Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 36 (1986)

Heft: 4

Artikel: Étude critique : Jésus de Nazareth et Paul de Tarse essai de relecture théologique

Autor: Habermacher, Jean-François

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381321

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: 09.12.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 118 (1986), P. 407-416

ÉTUDE CRITIQUE

JÉSUS DE NAZARETH ET PAUL DE TARSE* ESSAI DE RELECTURE THÉOLOGIQUE

JEAN-FRANÇOIS HABERMACHER

A ceux qui sont d'avis qu'en ce XXe siècle finissant la théologie ne représente qu'un combat d'arrière-garde, à ceux qui pensent que l'effort de méthode et d'honnêteté intellectuelle demeure étranger à la réflexion théologique, le livre du professeur Christophe Senft pourrait bien apporter un sérieux démenti. Dans un ouvrage d'une précision et d'une clarté rigoureuses, l'auteur dégage ce que peut être l'exégèse quand, prenant appui sur les indices ténus de l'enquête historique, elle travaille à déchiffrer *l'énigme de la condition humaine.* Les questions soulevées sont de taille; elles sont toutes aimantées par une double préoccupation, celle de *«l'authentique liberté humaine»,* celle aussi de la responsabilité éthique de l'homme, de sa *«véritable obéissance».* En registre théologique, on l'aura vu, il en va du problème rabâché (!) mais incontournable de l'Evangile et de la Loi. Si la liberté humaine ne prend consistance que dans sa confrontation avec la responsabilité éthique, la véritable obéissance, quant à elle, devra constamment revenir à son fondement absolu, si elle veut être autre chose qu'un moralisme stérile. L'auteur va donc plaider pour une articulation particulière et située du rapport Loi-Evangile. Reprise ainsi de vieux problèmes qui préoccupent la conscience humaine et théologique. Et n'est-ce pas là également, dans cette articulation de grandeurs difficiles, que le christianisme gagne ou perd sa spécificité?

Dans cette entreprise, Ch. Senft n'est pas seul puisqu'il prend comme partenaires de dialogue deux figures-clés du christianisme: Jésus de Nazareth et Paul de Tarse. Sa démarche est claire: il s'agit d'enquêter sur les relations entre Jésus et Paul pour dégager leurs connexions voire leurs éventuelles divergences. La question est importante: entre le message de Jésus et celui de son interprète Paul, peut-on parler d'une continuité de pensée ou faut-il souligner, au contraire, une discontinuité?

Précisons: dans sa reprise du message de Jésus, Paul trahit-il ou traduit-il l'intention et la prétention du Nazaréen? Ce problème n'est pas seulement celui du spécialiste; il touche chaque croyant soucieux d'être au clair sur le

* A propos du livre de CHRISTOPHE SENFT, *Jésus de Nazareth et Paul de Tarse,* Genève, Labor et Fides, 1985, 119 p.

maître qu'il confesse! «Entre le Christ et Paul, je choisis le Christ» déclarait un personnage d'un roman d'André Gide. Le livre de Ch. Senft tente précisément de surmonter l'exclusive en faisant surgir, par delà les discordances de surface, le lieu des équivalences et des accords théologiques profonds entre Jésus et Paul.

1. JÉSUS DE NAZARETH

Qui fut Jésus de Nazareth, quel fut son message? Remonter des Evangiles au «Jésus historique» n'est pas une mince affaire. Découvrir les traces du Jésus de l'histoire n'est possible qu'en regardant par derrière le Christ de la foi, c'est-à-dire *à partir* du témoignage que les communautés chrétiennes primitives lui ont rendu. Le point de départ n'est pas à trouver dans de prétendus bruta facta mais bien dans la proclamation du kérygme post-pascal. Le premier point de repère suffisamment sûr que nous livrent les Evangiles au sujet du Jésus historique est donné par la proclamation du règne de Dieu. Ce point de repère occupe une place constitutive; il n'est pas seulement un thème que l'on peut juxtaposer à d'autres; il est plutôt un *principe organisateur,* un *critère herméneutique* qui nous permet d'organiser et d'articuler les multiples facettes du message de Jésus. En effet, son attitude à l'égard de la Loi juive, la liberté de son comportement éthique comme son utilisation d'un langage indirect dans les paraboles ne trouvent leur authentique signification qu'à la lumière de la proximité toute proche du règne qu'il annonce. La prédication du règne constitue donc pour Senft ce «noyau dur» ouvrant l'accès au message spécifique et authentique de Jésus.

