
Chrétiens dans le Christ

Une étude sur la formule ἐν Χριστῷ dans l'épître aux Galates

Mémoire réalisé par
Michał Marszałek

Promoteur
Régis Burnet

Lecteurs
Geert Van Oyen
Olivier Riaudel

Année académique 2021-2022
Master en théologie, à finalité approfondie

À mes parents,

À la mémoire de Danielle Bonomi

Remerciements

Parvenu à la fin de ce travail, je voudrais en premier lieu rendre grâce à Dieu de m'avoir donné la vie et de m'appeler à l'union avec son Fils, dans l'Église.

Je remercie mes parents, pour l'amour dont ils m'ont témoigné tout au long de ma vie, et pour la foi chrétienne qu'ils m'ont transmise.

Je tiens également à remercier ceux qui m'ont permis d'entreprendre cette étude et qui m'ont soutenu de diverses manières pendant ce temps. Je pense tout particulièrement à Monsieur le Cardinal Josef de Kesel, l'archevêque de Malines-Bruxelles, Monsieur le Chanoine Luc Terlinden, le vicaire général, ainsi que Monsieur l'Abbé Benoît Menten, le recteur du Séminaire *Redemptoris Mater* de Malines-Bruxelles.

Il me faut également adresser un grand merci du fond de mon cœur à Monsieur le Professeur Régis Burnet – homme de grandes qualités humaines et pédagogiques, qui m'avait habilement accompagné dans l'élaboration de ce mémoire. Je garderai à jamais un merveilleux souvenir de nos échanges stimulants, menés dans un esprit de cordialité, de son dévouement, de sa patience.

Je remercie Monsieur et Madame Giuliano et Danielle Bonomi – catéchistes itinérants du Chemin Néocatéchuménal, qui par le travail pastoral et leur exemple de vie ont attiré mon attention sur la profondeur du mystère de l'union du chrétien avec le Christ.

Merci à tous ceux qui m'ont encouragé, soutenu et motivé pendant toute la durée de mes études. Merci à ceux qui m'ont témoigné de leur sympathie, et qui ont toujours cru en moi. Merci à mes amis du Séminaire *Redemptoris Mater*. Merci aux membres des communautés du Chemin Néocatéchuménal à Bruxelles. Merci à tous ceux que le Seigneur avait mis sur ma route durant ceux deux années de Master, au sein de l'UCLouvain et ailleurs. Merci à tous mes professeurs et à tous mes collègues étudiants. Sans vous, je ne saurais pas mener ce travail à bon terme.

Introduction

Le terme « chrétien » (Χριστιανός) vient du mot « Christ » (Χριστός). Il semble donc clair que c'est dans le rapport du fidèle au Christ qu'il faut chercher le fondement de son identité. Ainsi, le discours de la foi a souvent exprimé l'être chrétien par la notion de « l'union avec le Christ ». Mais comment comprendre cette union ? S'agit-il d'une simple appartenance juridique à un groupe déterminé ? D'une expérience mystique dans une relation surnaturelle ? Une des pistes possibles pour affronter ces questions est de partir des textes bibliques, notamment des épîtres pauliniennes dans lesquels le lecteur est plongé dans une expérience concrète des premiers chrétiens. Les épîtres de Paul ne sont certainement pas des traités de théologie, néanmoins en cherchant à répondre à des situations particulières des communautés chrétiennes, elles laissent entrevoir ce que leur auteur entendait par le fait d'être uni au Christ.

L'exégèse contemporaine a vu comme fondement pour une telle recherche la locution ἐν Χριστῷ, la considérant comme l'expression « stéréotypée » dont Paul se sert pour dire la relation du fidèle avec le Christ. Cependant, comme nous le verrons, ces études tendent souvent à métaphoriser cette relation, sans lui donner un contenu concret qui rejoindrait la vie des croyants. Comment donc peut-on maintenir le lien entre la formule ἐν Χριστῷ et l'union avec le Messie, sans tomber dans l'excès des métaphores qui manquent du concret ?

Nous inspirant des recherches plus ou moins récentes, nous nous proposons de nous pencher sur la formule ἐν Χριστῷ dans l'épître aux Galates. En effet, la crise galate a poussé Paul à régir avec force et éloquence : dans son épître, l'Apôtre met en avant tantôt sa vocation personnelle, fondée sur une révélation du Christ (cf. Ga 1,15-16), tantôt l'adhésion des Galates à la foi chrétienne (cf. 3,1-5). Des thématiques telles que la justification, la libération et la filiation divine qui traversent l'épître, constituent une bonne occasion pour s'interroger sur le rapport des chrétiens avec le Christ (et *vice versa*) selon la formule ἐν Χριστῷ

Certes, une lecture exégétique ne saurait jamais expliquer exhaustivement la profondeur de l'union de l'homme avec le Messie. Tel d'ailleurs n'est pas notre objectif. Le but de cette étude est ainsi d'analyser la formule ἐν Χριστῷ en nous interrogeant sur sa signification dans le contexte de l'épître et sa place dans la rhétorique paulinienne : en quoi dit-elle quelque chose de l'union avec le Christ ? Nous devons ainsi considérer la question de cette union tout en nous gardant de tomber dans le piège de réduire cette réalité indicible aux résultats d'une lecture exégétique.

Pour mener cette étude à bon terme, nous allons commencer par quelques considérations préliminaires sur la formule ἐν Χριστῷ : quand a-t-on commencé à étudier cette expression ? D'où vient-elle ? Où est-ce que ces premières lectures nous ont amenés ? Nous proposerons alors notre méthode que nous allons appliquer aux passages de l'épître aux Galates où la locution ἐν Χριστῷ apparaît. Notre exégèse s'inspirera essentiellement de la méthode historico-critique. Dans un dernier temps, nous nous pencherons sur l'histoire de l'interprétation de la formule ἐν Χριστῷ, ce qui nous permettra, à la fin de notre parcours, de mieux situer notre lecture : dans quelle tradition nous trouvons-nous ?

Sigles et abréviations

Les abréviations des noms des collections, des revues et des auteurs collectifs, sauf quelques exceptions, suivent le système IATG³ :

AELF – Association épiscopale liturgique pour les pays francophones	
AnBib – Analecta biblica	
AncB – Anchor Bible	
BECNT – Baker exegetical commentary on the New Testament	
BHT – Beiträge zur historischen Theologie	
BNTC – Black’s New Testament Commentary	
BTN – Bibliothèque théologique (Neuchâtel)	
BZNW – Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche	
CBNT – Commentaire biblique : Nouveau Testament	
CCSS – Catholic Commentary on Sacred Scripture	
CEv – Cahiers Évangile	
EHPPhR – Études d’histoire et de philosophie religieuses	
ETL – <i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i>	
JSNT – <i>Journal for the study of the New Testament</i>	
JSNTS – <i>Journal for the study of the New Testament. Supplement series</i>	
KEK – Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament	
LeDiv – Lectio Divina	
LeDiv.C – Lectio Divina – Commentaires	
NICNT – The New international commentary on the New Testament	
NIGTC – New international Greek Testament commentary	
NovT – <i>Novum Testamentum. An international quarterly for New Testament and related studies</i>	
NTG – Neue Theologische Grundrisse	
NTS – <i>New Testament Studies</i>	
RB – <i>Revue biblique</i>	
RhS – Rhétorique sémitique	
SBFA – Studium Biblicum Franciscanum : Analecta	
WUNT – Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament	
ZNW – <i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (und die Kunde der ältere Kirche)</i>	
BJ – <i>Bible de Jérusalem</i>	NKJV – <i>New King James Version</i>
TOB – <i>Traduction œcuménique de la Bible</i>	NASB – <i>New American Standard Bible</i>
AT – Ancien Testament	LXX – Septante
c.-à-d. – c’est-à-dire	NT – Nouveau Testament
cf. – <i>confer</i>	p. ex. – par exemple
etc. – <i>et cætera</i>	v. – verset

Les références des passages bibliques suivent les sigles de la *Bible de Jérusalem*.

Chapitre 1 : Les recherches préliminaires

Avant de commencer notre analyse de la formule ἐν Χριστῷ dans l'épître aux Galates, il nous faut passer par quelques considérations préliminaires. Nous allons donc nous pencher sur l'histoire des études sur la formule ἐν Χριστῷ et sur ses origines possibles, bibliques et extra-bibliques.

Brève histoire des recherches sur la formule ἐν Χριστῷ

Dans un premier temps, il convient de dresser un état de l'art de notre question. Ainsi, les prochains paragraphes auront pour but d'esquisser l'histoire des études sur notre formule, en se focalisant sur les débuts de ces recherches. Certes, cette présentation ne prétend pas être exhaustive. Elle se contente d'introduire les différentes questions soulevées par des études sur la locution ἐν Χριστῷ.

Deissmann et l'approche mystique

Adolf Deissmann, exégète luthérien, fut le premier à supposer que la formule ἐν Χριστῷ constituait l'idée centrale de la pensée paulinienne¹. Pour comprendre l'origine de cette assertion, il nous faut considérer le contexte historique de l'époque. En effet, les études de Deissmann coïncident avec la naissance de la philologie contemporaine. Lui-même, d'ailleurs, est connu surtout pour ces recherches sur le grec biblique. Deissmann lit Paul en philologue. C'est ainsi qu'il a été particulièrement interpellé par la formule ἐν Χριστῷ qui, de point de vue de la grammaire, est fort surprenante.

Pour Deissmann, être « dans le Christ » signifie une communion mystique avec le Christ vivant, ce Christ que Paul a rencontré sur le chemin de Damas. Deissmann assimile le « Christ vivant » au πνεῦμα. Tout en insistant sur le caractère personnel et relationnel de cette union, il compare le Christ à une atmosphère qui entoure et remplit l'apôtre. La formule ἐν Χριστῷ est ainsi prise avant tout dans son sens local². C'est une communion vitale qui s'exprime dans le présent, sans avoir des incidences ni sur le passé ni sur l'avenir. La position de Deissmann a été fortement critiquée, mais en même temps elle a inspiré beaucoup de théologiens dans le monde protestant comme dans le catholicisme.

¹ A. DEISSMANN, *Die neutestamentliche Formel "in Christo Jesu"*, Marburg, N.G. Elwert, 1892 ; *Paulus. Eine Kultur-und Religionsgeschichtliche Skizze*, Tübingue, Mohr, 1925, 2^e éd.

² A. DEISSMANN, *Die neutestamentliche Formel*, p. 17.

