affranchis... » (cf. aussi VI, 14).

C'est antérieurement à ce « maintenant » que se rattache tout le développement VII, 14-25 et cela afin de mettre en lumière le rapport de la loi et du péché, rapport qui n'avait été que mentionné jusqu'alors.

Le « maintenant » ne revient qu'au chap. VIII, 1 : « Il n'y a donc maintenant plus aucune condamnation pour ceux qui sont en Jésus-Christ ». Le chap. VIII reprend à nouveau ce qui avait été exprimé au chap. VII, 6, à savoir la vie en nouveauté d'esprit. Dans la description de ce présent qui va du chap. VI à VII, 6 et qui de nouveau est repris au chap. VIII, le passage VII, 7-25 est glissé comme un morceau qui remonte au delà de ce présent et qui correspond par son contenu au passage I, 18 à III, 20.

Le « maintenant » de VII, 6 et VIII, 1 est assurément aussi un « pas encore » (*Ein noch nicht*) dont parle le chap. VIII, 17 ss. C'est à cause de ce « non encore réalisé » que les fils de Dieu soupirent. La gloire de Dieu attendue n'est pas encore réalisée, c'est pourquoi le « maintenant » est un « pas encore ». Mais en même temps c'est un clair *nicht mehr* : la situation de VII, 14-25 ne subsiste plus.

On ne peut donc, en aucun cas, égaler le cri de Rom. VII, 24 : « Malheureux que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort » ausoup ir de VIII, 23 :

« attendant ardemment la délivrance de notre corps » ; VIII, 23 n'a sa place que là où la question VII, 24 a été entendue et a trouvé sa réponse. La situation VII, 24 exclut le fait d'avoir reçu l'Esprit. La situation de VIII, 23 suppose cet Esprit : « Nous qui avons reçu les prémices de l'Esprit ». Entre ces deux passages, il y a le grand changement qui conduit à l'« être en Christ » (VIII, 1). Les chrétiens sont donc libérés de ce corps de mort et la chair n'a plus sur eux de suprématie contraignante.

La question VII, 24 : « qui me délivrera ? » a trouvé sa réponse ; l'appel a été entendu. L'état de l'homme « vendu et asservi au péché » (VII, 14), « prisonnier de la loi du péché » (VII, 23) est terminé une fois pour toutes, tandis que le soupir de VIII, 23 attend encore l'exaucement (au jour de la délivrance et de la rédemption de notre corps).

Et Althaus conclut en disant : « Rom. VII est donc le tableau de l'homme sous la loi, de l'homme sans Christ et avant sa rencontre avec lui, mais le tableau tel qu'il apparaît à l'homme qui croit en Christ seulement » (1).

Cette conclusion se trouve déjà dans le commentaire des Romains (*das Neue Testament Deutsch*, 2^e édition, 1935). L'épître aux Romains a été confiée à Althaus, qui dit encore ceci à propos de l'exégèse de Rom. VII : « Mais ce tableau de l'homme sans Christ donne-t-il une image fidèle de la réalité ? L'homme peut-il s'y reconnaître ? L'homme sans Christ vit-il le désaccord de Rom. VII, 14 ss., le juif Paul l'a-t-il vécu ?... Paul lui-même ne peut l'avoir pensé. Sa description du paganisme au chap. I et du judaïsme au chap. II ne savait rien du troublant désaccord et du combat du chap. VII. Nous n'avons pas non plus l'impression que la prédication missionnaire de Paul supposât chez les hommes la situation et la disposition de Rom. VII. Pour Paul, le chemin qui conduit l'homme à Christ ne procédait pas de l'expérience de Rom. VII. Lui-même ne l'avait pas suivi... Avec II, 17 ss. nous sommes plus près de son état préchrétien qu'avec le chap. VII » (p. 64 s.).

Comment concilier ces données ? Que faut-il voir dans Rom. VII, en définitive ? Selon Althaus, c'est la foi qui va être la clef.