Quel est alors le contenu de cette prédication?

1.1. *La proclamation du règne de Dieu*

L'idée du règne n'est pas propre à Jésus. Pour le monde juif de l'époque, l'attente de la venue de Dieu est un thème classique. L'apocalyptique juive en témoigne. A l'image de ses contemporains, Jésus a dû vraisemblablement penser à un grand drame mettant fin à l'histoire. Mais, à la différence de l'apocalyptique centrée sur la détermination du moment et du scénario de la catastrophe finale, Jésus prétend que le règne futur de Dieu est devenu maintenant une réalité toute proche: «le règne de Dieu s'est approché» (Mc 1, 15; Mt 4, 17). Il faut même aller plus loin et dire que ce règne est tellement proche qu'il se manifeste déjà dans la personne de Jésus: «Le règne de Dieu vous a atteints» (Lc 11, 20; Mt 12, 28). Par sa parole et ses actes, Jésus ne proclame donc pas seulement cette proximité, mais il prétend la réaliser. L'avenir de Dieu dépeint par l'apocalyptique comme une grandeur essentiellement future

a déjà commencé; dans la personne de Jésus, le futur de Dieu a fait irruption dans le présent des hommes.

C'est dans ce cadre que se comprend le mieux la référence au langage *parabolique*. En racontant ses paraboles, Jésus prend distance par rapport à la tradition juive. Pour celle-ci, la parabole est essentiellement l'illustration d'une vérité sapientiale ou le commentaire imagé du donné scripturaire juif. Les paraboles sont donc toujours référées à une parole qui les précède, elles n'ont pas véritablement d'autonomie ou d'autorité propres; elles ne font pas «acte de parole». Face à elles, les paraboles de Jésus innovent; elles font *acte d'autorité* dans la mesure où, par ses histoires, Jésus prétend rendre présent ce règne qui appartient à Dieu seul. En plaçant l'auditeur dans le maintenant de la décision eschatologique, les paraboles de Jésus se révèlent être le langage correspondant à la mission prophétique dont le Nazaréen se savait investi.

1.2. *La compréhension de la Loi*

Si la proclamation du règne est bien le «noyau dur» de la prédication de Jésus, si la venue de Dieu est la grandeur maintenant décisive, la médiation religieuse entre l'homme et Dieu, exprimée traditionnellement par la Tora, ne va pas rester sans bouleversement. L'irruption du règne dans le monde provoque une mise en question de la Loi ainsi qu'une réinterprétation du sens des commandements. La Loi ne peut plus occuper la place centrale qui revient à Dieu; elle «s'efface» devant la présence du règne. Pour Ch. Senft, la question décisive posée à la Loi est double: la Loi est-elle encore en mesure de préserver la juste relation de l'homme avec Dieu? Peut-elle ensuite engendrer une authentique obéissance? Dans les deux cas, la réponse est négative.