Émile Mersch développe sa compréhension du ἐν Χριστῷ en reliant la mystique de Deissmann aux théories modernes, notamment l'évolutionnisme³. Pour lui, être dans le Christ ne désigne pas tellement l'union individuelle que l'unité du corps mystique, qui présuppose l'union personnelle de chaque membre. Dans sa pensée, le Christ apparaît comme un élément nouveau qui cherche à englober le monde entier en le « christifiant ». On le voit, cette approche mystique qui puise dans une compréhension hellénisante de saint Paul tend à « dépersonnifier » le Christ en le décrivant comme une atmosphère ou un fluide ambiant.

Une lecture métaphysique du ἐν Χριστῷ

À cette approche va s'opposer une compréhension métaphysique du ἐν Χριστῷ fondée par Ernst Lohmeyer⁴. Ce dernier remarque que l'expression « dans le Christ » apparaît toujours comme déterminant une action. Il n'y a pas chez saint Paul un « être dans le Christ » tout court. Lohmeyer refuse d'apparenter l'expression aux religions à mystères et constate qu'elle traduit la condition du croyant dans la nouvelle alliance, par opposition à l'expression « dans la Loi » qui désigne la condition de l'ancienne alliance. La préposition « dans » se rapporte ainsi aux deux économies divines : celle de l'ancien et du nouveau testament. Dans ce sens, ἐν Χριστῷ ne doit pas être interprété comme une expérience mystique mais comme un fondement métaphysique.

L'approche de Lohmeyer a été reprise notamment par Walter Schmauch qui, justifiant les énoncés de son maître par d'amples analyses linguistiques, parvient à la conclusion que l'expression « dans le Christ » n'exprime en aucun cas une union personnelle avec le Seigneur, mais plutôt une « détermination divine, purement métaphysique »⁵. L'homme est inséré dans le Christ par la nouvelle création (dimension historique) qui ne connaîtra son achèvement qu'à la fin des temps (dimension eschatologique). C'est dans le Seigneur que le croyant retrouve les normes de son agir qui l'orientent vers cet accomplissement (dimension éthique). Il convient de remarquer que le terme « métaphysique » n'est pas moins ambigu que le mot « mystique », l'un comme l'autre étant complètement étrangers au langage biblique.

³ É. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, 2 t., Paris, Desclée de Brouwer, 1936, 2^e éd. revue et augmentée.

⁴ E. LOHMEYER, *Grundlagen paulinischer Theologie* (BHT, 1), Tübingue, Mohr, 1929.

⁵ W. SCHMAUCH, *In Christus. Eine Untersuchung zur Sprache und Theologie des Apostels Paulus* (Neutestamentliche Forschungen – Reihe 1, 9), Gütersloh, s. n., 1935.

Schweitzer et la mystique eschatologique

Se détachant des analyses grammaticales, Albert Schweitzer propose une autre compréhension de la vie chrétienne dans le Christ que l'on pourrait appeler « mystique eschatologique »⁶. Pour Schweitzer, la mystique paulinienne ne s'enracine pas dans la pensée grecque, mais exprime toute recherche de surmonter la séparation entre ce qui est terrestre et ce qui est « supra-terrestre », ce qui est temporel et ce qui est éternel. Être mystique signifie pour lui vivre son existence comme participation aux biens célestes, éternels. Cette mystique c'est ce que Paul appelle la première résurrection. La formule ἐν Χριστῷ constitue pour Schweitzer l'essence même de la pensée paulinienne : elle est une libération du monde périssable, une transfiguration du réel. Même si l'approche de Schweitzer part d'idées semblables à celles de Deissmann, elle s'en détache nettement par son refus de l'individualisme et par une insistance sur les dimensions cosmiques et eschatologiques. De plus, Schweitzer rejette la compréhension locale du ἐν Χριστῷ. Cependant, il parvient à des conclusions peu commodes : incorporé au Christ, « le croyant perd son caractère propre de créature ». Le fidèle est ainsi amené à devenir une sorte de photocopie du Christ par une ascèse marquée de volontarisme et de moralisme.

Bultmann : une exégèse existentielle

Pour Rudolf Bultmann, l'expression ἐν Χριστῷ a en soi peu d'importance pour la théologie paulinienne⁷. Elle ne doit surtout pas être rattachée au mysticisme grec. Dans la vie de Paul, l'union au Christ ne se réalise pas à travers une communion mystique mais au moyen des souffrances endurées au cours de sa mission. D'après Bultmann, la formule ἐν Χριστῷ a un double sens : ecclésiologique et eschatologique. Le premier désigne l'insertion au Corps du Christ par le baptême, même dans le cas où celui-ci n'est pas directement mentionné. Le deuxième signifie que la communauté chrétienne appartient à un nouvel éon, aux temps derniers. Cette appartenance ne se réalise pas à travers des expériences extraordinaires, mais dans « la vie concrète ».

⁶ A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingue, Mohr, 1930.

⁷ R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, Tübingue, Mohr, 1933, IDEM, *Theologie des Neuen Testaments* (NTG), Tübingue, Mohr, 1948, p. 302-325.

Büchsel et une union dynamique

Friedrich Büchsel constate que l'on ne peut pas accorder à l'expression ἐν Χριστῷ un sens absolu⁸. Elle comprend plutôt une multitude de sens possibles qui peuvent varier d'un passage à l'autre. Büchsel procède à une analyse minutieuse de la préposition ἐν pour en dégager toutes les acceptions envisageables. Il parvient à la conclusion que cette expression a avant tout un sens modal. Il lui paraît nécessaire de rejeter le sens local pour éviter de faire du Christ une « grandeur spatiale », puisque cette formule désigne simplement l'œuvre accomplie par le Christ dans le croyant. S'opposant à Deissmann, Büchsel explique que pour Paul le Christ c'est le Seigneur et le Juge, ce qui est incompatible avec un Christ qui serait une sphère ou un élément spirituel. Sans nier à ἐν Χριστῷ une certaine dimension mystique, Büchsel répète qu'il s'agit avant tout d'une affirmation de la foi en l'œuvre de la grâce de Dieu. De plus, Paul lui-même reconnaît que son union avec le Christ n'est pas encore totale, qu'il est toujours en marche, élané vers les biens qui l'attendent.

Premières tentatives de synthèse

Théo Preiss cherche à dépasser les limites des deux courants opposés : celui qui mettait en avant la notion de la justification, et celui qui insistait sur la place primordiale de l'union mystique (Deissmann, Schweitzer)⁹. Pour lui, la justification et le mysticisme ne s'opposent pas, si on revient aux données de l'expérience de Paul telle qu'elle apparaît dans ses écrits. Preiss élabore la notion de « mystique juridique » reposant sur le principe de shaliyah : l'envoyé représente réellement la présence de la personne qui l'envoie. Le Christ envoyé aux hommes est la présence de Dieu sur la terre. Lorsque le Christ représente les hommes auprès de Dieu, que ce soit ici-bas ou après son ascension, les hommes sont réellement présents en lui. Preiss constate qu'en étudiant la formule ἐν Χριστῷ on est amené à sortir de tout idéalisme et à se tourner vers le concret de l'existence. C'est dans la vie de tous les jours, dans chaque événement que le croyant doit chercher l'union avec le Christ, et celle-ci attribue à chaque événement sa valeur d'éternité.

En reprenant les fruits des recherches précédentes, Michel Bouttier tente d'esquisser une vision harmonieuse du ἐν Χριστῷ¹⁰. Au terme de son étude sur les rapports entre ἐν et les autres prépositions, il constate que chacune exprime un élément différent de la relation du

⁸ F. BÜCHSEL, « "In Christus" bei Paulus », dans ZNW, t. 42, 1949, p. 141-158.

⁹ Th. PREISS, *La vie en Christ* (BTN), Neuchâtel – Paris, Delachaux et Niestlé, 1951.

¹⁰ M. BOUTTIER, *La vie en Christ. Étude d'exégèse et de théologie pauliniennes* (EHPhR, 54), Paris, Presses universitaires de France, 1962.

croyant avec le Christ mais, en même temps, il insiste sur le fait qu'elles sont toutes inséparables. Ensuite, Bouttier procède à une analyse du $\epsilon\nu$ Χριστῷ en lien avec le ministère de Jésus dans sa dimension historique, eschatologique et actuelle. Il parvient à la conclusion que l'expression désigne l'acte divin par lequel l'homme, après avoir été associé à la mort et la résurrection du Christ, est inséré, par l'Esprit-Saint, dans le corps mystique, pour participer, dès ici-bas, à la vie du Christ, dans la communion totale à tout ce qui lui est propre, tant dans la dimension terrestre que céleste. Il convient de remarquer que d'après Bouttier, on ne peut jamais séparer le « Christ de l'histoire » du « Christ assis à la droite du Père ». $\epsilon\nu$ Χριστῷ est composé de trois éléments : l'élément instrumental ou historique (« par la mort et la résurrection du Christ »), l'élément inclusif (« dans le Christ élevé dans la gloire, présent dans l'Église ») et l'élément eschatologique (« dans l'espérance, percevant dans le Christ le futur, l'établissement total du Royaume »)¹¹.

Les origines possibles de l'expression

Avant d'entamer notre étude sur la formule $\epsilon\nu$ Χριστῷ dans l'épître aux Galates, il convient de passer par un exercice de recherches sur les origines du syntagme $\epsilon\nu$ Χριστῷ. Cela implique une étude des expressions proches, ainsi qu'une analyse grammaticale du sens syntaxique de la préposition $\epsilon\nu$ en grec de l'époque. Comme nous l'avons vu auparavant, les chercheurs ont tenté de trouver les origines de $\epsilon\nu$ Χριστῷ tantôt dans l'AT, tantôt dans les écrits des philosophes grecs, et tantôt dans l'expérience personnelle de Paul. Il apparaît donc intéressant de parcourir quelques références bibliques qui pourraient se référer à cette question et de présenter certaines recherches philologiques concernant l'usage de formules semblables dans la littérature grecque classique. Certes, donner une réponse tranchante sur l'origine de l'expression et entrer dans tous les détails de la grammaire grecque ou hébraïque dépasse de loin nos capacités, mais une brève analyse de ces passages peut apporter des indices utiles pour la compréhension de $\epsilon\nu$ Χριστῷ et, de cette façon, apporter un riche fondement à notre réflexion ultérieure.