Althaus conclut en disant : « Le chap. VII, 14 ss. est l'image de l'homme sans Christ, comme le voit la foi. Ce n'est qu'à partir de Christ qu'on peut le voir ainsi... Seule la foi en Christ voit la véritable réalité de la situation de l'homme sans Christ... La foi comprend l'homme sans Christ mieux que lui-même ne se comprend » (p. 65).

C'est là, je crois, le résultat de la recherche exégétique actuelle à laquelle Althaus a contribué pour sa part. « Rom. VII n'est pas avant tout de la psychologie, c'est-à-dire une description de l'état d'âme de l'homme sous la loi, mais bien plutôt la compréhension théologique de sa situation. » (2)

(1) ALTHAUS, *ouvr. cité*, p. 30. — (2) *Ibid.*, p. 30.

ANTHROPOLOGIE DE L'HOMME NATUREL

Pour arriver à cette affirmation de la compréhension théologique de l'homme, il faut encore prouver que l'homme sans Christ, sans l'Esprit, l'homme sous la loi est, d'après Paul, tiraillé, déchiré entre sa raison (*νοῦς*) et ses membres, entre sa volonté de faire le bien et son impuissance à l'accomplir, entre sa joie à la loi de Dieu et son invincible résistance à cette loi. C'est ce dont Althaus fait la démonstration dans son chapitre : *Paulus über den Menschen nach Röm. VII* (p. 32 s.). Non seulement cela, mais l'auteur montre encore que le point de vue anthropologique de Paul, particulier à Rom. VII, concernant l'homme naturel asservi à deux lois (raison-membres), n'est pas contraire à l'anthropologie générale de l'apôtre.

A la question : le tableau de l'homme sans Christ d'après Rom. VII est-il une exception à l'intérieur du système paulinien ? Althaus répond : « Non, la pensée fondamentale de Rom. VII, 14 ss. n'est ni isolée à l'intérieur de la théologie paulinienne, ni opposée à ses grandes lignes décisives » (1).

« Paul s'exprime seulement mieux dans Rom. VII que partout ailleurs : il présente l'image de l'homme qui donne, dans sa conscience et dans sa volonté, son joyeux assentiment à la loi de Dieu. Et précisément, chez cet homme, il montre clairement la supériorité désespérante du péché sur toute connaissance morale ou sentiment moral. » (2)

D'une semblable anthropologie de l'homme naturel, ainsi que Paul l'a décrite, Luther ne sait rien. En effet Luther, comme nous l'avons vu, rapportait tout le passage de Rom. VII au chrétien Paul et à sa situation au moment où il écrivait l'épître.

Par conséquent, les qualités comme : la volonté de faire le bien, la joie à la loi de Dieu, la haine de la chair, l'homme intérieur, la raison, le désaccord et le combat qu'on retrouve dans Rom. VII sont des qualités du chrétien qui ne se trouvent pas chez l'homme naturel. Pour Luther l'homme naturel est uniquement charnel.

En présence de cette divergence de points de vue concernant l'homme naturel, comment devons-nous nous prononcer ? Entre Paul et Luther, lequel faut-il choisir ? entre l'un nous montrant l'homme uniquement charnel (3) et l'autre, Paul, l'homme non pas seulement charnel, mais aussi homme intérieur, qui ne cesse jamais d'être une « créature de Dieu » (ce qu'affirme la théologie de tous les temps) ?