a) En prenant appui sur la Loi, la piété pharisienne sincère s'attache à respecter les commandements donnés par le Dieu de Moïse. Une obéissance littérale et scrupuleuse à la Loi produit cependant un effet en retour: elle falsifie l'esprit de la Loi. L'observance littérale suscite le danger de ramener la Loi à un catalogue de prescriptions, à un système rigide et formel. De promesse, la Loi devient lettre; d'ouverture originaire, la Loi structure alors un horizon clos. Un mécanisme subtil se fait jour: l'observance littérale et sérieuse des commandements génère la perversion de la Loi. Ainsi, par exemple, si nous percevons dans le Décalogue une suite d'interdictions, même nécessaires et bénéfiques, il ne demeure pour l'homme qu'un code de lois et, «si nous ne sommes pas des assassins, il nous sera possible de nous sentir à très bon compte en règle avec Dieu» (p. 31). La perversion de l'observance littérale et scrupuleuse, c'est que celle-ci neutralise l'altérité qui sauvegarde l'authenticité de l'obéissance; en clair: elle donne le droit d'en avoir fini avec Dieu. Des zones de liberté, des régions

préservées sont ainsi mises à nu. Même l'observance fidèle qui se déploie jusque dans la casuistique permet à l'homme pieux de conserver son indépendance et son autonomie. Or c'est précisément un tel mécanisme que Jésus dénonce. Il met en lumière le *paradoxe* de l'homme religieux: en observant fidèlement la totalité des commandements, l'homme pieux peut ne pas se laisser revendiquer dans la totalité de son être par la présence du Dieu qui s'est fait proche. Jésus dévoile ainsi la puissance de séduction de la Loi qui vient pervertir la position de l'homme face à Dieu.

b) En délivrant l'homme de la perversion de la Loi, Jésus le libère en vue de *l'obéissance authentique.* Recentré sur le fondement qui le fait vivre, l'homme noue un rapport différent avec la Loi. La littéralité du commandement mise en cause, le centre de l'éthique se déplace. Elle n'est plus constituée par le respect de règles et de prescriptions simplement juxtaposées les unes aux autres mais elle est récapitulée par le double commandement de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain (Lc 10, 30-37). L'éthique de Jésus prend forme dans l'appel infini de l'amour. Ce recadrage de l'éthique opère une mise en question radicale de la Tora. Lorsque l'exigence d'aimer l'autre est réellement prise au sérieux, la transgression de la Loi peut devenir nécessaire. L'amour pour l'homme l'emporte sur l'amour pour la Loi. Ainsi formulée, l'éthique de Jésus n'est rien d'autre que le corollaire adéquat de la venue du règne. A l'annonce de l'amour infini de Dieu correspond l'appel illimité de l'amour. Cette conception de l'obéissance, Jésus la proclama et l'incarna. Ses fréquentations et ses rencontres avec les marginalisés de son temps en témoignent. Par son comportement, il portait atteinte à la Tora dans la mesure où son attitude tendait à effacer la frontière que la Loi de Dieu traçait entre le pur et l'impur, le profane et le sacré. Là encore, de telles transgressions procèdent de cette même liberté avec laquelle Jésus proclame la cause de Dieu et celle des hommes. Une question semble dès lors incontournable: qui est-il donc ce Jésus de Nazareth pour parler ainsi de Dieu et agir avec autant d'autorité?

Ch. Senft prend position sur un problème largement débattu dans la recherche, celui de la «christologie implicite». Ses propos sont brefs mais essentiels. «Par sa parole prophétique, son enseignement, ses actes de puissance, sa provocante liberté, Jésus était ce qu'expriment les confessions de foi des premiers chrétiens, et les titres qu'ils lui ont donnés [par exemple: Messie, Fils de Dieu, Seigneur, Fils de l'homme...] sont les explications légitimes d'une 'christologie implicite' » (p. 60). Il est donc possible de parler d'une «conscience messianique» de Jésus, si on entend par là non son omniscience, mais le fait qu'il se comprenait comme le porteur d'une mission spécifique, celle d'agent eschatologique du règne de Dieu.