$\epsilon\nu$ Χριστῷ avant le Christ : formules de l'Ancien Testament

La formule $\epsilon\nu$ Χριστῷ n'apparaît pas telle quelle dans l'AT. D'un point de vue littéral, on pourrait considérer le terme בִּמְשִׁיחַ (*bim'ešîah*) comme son équivalent hébreu, tout en tenant

¹¹ M. BOUTTIER, *La vie en Christ*, 132-133.

compte de la difficulté posée par le fait que כ (b) est une préposition polyvalente qui peut être traduite par « dans », « avec », « sur », « au moyen de », « à cause de », « au prix de », etc¹². L'expression כַּיְיָחִיד (bim'ešiaḥ) revient dans l'AT à 3 reprises, uniquement dans 1S 26,9.11.23. Il s'agit d'une tournure à chaque fois plus ou moins identique : « porter la main sur le messie du Seigneur ». Le messie en question dans ces passages est le roi Saül. Le כ semble avoir ici un sens local avec une idée de mouvement dirigé vers (contre) celui qui a reçu l'onction. La préposition accompagne ici un verbe d'action et non pas d'état. Un lien avec le ἐν Χριστῷ paulinien semble difficilement perceptible, d'autant plus que la LXX rend כַּיְיָחִיד par ἐπὶ χριστὸν¹³.

Si l'on considère ἐν Χριστῷ comme une formule exprimant une certaine relation entre l'humain et Dieu (ce qui ne pouvait pas être le cas pour כַּיְיָחִיד), il est légitime de poursuivre cette recherche vétérotestamentaire en remplaçant le terme χριστός par des mots désignant Dieu dans l'AT, notamment θεός et κύριος, ainsi que αὐτός, lorsque ce pronom personnel désigne Dieu¹⁴. La locution ἐν θεῷ apparaît 5 fois et ἐν τῷ θεῷ 12 fois. Les occurrences peuvent être classées, d'après leur usage, en 5 catégories : (1) consultation – habituellement avec le verbe ἐρωτάω, il s'agit de demander à Dieu un conseil ou un oracle (p. ex. 1Ch 14,14), (2) sermon – avec ὁρκίζω ou ὁμνυμι, le sujet jure ou prête un sermon par Dieu (Ne 13,25), (3) reconnaissance – ἐν θεῷ prend le sens d'un datif de cause ; l'action divine suscite la joie ou la louange chez une personne (p. ex. 1S 2,1 ; Ps 43,9), (4) accompagnement – ἐν θεῷ décliné au datif de moyen qui peut se traduire « par Dieu », « grâce à Dieu » ou « avec Dieu » exprimant une idée d'assurance (p. ex. 2S 22,30 ; Ps 107,14), (5) alliance – avec les verbes ἀθετέω ou ἀσυνθετέω, ἐν θεῷ est mis en relation avec l'infidélité du peuple.

ἐν κυρίῳ revient dans l'AT à 19 reprises (dont 6 fois ἐν κυρίῳ θεῷ) et ἐν τῷ κυρίῳ compte 6 occurrences (dont 1 ne renvoie pas à Dieu). L'expression semble avoir les mêmes acceptions que ἐν θεῷ et revient surtout dans le contexte d'un sermon (7 fois). Alors que ἐν θεῷ apparaissait dans les passages mentionnant l'infidélité du peuple, on retrouve ἐν κυρίῳ également à des endroits où la confiance et la foi sont constatées ou invoquées (p. ex. Ps 73,28 ; 2R 18,5). Enfin, sur les 135 occurrences de ἐν αὐτῷ dans l'AT seulement 5 se rappor-

¹² Cf. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 133c, Rome, Pontificio Istituto Biblico, 2019, p. 403-405 et L. ALONSO SCHÖKEL, « כ », dans *Dizionario di Ebraico Biblico*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2013, p. 87-89. Sur les rapports entre ἐν et כ cf. G. B. WINER, *A Treatise on the Grammar of New Testament Greek*, Londres, T&T Clark, 2019, p. 480-488.

¹³ La LXX rend toujours « כַּיְיָחִיד » par ἐπὶ χριστὸν, il arrive cependant que lorsque la même expression (« lever la main ») a pour objet un autre terme que le messie, le כ est parfois traduit par ἐν (p. ex. 2S 18,28).

¹⁴ Une liste reprenant toutes les occurrences vétérotestamentaires se trouve en annexe.

tent à Dieu¹⁵. Ainsi dans Ps 33,21 Dieu est la cause de joie ; Ps 63,12 traite de sermons prêtés au nom du Seigneur ; Ps 92,16 qualifie Dieu comme celui en qui il n'y a pas d'injustice ; Is 12,2 présente Dieu comme cause du salut ; enfin, en Is 30,18 la fidélité à Dieu assure le bonheur.

Cette brève analyse permet de constater que dans l'AT les expressions de type « ἐν + Dieu » ne semblent jamais avoir un sens purement local et statique. Autrement dit, les écrits vétérotestamentaires paraissent ignorer un « être en Dieu ». La préposition ἐν désigne plutôt une certaine relation de causalité (au sens large) entre Dieu et le(s) sujet(s) humain(s) ayant pour fondement une action divine répondant à une situation humaine concrète. Cette action divine accompagne ou suscite une action humaine.

Deissmann ou l'hypothèse du ἐν mystique

La difficulté à expliquer le sens et l'origine de ἐν Χριστῷ consiste, entre autres, dans le fait que la préposition ἐν est assez polyvalente. De plus, son riche emploi dans la Bible (2698 occurrences dans le NT¹⁶) rend extrêmement complexe toute tentative de classification. Ce qui est important pour notre étude, du point de vue philologique, c'est l'usage de ἐν suivi d'un nom ou d'un pronom au datif désignant un être personnel. Des recherches approfondies sur cette question semblent avoir vu le jour avec Deissmann, pour qui chaque préposition a une signification fondamentale (*Grundbedeutung*) inchangeable, qui sert de base à tout sens figuré qui en découle¹⁷. Cette signification de base est toujours de type spatial, local¹⁸. Dans ce sens,

« d'après sa signification fondamentale locale, la préposition ἐν sert en particulier à désigner les « dans », « sur » et « côte à côte » des choses, en ce sens qu'elle désigne en général une union réelle avec un objet »¹⁹.

Il convient de noter la notion d'« union réelle » (*wirkliche Vereinigung*) qui semble constituer le cœur de la compréhension deissmannienne, voire de toute la compréhension mystique, du ἐν Χριστῷ.

¹⁵ On pourrait peut-être ajouter Jr 4,2, cependant ce verset semble assez obscur et il n'y est pas clair à qui ἐν αὐτῷ se réfère.

¹⁶ A. T. ROBERTSON, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, Nashville, Broadman, 1934, p. 586.

¹⁷ Les livres de grammaire d'avant la publication de Deissmann n'approfondissent pas le sens cet usage. Cf. p. ex. E. KOCH, *Grammaire grecque*, Paris, Colin, 1887, 2^e éd. revue et corrigée.

¹⁸ A. DEISSMANN, *Die neutestamentliche Formel*, p. 16.

¹⁹ A. DEISSMANN, *Die neutestamentliche Formel*, p. 17 : « Ihrer lokalen Grundbedeutung nach dient speziell [sic] die Präposition ἐν zur Bezeichnung des In-, Auf- und Nebeneinander der Dinge indem es überhaupt eine wirkliche Vereinigung mit einem Gegenstande bezeichnet ».

En parcourant des écrits des auteurs classiques tels que Homère, Pindare, Sophocle, Euripide, Xénophon, Platon, Aristote, etc., le chercheur allemand distingue trois autres catégories d'utilisation de ἐν dérivant du sens local : instrumentale, judiciaire (*forensisch*) et psychologique²⁰. Alors que le sens instrumental (par/au moyen de) relève des catégories traditionnelles de la grammaire, les sens judiciaire (devant le tribunal de/selon le jugement de) et psychologique (une faculté, un sentiment ou une force se trouvant dans une personne ou dans son esprit) dépendent du contexte littéraire du passage où ces expressions apparaissent. Il s'agit donc des catégories apparemment hétérogènes²¹, ce qui s'explique du fait que pour Deissmann, ce ne sont pas des catégories de signification réelles, mais plutôt des dérivés de la signification locale fondamentale. Cependant, Deissmann constate que l'usage grec de ἐν suivi d'un nom ou d'un pronom au datif désignant un être personnel n'est pas pertinent pour la compréhension de la formule paulinienne ἐν Χριστῷ. Paul serait ainsi inventeur d'une nouvelle acception du ἐν appelée « mystique ».

Ev chez les grammairiens post-deissmaniens

Même si les positions exégétiques et théologiques de Deissmann ont connu une assez forte critique, ses recherches philologiques ont profondément marqué les études postérieures sur le grec ancien. Ainsi, beaucoup de grammairiens insistent sur le sens local de ἐν : « dans », « à l'intérieur de »²². Robertson ira jusqu'à dire que « tous les exemples de ἐν dans le NT peuvent être expliqués du point de vue du locatif »²³. L'idée de base exprimé par ἐν est donc celle d'un objet situé dans un autre, ce deuxième objet constituant une sorte de limite hypothétiquement infranchissable²⁴. Au sens figuré, ἐν « traduit ce qui peut apparaître comme un *tout bien défini* – qu'il s'agisse d'un *ensemble de conditions données*, ou de la *sphère d'activité dépendant d'une personne* »²⁵. Les grammairiens semblent s'accorder unanimement que lorsqu'un objet contenant un autre est une personne, il est nécessaire de passer à une lecture figurative où ἐν garde tout son sens local et où le contenant est une sorte de « contraction sémantique », ce qui veut dire que dans une traduction, la signification du contenant peut être explicitée au moyen de plusieurs mots. Ainsi, Ragon propose de traduire la phrase « ὅσον

²⁰ A. DEISSMANN, *Die neutestamentliche Formel*, p. 16-32.

²¹ T. MORGAN, *Being "in Christ" in the Letters of Paul. Saved through Christ and in his Hands* (WUNT, 449), Tübingue, Mohr Siebeck, 2020, p. 13.

²² J. HUMBERT, *Syntaxe grecque*, Paris, Klincksieck, 1972, 3^e éd. revue et augmentée, p. 305.

²³ A. T. ROBERTSON, *A Grammar*, p. 590 : « all the N.T. examples of ἐν can be explained from the point of view of the locative ».

²⁴ J. HUMBERT, *Syntaxe grecque*, p. 306 ; A. T. ROBERTSON, *A Grammar*, p. 586.