Althaus choisit, avec arguments à l'appui, la position paulinienne comme étant plus réelle (4). Il conclut en disant : « L'image de l'homme (naturel)

(1) ALTHAUS, *ouvr. cité*, p. 34. Pour la démonstration, cf. 34-38. — (2) *Ibid.*, p. 38. — (3) D'ailleurs Luther n'a-t-il pas écrit : « Wir sind nicht so schlechthin zum Bösen geneigt, dass nicht so ein Teil in uns übrig wäre, der dem Guten zugewandt ist ». Mais cette connaissance passe tout à fait à l'arrière-plan chez Luther. (Cité par ALTHAUS, p. 50.) — (4) Pour les arguments, voir p. 48 à 59.

ainsi que le dessine la théologie réformée est plus simple, plus univoque que celle de Paul, plus unique de signification que dans la réalité. Cette image ne laisse plus reconnaître, dans le pécheur, la créature de Dieu. L'homme réel se trouve chez Paul mieux découvert, mieux compris dans sa contradiction et son déchirement. Nous devons nous défaire de la doctrine réformée de l'homme et la laisser compléter par Paul dans Rom. VII » (1).

ANTHROPOLOGIE DE L'HOMME NOUVEAU

Allons plus loin encore : la divergence des points de vue entre Paul et Luther ne concerne pas seulement l'homme naturel, mais aussi l'homme régénéré, le chrétien devenu, par la grâce qui est en Jésus-Christ, un « homme nouveau ».

Ainsi, chez Paul, l'image, le tableau du chrétien authentique se trouve dans Rom. VIII et non pas dans Rom. VII. La chair est encore présente, mais l'Esprit aussi. Le πνεῦμα est la réalité nouvelle, ajoutée aux autres qualités de l'homme naturel : raison, volonté bonne, etc., capable de maîtriser la chair. En effet, le chrétien digne de ce nom ne vit plus « selon la chair, mais selon l'Esprit ». L'homme saisi par Christ a, d'après Paul, en son pouvoir, par l'Esprit qui lui est donné, le « posse non peccare ». Il est donc délivré de la hantise du : « non posse non peccare », sans toutefois qu'il lui soit possible de confondre le « posse non peccare » avec le « non posse peccare » !

Une possibilité de péché reste, parce que la tentation subsiste, et la vie chrétienne devient sans contredit une lutte, un combat. Mais « dans ce combat, et de cela Paul est certain, l'homme « ἐν Χριστῷ » est toujours vainqueur » (2).

Bien que l'apôtre sache pertinemment que le péché est non seulement possible, mais aussi « réel » dans la communauté, on ne trouve cependant aucune trace dans ses épîtres selon laquelle le péché serait inévitable jusqu'à la mort.

D'autre part, ses affirmations sur lui-même respirent la victoire : « car je ne me sens coupable de rien... » I Cor. IV, 4 (3).

Ailleurs, l'apôtre laisse parler sa joie à la pensée du jour du jugement : I Cor. IV, 5 ; II Tim. IV, 8 : « La couronne de justice m'est réservée ; le Seigneur, juste juge, me la donnera en ce jour-là... »

(1) ALTHAUS, *ouvr. cité*, p. 58 s. — (2) *Ibid.*, p. 62. — (3) Cf. une étude de ce passage de Paul Althaus en appendice de son livre. Luther a traité ce passage à deux reprises en 1521 et 1522. Après son exégèse de Rom. VII, il eut quelque peine à s'en tirer : « Luther versteht... den Satz, dass niemand von sich aus vor Gott gerecht ist, doch schliesslich so : niemand ist vor Gott unschuldig... Der Unterschied von Paulus hat seinen Grund also in der Anthropologie, nämlich in der Lehre vom Christenstande, vom Verhältnis des Christen zur Sünde » (p. 97).

Il prend même encore la communauté et Dieu à témoins de sa position inblâmable. I Thess. II, 10 : « Vous m'êtes témoins — et Dieu l'est aussi — que notre conduite envers vous qui croyez a été pure, juste, irréprochable ». Confronter encore II Cor. I, 12 : « ...C'est le témoignage que nous rend notre conscience de nous être conduit dans le monde avec la sainteté et la sincérité qui viennent de Dieu ».