2. PAUL DE TARSE

Le second volet de son ouvrage, Ch. Senft le consacre à clarifier les éléments fondamentaux de la théologie paulinienne. Cette clarification s'accompagne d'un combat sans merci contre ce que l'auteur appelle le *«paulinisme vulgaire»* qui s'est infiltré dans les liturgies et les catéchismes des Eglises et jusque dans la mentalité ambiante. Ce paulinisme approximatif, édulcoré, croit voir au centre de la théologie paulinienne le pardon des péchés et la mort expiatoire de Jésus. Il se trompe encore lorsqu'il considère la Loi comme le «miroir du pécheur», comme le moyen de rendre l'homme conscient de son état de péché.

2.1. *L'existence sous la Loi comme existence sous l'emprise du péché*

«Quant à la Loi, pharisien; quant au zèle (pour la Loi) persécuteur de l'Eglise; irréprochable en ce qui concerne la justice exigée par la Loi» (p. 68). Dans ce célèbre passage (Ph 3, 5-6), Paul expose sa compréhension de l'existence pharisienne qu'il menait avant sa conversion. Ce regard rétrospectif souligne le caractère irréprochable de son judaïsme. La voie juive fut une réussite complète.[1] Et pourtant, aux yeux de Paul, cette réussite cachait un piège mis à jour par son adhésion à la foi chrétienne: sa perfection religieuse faisait obstacle à l'existence croyante authentique. La réalisation fidèle des œuvres de la Loi pousse l'homme à l'affirmation de soi. En précipitant l'homme dans le faire, elle travaille à son autonomie. L'œuvre accomplie éveille en effet la possibilité de revendiquer un droit. En prenant appui sur la Tora, l'homme religieux assure ses arrières; il se réserve la possibilité de vivre par lui-même, c'est-à-dire d'acquérir par sa propre obéissance et fidélité une valeur aux yeux de Dieu. L'homme s'octroie ainsi la *liberté de se libérer de Dieu;* et c'est là que réside, pour Paul comme pour Jésus, la perversion de la Loi. Certes, et l'apôtre le souligne (Rm 7, 7ss), ce n'est pas la Loi comme telle qui est pervertie mais bien la relation nouée avec elle. Prise en elle-même, la Loi est bonne, le commandement est saint, juste et bon. Leur but est de conduire à la vie en assignant à l'homme un statut de secondarité: l'homme est déclaré créature. La Loi pose certes une limite, mais une limite fondatrice et créatrice. Elle est là pour protéger l'homme contre le délire d'autonomie qui

[1] A juste titre, Ch. Senft n'oppose pas à la thèse de l'obéissance irréprochable de Paul à la Loi, le texte de Rm 7 illustrant l'écartèlement de l'homme sous la Loi. Sur ce point, l'auteur semble partager la position de G. Theissen pour qui ces deux textes, loin de s'exclure, décrivent une même situation mais lue à deux moments différents; alors que Ph 3 rend compte de l'existence pharisienne de Paul avant sa conversion, Rm 7 en fait une lecture chrétienne (cf G. THEISSEN, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie,* Vandenhoeck, 1983, pp. 235ss).

sans cesse s'empare de lui et le fait glisser vers des fascinations totalitaires. Or, voici que l'homme refuse de trouver dans la Loi une limite positive et créatrice. Il s'en fait une représentation aliénante, mortelle pour son humanité; l'issue consistera pour lui à s'emparer de la Loi, à la neutraliser; en rejetant *l'origine* de la Loi, l'homme cherche à prendre possession de lui-même; par là même, il refuse de tenir sa vie d'un A(a)utre et croit accéder à la *maîtrise* de lui-même, à la *liberté,* par ses propres forces. Ce mouvement d'auto-fondation de l'homme par l'homme, la foi chrétienne le qualifie d'illusion; théologiquement, une telle attitude est désignée par la catégorie du péché. Avec ce terme, on le voit, il en va d'une réflexion essentielle sur ce qu'est la liberté. Et si les racines mêmes de la liberté humaine étaient atteintes? Le pari paulinien consiste à montrer que la liberté de l'homme est fondamentalement une liberté aliénée et qu'elle doit être redressée. Seule une parole qui lui est dite, une parole extérieure à lui sera en mesure de *libérer la liberté de l'homme.* Si le péché prend le problème de la liberté aux racines, il n'a plus grand chose à voir avec un ordre de la transgression ou de la faute. En d'autres termes, le péché n'est pas d'abord une faute morale, un manque de vertu mais bien *perversion de l'authentique liberté humaine*[2].