²⁵ J. HUMBERT, *Syntaxe grecque*, p. 306.

ἐστὶν ἐν ἐμοί » par « autant qu'il est en mon pouvoir »²⁶ et Humbert cite un passage des *Histoires* d'Hérodote « οὐδὲν ἐν τοῖσι Πέρσῃσι δεδῆλται τῶν πραγμάτων »²⁷ en le traduisant « la situation n'est nullement comprise du fait des Perses (proprement : dans les limites de leur action) »²⁸.

Une critique récente de l'approche philologique classique

Dans un ouvrage récent, T. Morgan critique les recherches de Deissmann et surtout le refus de ce dernier de reconnaître l'influence de l'usage de ἐν suivi d'un nom ou d'un pronom au datif dans la littérature grecque classique sur le langage paulinien. La chercheuse oxfordienne constate que, d'une certaine façon, « Deissmann a encouragé les interprètes ultérieurs à ne pas regarder au-delà de Paul en développant leurs opinions ou, du moins, à ne pas regarder plus loin qu'aux premiers écrits chrétiens »²⁹. De cette façon, les études sur ἐν Χριστῷ ne seraient qu'une réélaboration de l'idée d'une union mystique décrite par un langage métaphorique construit sur des notions telles que participation ou incorporation, sans jamais expliquer clairement en quoi cette union consiste³⁰.

En parcourant des textes grecs classiques, Morgan remarque que déjà chez Homère on retrouve des passages où ἐν est doté d'un sens « encheïristique »³¹ (*encheiristic meaning*) : « être dans les mains de »³². Il s'agirait ainsi d'une acception négligée par Deissmann et ses successeurs, mais qui, d'après Morgan, est le sens le plus approprié pour comprendre l'expression paulinienne ἐν Χριστῷ. Être dans les mains du Christ ne signifie nullement une union avec lui, mais plutôt une reconnaissance de sa propre insuffisance et de sa dépendance vis-à-vis de lui. Celui qui détient l'autre dans ses mains a la responsabilité de lui accorder sa protection, et celui qui se remet dans les mains d'un autre témoigne d'une confiance totale en cette personne. Cependant, se remettre dans les mains de quelqu'un n'est jamais une exonération de sa propre responsabilité, tel un soldat, sachant que sa vie est dans les mains de son général, doit faire de son mieux pour gagner la bataille.

La proposition de Morgan est très intéressante mais également discutable. En premier lieu, il est à noter que les exemples de la littérature classique qu'elle donne comme preuves

²⁶ É. RAGON, *Grammaire grecque*, Paris, de Gigord, 1976, 14^e éd. entièrement refondue, p. 127.

²⁷ HÉRODOTE, *Les histoires*, VIII, 100, cité d'après J. HUMBERT, *Syntaxe grecque*, p. 306.

²⁸ J. HUMBERT, *Syntaxe grecque*, p. 306.

²⁹ T. MORGAN, *Being "in Christ"*, p. 17. : « Deissmann encouraged later interpreters not to look beyond Paul in developing their views, or at least not to look further than early Christian writings ».

³⁰ T. MORGAN, *Being "in Christ"*, p. 8.

³¹ Il s'agit d'un néologisme construit sur les termes ἐν (dans) et χεῖρ (main).

³² T. MORGAN, *Being "in Christ"*, p. 17-23.

pour une lecture encheïristique sont essentiellement des passages traitant d'une guerre, ce qui n'est pas tout-à-fait le contexte littéraire des épîtres pauliniennes. Morgan affirme que les structures encheïristique sont rares dans la LXX, cependant elle cite plusieurs passages où elle trouve que cela correspond à la meilleure traduction. Ainsi, pour 1S 23,16 : « Ἰωναθαν [...] ἐκραταίωσεν τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐν κυρίῳ » Morgan propose « Jonathan ... consolida ses mains dans les mains [c.-à-d. dans la puissance et sous l'autorité] du Seigneur »³³. Il s'agit d'une traduction plausible, mais il n'est pas certain qu'elle soit la meilleure. La BJ et la TOB traduisent la formule ἐν κυρίῳ de ce verset par « au nom du Seigneur », ce qui peut s'entendre comme « en faisant appel à la puissance et à l'autorité du Seigneur ».

Il convient de souligner que Morgan a une vision extrêmement positive de l'expression « être dans les mains de ». Celle-ci est bâtie sur quelques passages de la littérature grecque classique. Cependant, si l'on tient compte de la formule biblique correspondante יָדַי la compréhension de ce syntagme peut changer. En effet, dans l'AT la formule apparaît souvent au sens d'« être confié à quelqu'un » (p. ex. Gn 30,35) ou « agir » ou « parler par l'intermédiaire de quelqu'un » (p. ex. Ex 35,29). Néanmoins elle peut prendre également des couleurs plus sombres en signifiant notamment « être livré au pouvoir de quelqu'un » (p. ex. Lv 26,25). Dans ce sens, être dans les mains de quelqu'un peut désigner aussi une oppression violente, une forme d'esclavage ou de servitude dont on veut être délivré. On retrouve ainsi des contre-formules יָדָה (en grec ἐκ χειρὸς) dans des passages où c'est quelqu'un de plus fort (souvent Dieu) qui délivre un autre du pouvoir d'un ennemi (p. ex. Ps 18,1). Dans une recherche ultérieure il serait pertinent de voir si un tel sens négatif de la formule « dans les mains de » se trouve également dans la littérature grecque classique.

Enfin, Morgan encourage à abandonner cette compréhension du ἐν Χριστῷ qui pousse les exégètes à faire dire à la formule autre chose que ce qu'elle dit. Elle s'oppose aux interprétations dominées par des métaphores et des images qui ne sauraient, voire ne voudraient jamais, atteindre ce que ἐν Χριστῷ signifie *per se*³⁴. Cependant, on peut se demander si le sens encheïristique qu'elle propose est vraiment plus direct et univoque que les interprétations aboutissant à l'idée d'union, de participation ou d'incorporation, et s'il ne représente pas lui-même, d'une certaine façon, une compréhension figurée du ἐν Χριστῷ. Comme nous avons essayé de le suggérer ci-dessus, le sens même de l'expression « dans les mains de », du moins

³³ T. MORGAN, *Being "in Christ"*, p. 21 : « Jonathan strengthened his hands in the hands [i.e. in the power and under the authority] of the Lord ».

³⁴ T. MORGAN, *Being "in Christ"*, p. 10.

dans le corpus biblique, n'est pas si évident et peut varier en fonction du contexte, et surtout, de la signification que le lecteur lui accorde.

Méthodologie et hypothèse de lecture

Ce bref parcours biblique et grammatique permet de tirer deux conclusions principales. Premièrement, l'analyse du dossier biblique montre que dans l'AT l'usage des structures de type « ἐν + termes désignant Dieu » donne lieu à des formules dynamiques, liées directement ou indirectement à un agir divin. Cette intervention de Dieu répond souvent à une situation de détresse ou d'angoisse humaine. Les formules ἐν + Dieu ne semblent pas avoir le sens de « être en Dieu » qui exprimerait une union de caractère surnaturel. Elles témoignent plutôt de la grâce/bienveillance (יְהוָה) de Dieu envers des êtres humains ou de sa fidélité (אֱמֻנָה) à son peuple en vertu de l'alliance scellée avec lui. Deuxièmement, l'aperçu des études sur la syntaxe grecque a mis en avant le sens local, spatial de la préposition ἐν, tout en soulignant que lorsque celle-ci est accompagnée d'un nom personnel, il semble nécessaire de passer au sens figuré, voire métaphorique. Alors qu'une approche critique de cette méthode met en garde contre un excès de métaphorisation du ἐν Χριστῷ, il demeure néanmoins que la signification que l'on attribue à la formule est toujours ou bien imprécise, ou bien hypothétique et contestable, si ce n'est arbitraire.

Tenant compte de cela, il semble opportun de prendre un peu de distance vis-à-vis de cette approche philologique reposant sur le postulat, implicite ou explicite, qu'une bonne analyse grammaticale permettrait d'atteindre le sens véritable d'un écrit ancien, étant donné que les catégories utilisées par ces méthodes sont souvent des inventions de chercheurs modernes, et n'illustrent pas avec certitude le mode d'expression des esprits des auteurs de l'Antiquité, comme le souligne Wedderburn :

« Il s'agit de distinctions dont les auteurs et les lecteurs des textes anciens étaient peut-être largement inconscients, puisqu'ils voulaient librement aller et venir à travers les frontières que les grammairiens modernes ont détectées »³⁵.

De plus, il faut souligner qu'aussi bien dans les passages bibliques mentionnés que dans les exemples de la littérature grecque antique cités par les chercheurs, il s'agit générale-

³⁵ A. J. M. WEDDERBURN, « Some observations on Paul's Use of the Phrases in Christ and with Christ », dans *JSNT*, t. 25, 1985, p. 86 : « These are distinctions of with the writers and readers of ancient text may have been largely unconscious as they freely wanted to and fro across the frontiers that modern grammarians have detected ».

ment d'une action ou d'une qualité qui est contenue dans un être personnel. Nous n'avons trouvé aucune référence claire à des structures où ce serait une personne qui serait contenue dans une autre, or celui-ci est un usage fréquent que Paul fait de la formule ἐν Χριστῷ. Ainsi, émerge la nécessité de reconnaître une originalité du langage paulinien. Les études sur la littérature et la langue grecques anciennes peuvent probablement apporter quelques lumières sur la manière dont l'Apôtre des nations utilisait ce genre d'expressions, cependant il semble évident qu'elles ne parviennent, et ne peuvent parvenir, à définir avec certitude et clarté le sens du ἐν Χριστῷ.

Ainsi, sans négliger ce qui peut être utile dans les études sur la grammaire, et gardant en mémoire les différents usages vétérotestamentaires, il convient de considérer la formule ἐν Χριστῷ de façon plus ouverte. Il ne s'agirait pas seulement de chercher à comprendre ce que notre formule peut vouloir dire en soi, du point de vue de la philologie, mais également (et surtout) ce qu'on peut en dire à partir des contextes littéraires variés où elle apparaît. En même temps, il nous faudrait considérer ce qu'elle donne à penser d'elle-même et de ces contextes : en quoi est-ce qu'elle éclaire et ouvre des pistes de réflexion sur ce qui l'entoure ? Il s'agirait donc de passer de la primauté d'une perspective *ad extra*, où c'est le sens que l'on accorde à la formule qui fait comprendre ce qui l'entoure, à celle d'une approche *ad intra*, où l'on va s'interroger sur ce que le contexte permet de dire sur la formule pour ensuite s'interroger sur le sens de l'expression même.