Il est vrai que dans d'autres passages Paul se reconnaît pécheur. Mais ces passages ne sont pas nombreux. Quand l'apôtre se reconnaît pécheur, c'est toujours en rapport avec sa grande faute, celle d'avant sa conversion, I Cor. xv, 9 : « Je suis le moindre des apôtres... » avoue-t-il et il ajoute : « ...puisque j'ai persécuté l'Eglise de Dieu ».

De même dans I Tim. I, 15 : « ...Christ venu pour sauver les pécheurs, dont je suis le premier ».

« Le présent, dit Althaus, exprime que son ancienne faute lui est toujours présente à la mémoire, mais non pas qu'il est conscient d'un actuel et nouveau péché. » (1)

Bref, ce que l'on peut dire, c'est que ses lettres ne savent rien d'un péché quotidien de leur auteur.

En conclusion, l'état normal du chrétien peut être défini, si l'on veut s'en rapporter à Paul, par des mots caractéristiques comme : « stetige Wachstum » ; « Fortschreiten in der Erkenntnis » ; « steigende Krafft des neuen Lebens » ; « Die Heiligung ist nicht nur negativ verstanden, als Überwindung der sündlichen Begehungen, sondern auch positiv, als Wachstum im Guten... Das Ziel der Heiligung ist Untadeligkeit... Ganzheit, Vollkommenheit, Reife des Christenstandes. Dieses Ziel ist erreichbar » (2).

Enfin, l'apôtre Paul ne connaît pas davantage de péché originel qui oblige l'homme converti et saisi par Jésus-Christ à pécher continuellement. Le « Tous pécheurs » Rom. v, 19 est vaincu par ceux qui « dans la foi », sont « en Jésus-Christ ».

Nous ne pouvons insister longuement sur la position de Luther qui s'oppose à celle que nous venons de rapporter (3). Relevons simplement que, pour lui, les péchés primitifs du non-croyant sont certainement détruits et abolis chez le croyant. « La tête du serpent est écrasée par le pardon des péchés... mais le corps (du serpent) est encore là. » Les « restes » du péché subsistent : « Sic istæ reliquæ peccati, quæ post baptismum manent. Sic sollicitant, pugnans, militant in carne » (4).

Il ne s'agit donc pas de péchés grossiers (*robusten Tatsünden*), mais d'une « convoitise originelle », d'une inclination à pécher qui fait que le commande-

(1) ALTHAUS, *ouvr. cité*, p. 64. A ce sujet voir aussi l'opinion, dans ce même sens, de J. JÉRÉMIAS dans son introduction aux épîtres pastorales dans le *Neue Testament Deutsch* (2^e éd. 1935), t. III, p. 3 ss. — (2) ALTHAUS, *ouvr. cité*, p. 66. Lire cette page qui donne les références. — (3) Cf. pour le détail, ALTHAUS, p. 66-69. — (4) Luther *Enarratio Psalmi LI*, éd. W, t. XL², p. 352 l. 11.

ment : « Tu ne convoiteras point », reste un but qu'on ne peut atteindre (1).

Le signe distinctif de l'état chrétien est le péché et l'homme nouveau est toujours en même temps pécheur et juste. Et cette simultanée reste comme déterminante de sa vie jusqu'à la mort.

Quelles que soient les raisons profondes d'une semblable thèse anthropologique, hamartiocentrique au plus haut degré, il reste difficile et même impossible de la tenir plus longtemps pour paulinienne.

* * *

Il nous reste à considérer une dernière question que nous ne ferons d'ailleurs qu'effleurer, que poser sans pouvoir prétendre à davantage ; cette question est la suivante : Quelle valeur *normative* faut-il attribuer à l'anthropologie de l'homme nouveau, ainsi que nous l'avons discernée par l'exemple de l'apôtre Paul ?

C'est là une question de théologie et non plus d'exégèse.