L'apport décisif de la pensée paulinienne réside ainsi dans la clarté avec laquelle Paul a mis en lumière l'ambivalence du phénomène de la Loi. Parce que l'homme est constamment fasciné par la recherche de son autonomie, il pervertit son existence en besoin de maîtrise. La Loi constitue un chaînon capital de cette falsification de la vie vraie, puisque d'instrument de vie, l'homme peut la transformer en instrument de mort. Paul met ainsi le doigt sur une défaillance de la Loi: elle se révèle en définitive impuissante en face du péché qui habite l'homme. C'est sur cet arrière-fond que la mise en question paulinienne de la Loi doit être interprétée. Si le Christ peut être dit fin de la Loi (Rm 10, 4), c'est bien parce que Paul a signalé le mécanisme équivoque et fatal de la Loi. Elle est déclarée maudite (Ga 3, 13) parce qu'elle projette l'homme dans un *régime d'existence* servile et trompeur: l'existence sous la Loi place l'homme dans l'illusion qu'il est libre et autonome.

2.2. *L'existence sous la grâce comme existence libérée du péché*

Comment l'homme peut-il être libéré de l'emprise du péché? A cette question, Paul tente de répondre à l'aide des concepts de *la grâce* et de *la foi.*

[2] En ce sens, le «péché, c'est le contraire de la foi» (p. 75). Cette thèse, Ch. Senft l'étaie par deux observations:
- Lorsque Paul parle du péché, il le fait toujours au *singulier*;
- Le paulinisme vulgaire se trompe lourdement lorsqu'il assimile la thématique du péché à celle du *pardon* des péchés. En effet, on doit constater que pour dire l'enjeu et la signification du péché, Paul ne recourt pas une seule fois au thème du pardon.

Sous le régime de la Loi, l'homme demeure préoccupé par la réalisation de soi. Son besoin de maîtriser sa vie, de se donner consistance aux yeux des autres signale un authentique besoin de justification. Pour Paul, on l'a dit, c'est précisément cet effort prométhéen qui est perversion de l'existence (péché). C'est pourquoi, au régime de la Loi va s'opposer alors le régime de la grâce. Celle-ci rencontre l'homme d'une manière surprenante et paradoxale: elle reconnaît la légitimité du besoin de justification qui traverse la condition humaine mais vient répondre à ce besoin en s'y opposant. Ce n'est plus l'homme qui est en mesure de fonder sa propre valeur, celle-ci doit lui être reconnue, déclarée et attribuée. La grâce appelle à un désaisissement; elle provoque un décentrement de l'homme puisqu'elle signifie la libération, *par un autre,* de «l'obsession de vouloir être par soi-même» (p. 96); elle est le «règne qui nie celui de la Loi et en libère» (p. 96); la grâce n'est donc pas, comme on le croit trop souvent, «le pardon ou la disposition de Dieu à pardonner» (p. 96); elle est ouverture d'un nouveau mode d'existence, celui de la foi. Changement de régime, la foi désigne un «vivre à partir d'une parole qui me précède et me libère». Elle est brèche pour cette «Parole-Autre» qui informe l'être entier, en nouveauté.