Classification des citations

Il n'est pas évident de classer les diverses occurrences du ἐν Χριστῷ. Néanmoins, par souci de concision, il apparaît préférable d'adopter quelques catégories pour mieux structurer notre recherche. Nous allons emprunter la classification proposée par Sang-Won Son tout en la simplifiant légèrement et en l'adaptant aux cas de ἐν Χριστῷ dans l'épître aux Galates³⁶. Cette classification repose sur la distinction de ce qui est contenu dans le Christ en traçant deux catégories principales : la première regroupe les passages où le contenu est un être personnel (quelqu'un), qu'il s'agisse d'une ou de plusieurs personnes qui sont dans le Christ (1,22), d'une personne qui accomplit une action dans le Christ (2,17), ou encore d'un état ou d'un statut dont elles jouissent dans le Christ (3,26 ; 3,28). La deuxième catégorie rassemble les occurrences où le contenu est de nature non-personnelle (quelque chose), c.-à-d. désignant un objet, une qualité, une valeur, etc. On y distingue les passages où quelque chose se trouve

³⁶ S.-W. A. SON, *Corporate elements in Pauline anthropology. A study of selected terms, idioms, and concepts in the light of Paul's usage and background* (AnBib, 148), Rome, Pontificio Istituto Biblico, 2001, p. 11-17.

dans le Christ (2,4 ; 5,6³⁷) et ceux où quelque chose est le sujet d'un verbe d'action qui est faite dans le Christ (3,14).

Notre lecture exégétique va ainsi se poursuivre en deux temps. Nous partirons des occurrences du ἐν Χριστῷ avec un usage personnel en commençant par la toute première mention de 1,22. Les versets 3,26 et 3,28 seront étudiés ensemble, étant donné leur proximité et le fait qu'ils appartiennent à un même discours. Ensuite, nous analyserons les passages présentant un usage non-personnel. Il semble utile de signaler dès à présent que même si la distinction entre l'usage personnel et non-personnel est tout à fait correcte du point de vue grammatical, tous les usages non-personnels (au moins dans l'épître aux Galates) peuvent ou doivent être référés, de façon directe ou indirecte, à des sujets personnels. Cela, sans rendre la classification invalide, préannonce déjà la possibilité d'un aperçu final synthétique et harmonieux sur l'usage du ἐν Χριστῷ dans cette épître. Nous pourrions ainsi franchir les limites des catégories du personnel et du non-personnel.

³⁷ Son range Ga 5,6 parmi les usages personnels décrivant l'état des fidèles dans le Christ. Ici nous lisons περιτομή et ἀκροβυστία non pas comme décrivant les personnes circoncises ou incirconcises, mais le fait même de circoncision ou d'incirconcision.

Chapitre 2 : Ἐν Χριστῷ personnel

Notre lecture commence par une étude des versets où il s'agit d'un emploi personnel de Ἐν Χριστῷ. Pour chaque passage, nous allons commencer par une analyse du verset où la formule apparaît. Ensuite, nous présenterons brièvement le contexte littéraire du passage étudié. Enfin, nous nous pencherons sur les éléments particuliers des passages analysés qui peuvent nous aider à saisir le sens et le fonctionnement de la formule Ἐν Χριστῷ.

Ga 1,22 : Les Églises dans le Christ

Ἦμην δὲ ἀγνοοῦμενος τῷ προσώπῳ ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας ταῖς ἐν Χριστῷ.

Mais j'étais inconnu du visage aux Églises de la Judée, à celles [qui sont] en Christ.

La première occurrence du Ἐν Χριστῷ apparaît dans un verset assez court. Le sujet de la phrase est bien Paul lui-même. La formule qualifie ici les Églises de la Judée. Celles-ci, comme le suppose notre traduction, se trouvent dans le Christ, le verbe εἰμί étant sous-entendu. Il convient de souligner la place du Ἐν Χριστῷ en finale du verset, ce qui lui donne une résonnance plus forte. La répétition de l'article ταῖς, qui à deux reprises se rapporte aux ἐκκλησίαι, n'est pas étrange de point de vue de la grammaire, mais constitue une sorte de pause, mettant l'expression en évidence.

Contexte littéraire

En reprenant les catégories de la rhétorique grecque classique, Betz place ce verset dans la partie appelée *narratio* (1,12-2,14)³⁸. Il s'agit d'une présentation chronologique de faits tels qu'ils se sont passés. Ainsi, après la formule épistolaire de l'adresse (1,1-5), Paul expose le sujet ou le motif de la rédaction de sa lettre dans un bref passage ayant pour but d'attirer l'attention des lecteurs/auditeurs (*exordium* – 1,6-11)³⁹ : les Galates ont accueilli un autre évangile en remettant en cause l'autorité de l'Apôtre et (surtout) la vérité et la validité de son message (εὐαγγέλιον). Paul ouvre une section plus longue qui prend la forme d'un discours autobiographique où il affirme la légitimité de son Évangile en tant qu'une révélation directe de Jésus-Christ et non pas une doctrine qu'il aurait reçu par l'entremise des hommes (1,11-12). Par une allusion à Jr 1,5 et Is 49,1 Paul assimile son activité apostolique au courant

³⁸ H. D. BETZ, *A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* (Hermeneia), Philadelphie, Fortress Press, 1988, 4^e éd., p. 14-25.

³⁹ Certains supposent que dans cette partie Paul expose la thèse de son épître. Sans entrer dans ce débat nous soulignons uniquement qu'il s'agit d'une brève présentation du problème.

prophétique et à la mission du Serviteur de YHWH, se présentant comme jouissant d'une élection particulière qui l'établit dans une communion toute originale avec le Fils de Dieu qui est censé se révéler, se dévoiler (ἀποκαλύψαι) en lui (1,15-16).

En vertu de cette élection, Paul est un évangéliste autonome, voire indépendant, comme le montre la suite de son récit⁴⁰. Son départ en mission n'est pas précédé d'une consultation préalable des autres apôtres. Le contraste instauré entre les trois ans passés en Arabie et à Damas et les quinze jours du séjour Paul à Jérusalem, où Paul rencontre Pierre et Jacques, soulignent la « distance » que Paul garde face à la communauté de Jérusalem et ses chefs, ce qui lui permet d'affirmer l'origine divine directe de son Évangile, qui n'est pas issu d'une transmission humaine⁴¹.

Paul converti au Christ

La péricope joue sur une opposition entre le passé et le présent de l'Apôtre, en invitant le lecteur à s'interroger sur ce qu'on appelle communément la conversion de Paul⁴². Dans le langage courant, la conversion religieuse signifie l'adhésion à une religion, tout en supposant ou bien l'abandon d'une autre ou bien le passage de l'incroyance à la foi religieuse. Il semble que ce n'est pas le cas de Paul. Il a toujours été un homme dévoué au judaïsme (1,13). Le Dieu dont il parle n'est pas un autre que celui en qui il a toujours cru. Le degré avec lequel Paul se consacre à la religion ne change pas : au moment où il écrit sa lettre il est habité d'un même zèle que lorsqu'il persécutait les chrétiens. Cependant, on peut parler d'une conversion dans la mesure où on regarde ce terme du point de vue étymologique. Qu'il s'agisse de la *conversio* – d'un retournement, ou de la μετάνοια – d'un changement de mentalité, Paul est un converti au Christ.

À cet endroit il convient de noter que Paul n'emploie pas le mot Christ comme un nom propre. C'est avant tout un titre lié étroitement à la culture et à la foi juive, traduisant le terme hébreu משיח – « oint ». Dans ce sens, la conversion de Paul n'est nullement un changement de religion, mais plutôt une reconsidération de notions placées au cœur de sa foi. Ainsi, Paul ne parle pas d'un certain Jésus-Christ, mais du messie Jésus⁴³. Sans entrer dans toutes les hypothèses concernant l'évolution du concept du messie, il nous faut souligner que la révélation de

⁴⁰ É. COTHENET, *L'épître aux Galates* (CEv, 34), Paris, Cerf, 1980, p. 18.

⁴¹ J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates* (CBNT, 9), Paris, Cerf, 2008, p. 73 ; H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 73.

⁴² Cf. R. BURNET, *L'Évangile de Paul. Guide de lecture des Épîtres de saint Paul* (Épiphanie), Paris, Cerf, 2008, p. 63.

⁴³ G. AGAMBEN, *Le temps qui reste* (Rivages poche – Petite Bibliothèque), Paris, Payot & Rivages, 2004, p. 33-37.

Jésus-Christ dont Paul bénéficie, ne le détache pas du judaïsme. Cet événement accomplit la religion de Paul en lui apportant un nouveau contenu qui se révèle fondamental : le messie attendu c'est Jésus. Par conséquent, et même si cela peut paraître paradoxal, à chaque fois que Paul parle du Christ Jésus, c'est son attachement à la foi juive qui est mis en valeur, plus que la nouveauté du christianisme qui, d'ailleurs, n'existait pas encore⁴⁴.

Les Églises de la Judée...

Paul, juif zélé, reçoit la mission d'annoncer le Fils de Dieu parmi les Nations (1,16). Après son bref séjour à Jérusalem, il reste inconnu de visage (ἀγνοούμενος τῷ προσώπῳ), c'est-à-dire personnellement, aux Églises de la Judée. Il semble donc qu'il n'avait pas participé aux réunions de ces communautés. Cependant, cela n'exclut pas l'idée qu'il ait rencontré certains de ses membres de façon individuelle⁴⁵. Il demeure impossible d'établir une liste des Églises auxquelles Paul fait ici référence. La Judée de l'époque s'étendait du sud de la Samarie jusqu'au nord du Néguev, et de la Méditerranée jusqu'au Jourdain et la mer Morte. L'existence de ces assemblées judéo-chrétiennes sur ce territoire est confirmée dans 1Th 2,14. Il semble plausible de compter parmi elles l'Église de Jérusalem.