Les deux thèses opposées (résumées par Althaus) sont les suivantes (2) :

« D'après Paul, le chrétien peut, dans sa lutte contre la chair, être toujours vainqueur. Il ne faut plus qu'il pèche. »

« D'après Luther, même le chrétien pèche journallement et a besoin par conséquent d'un pardon quotidien. »

Abandonnant la thèse luthérienne du *simul peccator et justus*, je suis personnellement convaincu de la justesse du point de vue qui voit, dans l'apôtre Paul, un chrétien victorieux du péché.

Oserons-nous aller plus loin et affirmer que l'exemple de l'apôtre soit normatif pour tout chrétien ?

Il le semblerait en bonne logique (cf. la position de Schlatter), puisque cette anthropologie jaillit de la Révélation de Dieu qui reste seule normative pour les chrétiens et pour l'Eglise.

Ce n'est pas l'avis d'Althaus dont je ne veux pas transcrire l'explication, parce que je n'ai pas pu saisir exactement la différence très nette qu'il a établie entre un « jugement exégétique » et un « jugement théologique » (3).

En matière de conclusion, je dirai simplement ceci : il y a un danger dans le point de vue de Luther. Je ne suis pas loin de croire que les chrétiens réformés, ainsi que les Eglises issues de la Réforme, ont trop usé et même abusé de l'anthropologie luthérienne qui voit dans le péché le pain quoti-

(1) Althaus conclut : « Auch die Christen sündigen also täglich » et il cite cette phrase de Luther : « Ob wir gleich Gottes Wort haben, gläuben, seinen Willen tun und leiden und uns von Gottes Gabe und Segen nähren, gehet es doch ohn Sünde nicht abe ; denn wir noch täglich straucheln und zu viel tun... Das Fleisch, darin wir täglich leben, ist der Art, dass es Gott nicht trauet und gläubt und sich immerdar regt mit bösen Lüsten und Trücken, dass wir *täglich* mit Worten und Werken, mit Tun und Lassen sündigen » (p. 68 s.). — (2) ALTHAUS, *ouvr. cité*, p. 69. — (3) Lire le chapitre : *Paulus oder Luther*, p. 83-87.

dien de l'*homo renatus* : oreiller de paresse sur lequel de trop nombreux disciples du Maître se sont endormis paisiblement (1).

Et cependant lequel d'entre les hommes oserait prétendre qu'il est resté sans péché et cela depuis le jour de sa conversion ? Hélas, une réalité douloureuse et innombrable s'inscrit en faux contre cette prétention, à tel point que l'on peut se demander si l'apôtre n'aurait pas été le seul de son espèce ?

Mais, il faut le relever aussi, le nombre — si impressionnant soit-il — ne fait rien à l'affaire.

Reconnaissant donc, en toute humilité, toute la distance qui nous sépare du grand apôtre, le moins que l'on puisse dire est que le chrétien qui pèche n'est pas dans une situation normale (alors même que cette position est courante), c'est-à-dire conforme à l'enseignement apostolique, voulue de Dieu et de Jésus-Christ, mais qu'il a perdu sa qualité de vie nouvelle ἐν Χριστῷ qui assure sa victoire permanente.

En d'autres termes, il faut reconnaître que la vie du chrétien doit se passer sous le signe d'une « dominante », d'une « constante » : la victoire sur le péché en Christ par l'Esprit et par la foi, et non pas sous le signe de l'« accident » — toujours possible : le péché *in actu, in re* dans la vie de tous les jours, accident si vite érigé en constante usurpatrice.

Cette loi de vie chrétienne me semble devoir prendre le même caractère qu'une loi scientifique valable sur une telle échelle que l'erreur — l'accident — est quantité négligeable dans la pratique.

En campagne, septembre 1940.

Emile DELAY.

(1) Luther en serait le premier navré. Dans *Luthers These : Gerecht und Sünder zugleich*, Rudolf HERMANN écrit : « Luther liebt es, das Zugleich militärisch auszumalen. Damit ist von vornherein die Gefahr, das Zugleich zum Ruhekitzen eines einschlafenden, sich abstumpfenden Gewissens zu machen, weit in die Ferne gerückt » (p. 10).