Si Paul est parvenu à une telle compréhension de la liberté et de la condition humaine, c'est qu'il a réfléchi avec une acuité rarement égalée dans le Nouveau Testament à la signification de la *mort de Jésus.* Dans ce point réside l'une des originalités indéniables du travail de Ch. Senft. Du point de vue historique, il est très vraisemblable que Jésus n'a pas donné lui-même une interprétation de sa mort. Si tel avait été le cas, il est presque certain qu'elle aurait fait autorité et se serait imposée. La diversité des interprétations présentes dans le Nouveau Testament doit donc être attribuée à l'effort de réflexion des premières communautés chrétiennes. Paul lui-même n'échappe pas à cette règle. Il est à la fois héritier, interprète et créateur de traditions. Il reprendra ainsi les interprétations sacrificielles de la mort de Jésus véhiculées dans le christianisme primitif. Et pourtant, la théologie paulinienne de la croix n'est pas une théologie du *sacrifice expiatoire.* Si Paul hérite de la terminologie sacrificielle, il en modifie considérablement la teneur. Par cohérence et fidélité à sa théologie. La démonstration de Ch. Senft est simple et persuasive: l'idée du sacrifice expiatoire est inséparable de la thématique de la Loi, marquée en son centre par le jeu de renvoi entre transgression et réparation des fautes (expiation). Le rituel juif du Grand Pardon en demeure le paradigme significatif. Or, la découverte paulinienne consiste précisément dans l'affirmation que si le Christ met fin au régime de la Loi, les représentations sacrificielles qui lui sont rattachées perdent leur force et leur nécessité. En d'autres termes, la catégorie de l'expiation ne parvient pas à rendre compte de l'événement de *rupture* survenu en Christ. L'expiation appartient à la logique de la Loi. La mort de Jésus ne peut plus dès lors signifier la rémission des péchés, auquel cas le christianisme ne serait qu'une variante du judaïsme. Cette mort signifie

bien plutôt la mise en question d'un régime d'existence au profit d'un autre. La croix révèle donc l'ambiguïté, voire l'inanité des efforts humains chaque fois que les hommes cherchent à se créer eux-mêmes. L'exemple programmatique reste 1 Co 1, 18-25, où la sagesse ultime des hommes est mise en cause par la folie de la «parole de la croix».

Si la grâce libère l'homme de la tâche écrasante de se faire lui-même, si elle justifie l'homme indépendamment de ses prestations, la théologie paulinienne ne risque-t-elle pas de tomber sous la critique d'une disqualification de l'exigence éthique? La pensée de l'apôtre, qui relèguerait l'éthique au rôle d'appendice de la foi, ne doit-elle pas être suspectée de fidéisme[3]?

C'est à ce type de questions que Ch. Senft consacre la fin de son livre. En précisant ce que Paul entend lorsqu'il parle de la «vie selon l'Esprit». Il en va ici de l'articulation entre la foi et l'éthique. «Mettons-nous bien dans la tête que «être sous la Loi» et «remplir l'exigence de la Loi» n'est pas du tout la même chose» (p. 101). La libération de l'effet pervers de la Loi ne dispense pas le croyant de l'obéissance à la Loi. Certes, celle-ci s'est vue déchue du statut sotériologique qu'elle revendiquait, mais elle conserve indéniablement une pertinence éthique: la Loi indique comment la vocation chrétienne à la liberté est appelée à s'incarner. La condition du croyant demeure donc placée sous *l'appel et l'exigence* de l'amour, ressort décisif de l'existence éthique. On le voit, l'éthique paulinienne touche le croyant dans l'ensemble des relations qu'il noue avec lui-même, l'autre et le monde. Si l'amour est bien pour Paul le *vecteur existentiel* attestant que le croyant est réellement atteint par la grâce qui libère, ne doit-on pas alors reconnaître que *le dynamisme éthique* demeure une composante essentielle de sa pensée éthique et sociale? Il est vrai, toutefois, que dans l'horizon du monde, Paul n'a pas développé de programme social particulier. Gardons-nous cependant de le classer trop vite dans les rangs des conservateurs antisociaux. Si le modèle paulinien demeure effectivement préoccupé par la question du fondement de l'éthique — donc de l'authentique obéissance — doit-on en conclure pour autant qu'il est aujourd'hui incapable de percevoir et d'affronter les réalités socio-politiques? Avec Ch. Senft, nous ne le pensons pas. Libéré du souci de lui-même, le croyant n'est pas de fait propulsé dans l'égoïsme ou vers le rejet du monde; bien au contraire, il est rendu au monde dans «l'ouverture lucide et attentive à la réalité ordinaire et quotidienne» (p. 104). Cette lucidité et cette attention au réel ne sauraient être identifiées à la «raison instrumentale» de l'Ecole de Francfort puisqu'il s'agit d'une raison libérée par la foi et restituée à l'amour. Ne serait-il pas grand temps de lever l'hypothèque qui grève l'éthique pauli-