Il convient de s'arrêter un moment sur le sens même du mot « église ». Celui-ci vient du verbe ἐκκαλέω qui peut être rendu par « appeler dehors ». Une église désigne ainsi un groupe de personnes qui ont été appelées à sortir pour se rassembler. C'est ainsi que les traducteurs de la LXX utilisent ce terme pour traduire le verbe hébreu לקח (qāhal) signifiant « rassembler, convoquer »⁴⁶. Les membres d'une ἐκκλησία sont objets d'un appel, d'une vocation (κλησις) qui leur confère un statut ou une mission particulière. Le terme ἐκκλησία apparaît pour la première fois dans la Bible en Dt 4,10. Israël devient une « église » dans le désert, lors de son exode, quand Dieu lui parle pour sceller avec lui une alliance et lui confier ses commandements. Dans la mesure où c'est Dieu qui prend l'initiative de se choisir un peuple, l'ἐκκλησία de l'AT est une assemblée des ἐκλεκτοί – des élus (cf. Dt 4,32-40).

D'autre part, le terme ἐκκλησία n'est pas inconnu du langage grec classique. Ainsi, par ἔκκλητος on désignait quelqu'un qui avait été choisi pour juger une cause, arbitrer un conflit. De là découle le sens de ἐκκλησία comme une assemblée composée d'hommes libres, convo-

⁴⁴ Notons qu'en ce qui concerne la formule ἐν Χριστῷ, sur 7 occurrences en Ga, 5 donnent ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

⁴⁵ P. BONNARD, *L'épître de saint Paul aux Galates*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1972, 2^e éd. revue et augmentée, p. 34 ; S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul aux Galates* (LeDiv.C, 9), Paris, Cerf, 2000, p. 113 ; H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 80.

⁴⁶ Il faut noter cependant que dans la LXX le verbe ἐκκαλέω et le substantif ἐκκλησία sont moins fréquents que le verbe συναγω (conduire ensemble, rassembler) et le substantif συναγωγή (action ou lieu de rassemblement).

qués pour exercer leur droit de vote ou de libre expression⁴⁷. Cette dimension juridique et civique du terme présente l'ἐκκλησία grecque comme dotée d'une certaine forme d'autorité. Il semble beaucoup plus probable que dans ses épîtres Paul utilisait le mot « église » en l'empruntant au vocabulaire de la LXX, plutôt qu'au langage grec courant de l'époque⁴⁸. Néanmoins, il nous est permis de penser que ses interlocuteurs galates, issus d'une culture grecque, aient gardé présent à leurs esprits cette acception non-religieuse de ἐκκλησία et que, Paul, conscient de ce fait, joue sur les différents sens du terme, dans la mesure où ceux-ci ne se contredisent pas.

Dans ce sens, les Églises de Judée, composées essentiellement des juifs qui ont reconnu en Jésus le messie attendu, et qui sont bénéficiaires de la première évangélisation, si ce n'est de la prédication de Jésus même, sont des organismes compétents pour approuver ou réfuter l'Évangile de Paul. Ce dernier rapporte que ces assemblées reconnaissent dans ce qu'elles entendent dire de lui la même foi qu'elles professent, et que Saul avait jadis persécutée (1,23). C'est pourquoi elles glorifient (δοξάζω) Dieu pour ce qu'il a fait pour et à travers Paul (littéralement en : ἐν ἐμοὶ – 1,24)⁴⁹.

... celles qui sont dans le Christ

D'après une tradition exégétique remontant à Bultmann, la formule ἐν Χριστῷ, lorsqu'elle qualifie les Églises, n'a pas d'autre sens que « chrétiennes »⁵⁰ : il s'agirait donc d'une sorte d'épithète servant à distinguer les assemblées chrétiennes de celles des juifs. Dans un sens semblable, Lémonon constate que la locution « Églises dans le Christ » serait plus ou moins équivalente de la formule « Église de Dieu », qui, elle, est plus fréquente dans les épîtres pauliniennes. Ce genre d'expressions servirait à parler soit de toutes les communautés qui se réclament du Christ dans leur ensemble, soit des communautés locales de façon singulière⁵¹.

Cependant, ce type de lectures risque d'affaiblir la résonance du ἐν Χριστῷ, en re-tranchant la dimension d'une relation personnelle au Christ historique⁵². Les Églises sont des assemblées composées d'individus convoqués, appelés à reconnaître en la personne de Jésus

⁴⁷ M. DE GOEDT, « Église », dans M. BOUTTIER, F. BROSSIER (éds.), *Vocabulaire des épîtres de Paul* (CEv, 88), Paris, Cerf, 1994, p. 25-26.

⁴⁸ J. D. G. DUNN, *The theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 1998, p. 537-538.

⁴⁹ P. BONNARD, *L'épître de saint Paul*, p. 34.

⁵⁰ Cf. R. BULTMANN, *Theologie*, p. 307 ; plus loin nous verrons que cette lecture était présente bien avant Bultmann.

⁵¹ Cf. J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates*, p. 76.

⁵² S.-W. A. SON, *Corporate elements*, p. 13.

de Nazareth le messie de Dieu. Cette reconnaissance messianique est ainsi le fondement et la raison d'être même de la communauté qu'est l'Église⁵³. C'est elle qui constitue les fidèles dans « une situation d'obédience et de communion avec la personne du Christ en tant qu'artisan du salut »⁵⁴. La formule ἐν Χριστῷ semble indiquer ainsi pas tellement l'appartenance à un groupe déterminé se réclamant du Christ, mais plutôt l'appartenance au Christ même, l'adhésion au messie de Dieu, qui rassemble ceux qui l'ont reconnu et garantit la communion entre eux.

Il est intéressant de noter à cet endroit que les Églises de Galatie auxquelles la lettre s'adresse ne sont qualifiées ni comme « de Dieu » ni comme « dans le Christ » (cf. 1,2). Elles gardent toujours leur statut d'assemblées dûment convoquées, mais leur communion avec les autres Églises et avec le Christ même est mise en jeu. En accueillant « un autre évangile » les fidèles de Galatie semblent refuser ce qui est à la base de leur ἐκκλησία, leur pierre d'angle et leur raison d'être même. Leur attitude s'oppose à celle des Églises qui sont dans le Christ et qui reconnaissent en Paul l'œuvre de Dieu⁵⁵. En insistant sur le bon accueil que son activité missionnaire a reçu parmi les Églises de la Judée, l'Apôtre se montre en communion avec celles-ci, ce qui ne serait pas le cas pour ceux qui cherchent à convaincre les Galates d'« un autre évangile ». Si ces derniers prétendaient tirer leur autorité des Églises de la Judée, Paul montre que celles-ci sont de son côté⁵⁶.

La formule ἐν Χριστῷ porte ici le sens d'une expression d'unité, de communion, qui garantit la véracité du message paulinien. Cette communion entre Paul et les Églises ju-déennes qui ne l'ont pas rencontré est possible grâce à l'adhésion de toutes ces personnes au Christ – le messie de Dieu, reconnu en Jésus de Nazareth. Cette reconnaissance constitue l'Église en lui accordant une forme d'autorité légale d'approuver « l'Évangile de Paul » en tant que porteur d'une foi commune, même si issu d'une révélation personnelle.

⁵³ Cf. A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati. Commentario esegetico* (SBFA, 63), Jérusalem, Franciscan Printing Press, 2004, p. 138.

⁵⁴ S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 113.

⁵⁵ J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates*, p. 73.

⁵⁶ Cf. H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 81.

Ga 2,17 : Être justifié dans le Christ

Εἰ δὲ ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ εὐρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί, ἄρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος; μὴ γένοιτο

Or si, cherchant à être justifiés en Christ, nous avons été trouvés, nous aussi, pécheurs, Christ [serait-il] ainsi serviteur du péché ? Certes non !

L'occurrence οὐ ἐν Χριστῷ qualifie une action accomplie (ou à accomplir) par les fidèles apparaît dans une proposition conditionnelle introduite par εἰ. La particule δὲ relie la phrase avec ce qui précède. L'action en question est exprimée au moyen de deux verbes : un participe présent actif – ζητοῦντες, et un infinitif aoriste passif – δικαιωθῆναι. Ce deuxième terme s'oppose directement à un autre verbe à l'aoriste passif – εὐρέθημεν. Les deux mots sont séparés par la formule ἐν Χριστῷ, mise en évidence par cette opposition. Le syntagme καὶ αὐτοὶ (et nous-même) placé entre le verbe εὐρέθημεν et l'attribut ἁμαρτωλοί dramatise l'effet non-désiré de l'action : nous cherchons à être justifiés et pourtant nous avons été trouvés pécheurs. La particule ἄρα introduit le résultat logique de la conditionnelle en répondant au εἰ. Cependant, cet assertion est intenable pour Paul, d'où l'exclamation qui clôt le verset : μὴ γένοιτο. La négation μὴ semble prendre ici son sens plus fort : l'idée exprimée est inadmissible⁵⁷. Ainsi, l'optatif γένοιτο ne désigne pas tellement un souhait (« que cela n'advienne pas ! », « qu'il n'en soit pas ainsi ! »), mais il marque plutôt l'impossibilité même d'une telle pensée⁵⁸.

Contexte littéraire

Le verset 2,17 fait partie d'une section (2,15-21) étroitement liée au discours biographique de Paul. Après avoir mentionné sa « conversion » (1,15-16), ses premières activités missionnaires (1,17-21) et sa rencontre avec Pierre (1,18-20), Paul relate son deuxième voyage à Jérusalem (2,1-10 – nous reviendrons sur cette section plus tard), et le différend qui l'a opposé à Céphas à Antioche (2,11-14) : arrivé à Antioche, Pierre prend ses repas (συνεσθίω : on pourrait peut-être le lire au sens plus fort de « participer à une célébration eucharistique », même s'il convient de rester prudent sur cette hypothèse)⁵⁹ avec « ceux des Nations » (μετὰ τῶν ἐθνῶν), c.-à-d. avec les chrétiens d'origine hellénistique. Cependant, à partir

⁵⁷ « μὴ », dans A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1950, p. 1271 ; É. RAGON, *Grammaire grecque*, p. 229.

⁵⁸ Cf. P. BONNARD, *L'épître de saint Paul*, p. 55.