[3] Voir à ce sujet les remarques critiques que D. Marguerat adresse à l'éthique paulinienne (D. MARGUERAT: «Paul: un génie théologique et ses limites», dans: *Foi et Vie*, cahier biblique 24, Paris, sept. 1985, pp. 65-76); selon lui, le système paulinien ne parvient pas à garantir suffisamment l'expression éthique de la foi (art. cité, p. 72); l'éthique paulinienne souffrirait en outre d'un autre déficit: «l'absence de réflexion sur la responsabilité chrétienne dans le monde» (p. 73).

nienne en montrant précisément le caractère opératoire de ce modèle dans les défis éthiques et sociaux qui secouent notre temps?

3. POUR CONCLURE: THÉOLOGIE DE LA CROIX ET DE LA LOI

Il n'était guère possible dans cet «essai de relecture théologique» de restituer toute la richesse des développements de l'auteur. Plusieurs points sont restés dans l'ombre. Volontairement. Il suffisait de mettre en évidence ce qui, à nos yeux, semblait être le centre névralgique de sa réflexion. Il s'agissait donc d'expliciter la connexion profonde qui relie une interprétation (classique!) du message de Jésus et une lecture spécifique du paulinisme, en articulant notre propos autour de la théologie de la croix et de la Loi[4]. Dans cette double thématique, plusieurs questions ont accompagné notre lecture:

— L'interprétation que Ch. Senft propose de la *mort de Jésus* se veut résolument différente des représentations sacrificielles traditionnelles. Il y a de bonnes raisons à cela. Il s'agissait également de montrer que, pour comprendre cette mort, Paul pouvait renoncer aux catégories du sacrifice expiatoire et développer sa propre interprétation (1 Co 1, 18-25). En accentuant le modèle du «Juste persécuté», l'auteur parvient-il encore à honorer le sens des diverses représentations de la mort de Jésus? Nous aurions souhaité, par exemple, que l'auteur nous montre comment la double affirmation de la «Sündlosigkeit» de Jésus et de l'accomplissement du jugement sur sa personne (2 Co 5, 21) pourrait échapper à une lecture sacrificielle.

— Notre deuxième question portera sur la *théologie de la Loi* proposée par l'auteur. Dans sa lutte contre le «paulinisme vulgaire», Ch. Senft rejette la conception de la Loi définie comme le «miroir du pécheur» (pp. 65, 80 et 89). La Loi n'a pas pour fonction de nous rendre conscients de notre état de péché. Il est clair que l'homme placé sous la revendication de la Loi ne peut pas, de lui-même, se reconnaître pécheur. Le dévoilement de sa condition