⁵⁹ Cette hypothèse était partagée surtout par des exégètes français des années 1970 : cf. É. COTHENET, *L'épître aux Galates*, p. 23 ; S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 159.

du moment où des gens de l'entourage de Jacques (judéo-chrétiens) apparaissent dans cette ville, Pierre garde ses distances vis-à-vis des helléno-chrétiens et, tel un acteur habile, joue le rôle d'un fin observateur de la Loi mosaïque, en entraînant d'autres, notamment Barnabé, à participer dans cette comédie (συνυποκρίνομαι)⁶⁰. Cette attitude hypocrite est alors dénoncée par Paul comme non-conforme à la vérité de l'Évangile (ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου), vérité dont Paul est un garant tout particulier en tant que dépositaire d'une révélation divine personnelle reconnue⁶¹. Paul fait à Pierre cette remarque : « Si toi, étant juif, tu vis à la manière des Nations et non à la manière des juifs, pourquoi contrains-tu les Nations à judaïser (2,14) ? »

Dans un premier abord on pourrait croire que la remarque de Paul n'est pas tout à fait juste : dans le texte il n'est dit nulle part que Céphas aurait cherché à obliger les chrétiens d'origine grecque à suivre les coutumes juives (ιουδαΐζειν). D'un côté, la remontrance de Paul est peut-être un résumé d'un échange plus consistant où Pierre aurait exprimé une telle idée. D'autre part, il s'agit d'une conséquence logique de l'attitude de Céphas : s'il s'éloigne des chrétiens issus des Nations par peur des judéo-chrétiens, pour qui le fait de manger avec des incirconcis fait encourir l'impureté rituelle⁶², Pierre oblige les grecs non seulement à respecter les coutumes juives, mais à « se faire juifs » eux-mêmes (ιουδαΐζειν prend ainsi son sens maximal). Cette exigence relève néanmoins de l'hypocrisie, puisque Pierre lui-même ne respecte pas ces mœurs et ne s'écarte que par peur.

Pour la structure de la lettre de Paul, cet événement sert d'introduction à une longue section de développement dogmatique (2,15-4,31) où l'Apôtre expose sa doctrine du salut venant de la foi, et non de la Loi⁶³. Les versets 2,15-21 constituent un discours unique que l'on pourrait diviser en deux parties : la première (15-17) est construite en première personne du pluriel (nous) ; la deuxième (18-21) est régie par la première personne du singulier (je). Il n'y a aucune transition entre le reproche du v. 14 et la suite du texte, ce qui permet de croire qu'au moins en partie⁶⁴, ce passage reprend les paroles adressées à Pierre à Antioche, tout en devenant une réflexion théologique élaborée, basée sur l'intégralité du récit autobiographique de Paul, et dessinant un condensé de son message⁶⁵.

⁶⁰ Cf. J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates*, p. 96 ; P. BONNARD, *L'épître de saint Paul*, p. 51.

⁶¹ Cf. notre interprétation du v. 1,22.

⁶² S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 158-159.

⁶³ R. BURNET, *L'Évangile de Paul*, p. 64.

⁶⁴ P. ex. pour Légasse le v. 15 appartient à la reproche adressée à Pierre et le v. 16 ouvre la réflexion sur la justification, cf. S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 169.

⁶⁵ É. COTHENET, *L'épître aux Galates*, p. 24 ; J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates*, p. 98.

Ces pécheurs des Nations

Le « je » et le « tu » du verset 15 se font succéder d'un « nous » qui prend la parole au v. 15. Or, l'identité de ce « nous » est assez ambiguë⁶⁶. Si l'on admet qu'il s'agit de la suite du discours adressé à Céphas, le « nous » devrait désigner naturellement les deux apôtres : Paul et Pierre. Néanmoins, tenant compte du contenu de ce passage, ainsi que du contexte de l'épître, il est plausible que le « nous » recouvre également les adversaires de Paul en Galatie, et tous les chrétiens issus de la religion juive⁶⁷. Les Galates, eux-mêmes, sont exclus de ce « nous » du fait de leur origine. N'étant pas des juifs par nature, ou de naissance (φύσει Ἰουδαῖοι), les destinataires de l'épître devraient être classés plutôt du côté de « ces pécheurs des Nations » (ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί). Même si cette expression semble désigner avant tout les chrétiens grecs d'Antioche, elle peut s'appliquer aussi aux Galates dans la mesure où ils partagent la même condition de non-juifs.

La formule elle-même est intéressante. Elle repose sur la conception juive du péché compris comme infidélité à la loi de la Torah. Cette tradition distingue les juifs, susceptibles de pécher, mais à qui le pardon est offert par des moyens variés, et les Nations qui, ne possédant pas la Loi mosaïque, sont incapables de lui être fidèles. Dans ce sens, « ceux des Nations » sont pécheurs par nature, ou naissance (φύσει), indépendamment de leur volonté. Ils se trouvent hors de l'Alliance et ne peuvent pas être sauvés⁶⁸. Cependant, l'usage que Paul fait ici de cette expression est assez ironique⁶⁹ : les juifs, malgré leurs statut privilégié, ont reconnu que la justification leur est accordée par la foi de Jésus-Christ⁷⁰, et non par la pratique de la Loi (2,16). Autrement dit, vis-à-vis de la foi en Jésus-Christ, la condition spéciale des juifs ne leur accorde aucun avantage : les juifs et les gentils ont besoin de la même justification qui se trouve uniquement (ἐὰν μὴ) en Jésus – le Christ.

⁶⁶ Cf. R. BURNET, « Les ambiguïtés du "nous" dans l'Épître aux Galates », dans Odile FLICHY (éd.), *Regards croisés sur la Bible : études sur le point de vue. Actes du troisième colloque international du RRENAB, Paris, juin 2006* (LeDiv), Paris, Cerf, 2007, p. 467-476.

⁶⁷ P. BONNARD, *L'épître de saint Paul*, p. 52.

⁶⁸ H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 115 ; S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 170-171.

⁶⁹ S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 171.

⁷⁰ « Διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ » – le génitif Ἰησοῦ Χριστοῦ peut être lu comme objectif (foi en Jésus-Christ) ou subjectif (foi avec laquelle Jésus croit). Le problème de la deuxième interprétation consiste dans le fait que nulle part dans le NT Jésus n'est le sujet du verbe « πιστεύω ». Par ailleurs, « πίστις » peut signifier également la « crédibilité » ou la « fiabilité » du Christ ; cf. R. MEYNET, *La Lettre aux Galates* (RhS, 10), Pendé, Gabalda, 2012, p. 70.

Chercher à être justifié...

Le mot clé de ce passage que beaucoup comprennent comme la thèse, la proposition principale de l'épître aux Galates⁷¹, c'est la « justification ». Il s'agit également d'un terme important du v. 2,17 qui nous intéresse particulièrement. Il est à noter que cette notion apparaît ici toujours sous forme de verbe au passif : être justifié. Pour comprendre comment un homme peut être justifié en Jésus-Christ (et ainsi saisir le sens du ἐν Χριστῷ dans ce passage) il semble nécessaire de s'interroger d'abord sur ce qu'est la « justification ». Que signifie au juste « être justifié » ?

Il est frappant de réaliser que « malgré son importance historique dans la tradition dogmatique chrétienne [...], en particulier dans le protestantisme, le nom "justification" apparaît rarement dans la Bible »⁷². En tant que notion théologique, la « justification » est une métaphore issue du langage juridique : « être justifié » c'est avant tout faire valoir sa cause ou être reconnu innocent devant un tribunal⁷³. Or, lorsqu'il s'agit de relations avec Dieu, la situation devient problématique, étant donné que l'homme ne peut jamais démontrer avoir raison contre Dieu ni le convaincre du tort (cf. Ps 143,2 ; Jb 9,32)⁷⁴. L'AT semble ainsi présenter la « justification » comme une réalité inatteignable, voire chimérique. Cependant, dans la mesure où les relations entre Dieu et le peuple élu sont normalisées par les termes de l'Alliance scellée entre les deux parties, un homme peut être déclaré juste s'il garde fidèlement les obligations conclues dans cette Alliance⁷⁵. Malheureusement, il semble que de façon générale ce n'est pas le cas. Comme le montre l'histoire du peuple décrite dans l'AT, les fils d'Israël sont un peuple infidèle et « à la nuque raide ».

Puisque l'Alliance est bilatérale, la « justice » apparaît également comme un trait caractérisant Dieu. Cette justice divine devient ainsi la base de l'espoir et de l'espérance de « justification » : Dieu est celui qui fera justice à l'opprimé, qui vengera son peuple. Dans ce sens, la « justice » de Dieu n'est pas un attribut abstrait de celui-ci, mais une expression de la puissance salvifique qu'il déploie envers ceux qui invoquent son secours⁷⁶. La littérature de

⁷¹ Ainsi H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 113-127 ; É. COTHENET, *L'épître aux Galates*, p. 24 ; S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 171.

⁷² R. B. HAYS, « Justification », dans D. N. FREEDMAN (éd.), *The Anchor Bible Dictionary*, t. 3, New York, Doubleday, 1992, p. 1129 : « Despite of its historic importance in Christian dogmatic tradition [...], especially in Protestantism, the noun "justification" rarely appears in the Bible ».

⁷³ R. B. HAYS, « Justification », p. 1129.

⁷⁴ J. GUILLET, « Justification », dans X. LÉON-DUFOUR (éd.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1970, c. 646.

⁷⁵ R. B. HAYS, « Justification », p. 1129.

⁷⁶ R. B. HAYS, « Justification », p. 1129.

Qumran développe le lien entre la « justice » de Dieu et la justification qu'il accorde à l'homme dans la perspective d'un jugement final⁷⁷ où le Créateur efface les péchés de ses fidèles. Ce pardon n'est cependant pas détaché d'une recherche zélée de vie selon l'Alliance qui caractérisait cette secte.

Il semble donc que la notion de « justification » ne devrait pas être entendue comme une action par laquelle l'homme « devient juste », impeccable. « Être justifié » signifie avant tout se reconnaître pécheur, faillible, incapable de réaliser l'Alliance avec Dieu, et demander qu'un autre – Dieu – fasse justice et accomplisse les termes de l'Alliance en accordant son pardon. Dans ce sens, la « justification » devient en quelque sorte un synonyme du mot « salut ». Il semble donc qu'« être justifié » ἐν Χριστῷ c'est essentiellement être sauvé par lui.

... dans le Christ

Si la « justification » est une réalité descendante, donnée par Dieu, il semble clair qu'elle ne peut pas être le résultat d'une pratique ascendante, consistant en l'accomplissement de la Loi. Pour Paul, cela paraît être une donnée de foi commune qu'il croit partager avec tous les judéo-chrétiens (εἰδότες au v. 16 est un participe pluriel). En effet, si la « justification » venait par la pratique de la Loi, croire en Jésus ne servirait à rien, et le Christ serait mort en vain (2,21 : δωρεάν – gratuitement). Mais si des juifs ont cru en Jésus, c.-à-d. ont reconnu en lui le messie, c'est qu'ils ont accepté que la « justification » n'est pas le résultat des « œuvres de la Loi » (2,16) mais le fruit de la foi⁷⁸.