[4] La présentation de la prédication de Jésus de Nazareth proposée par Ch. Senft prend une coloration résolument traditionnelle. L'auteur exploite, en effet, dans ses lignes essentielles, les perspectives du «Jésus» de Bultmann, tout en faisant sienne, à la suite de Bornkamm, la légitimité d'un retour au Jésus historique. Le thème du livre ainsi que le chapitre (original!) consacré aux fréquentations de Jésus en témoignent.
La facture et le contenu classiques de cette première partie sont un peu à l'image de la bibliographie indiquée en fin d'ouvrage (p. 115). A l'exception d'un petit livre paru récemment (1981), les références bibliographiques retenues sont toutes des traductions d'ouvrages allemands déjà relativement anciennes. En outre, la littérature née en contexte francophone est curieusement absente. On pourrait penser ici aux deux tomes de *Christologie* de CH. DUQUOC (1972) ainsi qu'à l'excellente présentation de CH. PERROT: *Jésus et l'histoire* (1979). L'originalité de ces différents écrits ne consiste pas tant à allonger la liste bibliographique qu'à entrer en dialogue critique avec l'héritage de la théologie allemande. Enfin, l'omission de l'étude d'E. JUENGEL, *Paulus und Jesus* est surprenante, d'autant plus que cet auteur poursuit un objectif semblable à celui de Ch. Senft: assurer la continuité théologique entre Jésus et Paul.

réelle n'est possible qu'à partir de la parole de grâce apportée par l'Evangile. Et pourtant, la Loi ne reflète-t-elle pas quelque chose de l'expérience théologique du péché? L'homme, référé à la Loi comprise comme instance ultime, ne fait-il pas l'expérience d'une discordance, d'une rupture entre l'instance qui le fait vivre et sa vie? Il se pourrait qu'il découvre ainsi que, si la Loi structure et donne consistance à sa vie, elle le prend aussi à partie, l'accuse et le juge. L'une des fonctions de la Loi serait alors d'ancrer l'expérience théologique du péché dans la condition humaine. Cette expérience, l'homme ne peut certainement pas la nommer mais elle révèle que l'affirmation théologique du péché n'est pas comme telle étrangère à la condition humaine.

Si l'on veut respecter l'affirmation paulinienne de l'universalité du péché (Rm 1,18-23) et assurer la pertinence anthropologique de cette thèse, ne doit-on pas, d'une certaine manière, maintenir l'*usus theologicus* de la Loi?

— Notre dernière remarque concernera le *projet fondamental de l'auteur:* mettre en évidence les équivalences théologiques profondes entre Jésus et Paul. Pour Ch. Senft, la critique que Jésus fait de la pratique pharisienne de la Loi et la critique paulinienne de la pratique juive ne sont pas seulement comparables, mais révèlent une «équivalence systématique» quasi parfaite (pp. 109-113). D'un point de vue fondamental: «Nous pouvons être rassurés: l'évangile de Paul (...) est en remarquable accord avec l'évangile de Jésus de Nazareth» (p. 114). Sans mettre en doute les résonances et les accords indéniables qui relient ces deux positions, doit-on parler, cependant, d'une parfaite équivalence? N'est-ce pas là sous-estimer des approches différenciées, voire gommer des touches, des accents particuliers?

Si Paul situe la problématique de la Loi dans la perspective de l'*homme face à Dieu,* s'il organise ainsi le débat à l'aide des catégories du péché et de la grâce, Jésus ne déplace-t-il pas le lieu de l'interrogation lorsqu'il fait surgir la question de la Loi du *cœur même de l'existence historique des hommes?* Jésus, en effet, dévoile et dénonce les *effets pervers* de la Loi. Si, aux yeux de Jésus, la Loi doit être critiquée, ce n'est pas d'abord parce qu'elle éveille une prétention exacerbée du moi face à Dieu, mais parce qu'elle peut générer la domination, l'oppression et l'annexion d'autrui. La perversion de la Loi, c'est qu'elle puisse instaurer, au nom de Dieu, un processus d'exclusion: celui de l'homme pécheur, de l'opprimé et de tous les laissés-pour-compte. C'est donc en raison de *ses effets historiques concrets* que Jésus met en cause la Loi; et c'est à partir de *ces* implications existentielles et sociales que va pouvoir se poser la question décisive du *bon usage de la Loi.*

Si ces remarques ont quelque valeur, une identification trop rapide de la critique paulinienne de la Loi avec celle de Jésus pourrait bien opérer une *«déshistoricisation»* de la prédication du Nazaréen.