Nous arrivons ainsi à la phrase qui nous intéresse : « si, cherchant à être justifiés en Christ, nous avons été trouvés, nous aussi, pécheurs, Christ [serait-il] ainsi serviteur du péché » (2,17) ? Cet énoncé, chargé de mots très riches de sens, pose des grands problèmes d'interprétation concernant la nature même des affirmations sur lesquelles la conditionnelle est bâtie⁷⁹. Il est cependant certain que l'exégèse de ce verset ne peut pas être détachée de son contexte littéraire, et surtout du différend d'Antioche⁸⁰.

Pour nombre de commentateurs, le v. 17 présente un raisonnement par l'absurde qui sert à prouver la doctrine paulinienne sur la justification⁸¹. Le sens de la phrase varie en fonction de ce que l'on entend par le « nous ». Nous optons pour l'inscription du sujet du verset

⁷⁷ R. B. HAYS, « Justification », p. 1130.

⁷⁸ H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 116-117.

⁷⁹ H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 119 ; S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 186.

⁸⁰ Cf. S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 185.

⁸¹ Ainsi S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 186 ; J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates*, p. 100.

dans la continuité de ce qui précède : il s'agit de Pierre et Paul, et peut-être de tous les juifs qui ont cru en Jésus, le Messie⁸². Le syntagme καὶ αὐτοὶ (et nous-mêmes) présuppose la présence d'une altérité, c.-à-d. d'autres personnes ou d'un personnage collectif, qui est d'emblée considéré comme pécheur. Cet autrui ne peut désigner ici que les chrétiens issus des Nations, appelés « pécheurs » au v. 15. Nous avons remarqué cependant que cette dénomination porte en soi quelque chose d'ironique dans la bouche de Paul.

D'autre part, il est important de souligner la valeur temporelle des verbes présents dans la phrase : dans l'expression ζητοῦντες δικαιωθῆναι (cherchant à être justifiés) le premier verbe qui gouverne l'ensemble est un participe présent, ce qui marque la continuité de l'action. L'infinitif δικαιωθῆναι, qui désigne la finalité de l'action, est à l'aoriste passif : l'aoriste signifie que la justification s'accomplit dans un moment historique précis (passé, présent ou futur), et la voix passive souligne que celle-ci est une réalité donnée, autrement dit, le sujet qui cherche à être justifié ne produit pas sa propre justification par son agir (pas même par sa foi)⁸³, mais l'obtient d'un autre.

Ainsi, nous pouvons expliciter la formule « être justifié en Christ » de façon suivante : l'homme reçoit le salut en reconnaissant Jésus comme le Messie, et en acceptant que seul ce Messie peut le sauver, et non les mérites qu'il pourrait (hypothétiquement) acquérir par une pratique scrupuleuse de la Loi mosaïque. L'expression ἐν Χριστῷ signifie ainsi à la fois l'origine de la justification, ou la personne qui justifie, et le moyen par lequel le salut est accordé : la foi, la reconnaissance de Jésus comme Messie, et la confiance en sa justice divine.

Christ – serviteur du péché ?

Au groupe verbal ζητοῦντες δικαιωθῆναι s'oppose εὐρέθημεν : indicatif aoriste passif dont le sujet est toujours le même « nous » derrière lequel nous pouvons voir avant tout Pierre et Paul, mais aussi des chrétiens d'origines juives en général. L'aoriste indique la dimension temporelle concrète et ponctuelle de l'évènement qui semble s'inscrire dans la durée actuelle de ζητοῦντες dans un rapport de simultanéité ou de conséquence (plus que de coïncidence) : c'est dans la recherche de justification en Christ que Pierre et Paul ont été trouvés pécheurs. Mais par qui ? Quel est le complément d'agent de εὐρέθημεν ? Il pourrait s'agir de Dieu (aux yeux de Dieu le comportement des chrétiens ne serait pas juste), du « nous »-mêmes (les ju-

⁸² Contrairement à H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 120.

⁸³ Cf. S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 183.

déo-chrétiens se reconnaissent pécheurs)⁸⁴, ou des tiers, notamment des chrétiens d'entourage de Jacques (2,12) ou des opposants de Paul en Galatie⁸⁵. La dernière possibilité nous semble la plus probable.

Il convient de s'interroger à cet endroit sur la raison pour laquelle certains judaïsants pourraient déclarer pécheurs d'autres parmi eux (p. ex. Pierre et Paul) qui cherchent à être justifiés en Christ. Il semble plausible que le syntagme ζητοῦντες δικαιωθῆναι, qui peut être compris comme un synonyme de « croire »⁸⁶, pourrait signifier également, de manière plus complexe, un mode d'agir qui met en œuvre la « vérité de l'Évangile » (2,14) reçue dans la foi en Jésus, le Christ. Dans le contexte du différend d'Antioche, ce mode d'agir correspond au fait de partager les repas avec les chrétiens issus des Nations (2,12), ce qui, d'après la Loi, rendait un juif impur. Dans ce sens, une vie menée selon la foi en Jésus induirait nécessairement au péché, ce qui ferait du Christ un ministre, un « serviteur du péché ».

Il ne faut pas cependant oublier que depuis le début de sa lettre, Paul cherche à convaincre les Galates que l'enseignement qu'ils reçoivent des adversaires de l'Apôtre n'est pas juste et ne correspond pas au message chrétien dont il se proclame le héraut et qui est approuvé par les Églises (1,23-24). Ainsi, l'opinion portée par certains judéo-chrétiens contre ceux qui partagent la table avec les chrétiens d'origine grecque doit être elle aussi rejetée : ceux qui vivent selon la foi en Christ ne pèchent pas en transgressant la loi interdisant de se mêler aux non-juifs. En définitive, si les juifs devenus chrétiens ne deviennent pas pécheurs par le contact avec ceux issus des Nations, c'est que ces derniers, qui eux aussi cherchent leur justification en Christ, ne sont plus des impurs pécheurs. Dans le Christ et par la foi en lui la différence entre les juifs et les Grecs n'a plus de raison d'être : les deux se sont reconnus dans le besoin du salut, et aux deux ce salut est accordé par la foi ἐν Χριστῷ.

Christ vit en moi

Le v. 18 comporte un changement insolite : Paul passe d'un « nous » ambigu à un « je » qui n'est pas vraiment plus clair. Pour certains il s'agit du « je » de l'Apôtre qui, après

⁸⁴ P. ex. pour Lambrecht le terme « pécheurs » désigne ici les chrétiens d'origine juive qui ont reconnu le besoin d'être sauvé par le Christ et qui ont arrêté d'observer la Loi. Il ne semble cependant pas certain qu'une telle interprétation soit correcte du point de vue de la grammaire : le fait d'être trouvé pécheur précéderait ainsi la recherche de justification, or il semble que ce n'est pas le cas dans cette phrase, tenant compte de sa structure ; cf. J. LAMBRECHT, « Paul's Reasoning in Galatians 2:11-21 », dans J. D. G. DUNN (éd.), *Paul and the Mosaic Law* (WUNT, 89), Tübingue, Mohr Siebeck, 1996, p. 56-57.

⁸⁵ J. D. G. DUNN, *The Epistle to the Galatians* (BNTC, 9), Peabody, Hendrickson, 1993, p. 141.

⁸⁶ H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 119 ; P. BONNARD, *L'épître de saint Paul*, p. 54.

avoir exposé sa doctrine, partage son expérience personnelle⁸⁷. Cependant, pour la plupart des exégètes l'usage de la première personne du singulier est ici plutôt de nature inclusive⁸⁸ : Paul met au premier plan sa propre personne, néanmoins son « je » tend à se dilater en comprenant également ou bien tous les judéo-chrétiens⁸⁹, ou bien, par opposition au « nous » des versets précédents, les fidèles d'origines grecques⁹⁰, ou encore, en tant que figure rhétorique qui appelle l'auditeur à se reconnaître en celui qui parle, tout chrétien indépendamment de ses origines ethniques⁹¹.

Il semble extrêmement difficile de trancher pour l'une ou l'autre des positions. Quoiqu'il en soit, il apparaît peu probable que le « je » de Paul soit ici renfermé sur lui-même et n'interpelle pas les « je » des autres, sachant que les versets précédents cherchaient à démontrer l'égalité de tous les chrétiens dans le Christ. Si la réalité dont l'Apôtre parle ici n'est peut-être pas encore communément partagée avec les autres fidèles du Christ, elle se présente du moins comme une vocation commune.

Le chrétien est mort à la Loi par la Loi⁹², ce qui le rend libre de l'autorité juridique de celle-ci et lui permet de ne plus attendre que son salut lui soit accordé par la pratique des commandements mosaïques. Justifié dans le Christ, le croyant devient en quelque sorte uni, configuré au Messie : « j'ai été crucifié avec le Christ » (2,19). Il convient de souligner ici la valeur temporelle du parfait *συνεσταύρωμαι* qui désigne le résultat présent d'une action faite dans le passé⁹³. Pour souligner la dimension actuelle de cette forme du passé, la BJ et la TOB traduisent ce verbe par un présent : « je suis crucifié » (BJ) et « je suis un crucifié » (TOB)⁹⁴. La mort commune du Christ et du fidèle est une réalité actuelle et continue. Le vocabulaire opposant la vie et la mort définit cette nouvelle réalité de ceux qui sont justifiés en Christ : « je vis, mais ce n'est plus moi, mais Christ vit en moi » (2,20a). Ainsi la formule *ἐν Χριστῷ* donne lieu à l'expression *ἐν ἐμοὶ Χριστός* qui est son effet, son résultat.

⁸⁷ Ainsi É. COTHENET, *L'épître aux Galates*, p. 24, 27.

⁸⁸ L'usage que nous faisons de ce terme exprime le simple fait d'inclure d'autres personnes. Nous ne nous référons pas à la notion d'« inclusion sociale » qui comprend les problématiques des minorités de races ou de genres.

⁸⁹ S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 187 ; J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates*, p. 104.

⁹⁰ P. BONNARD, *L'épître de saint Paul*, p. 55.

⁹¹ R. MEYNET, *La Lettre aux Galates*, p. 71.

⁹² Un résumé schématique et assez complet de différentes interprétations de la formule *διὰ νόμου* se trouve en S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 190-192.

⁹³ Cf. É. RAGON, *Grammaire grecque*, p. 177.

⁹⁴ La substantification est peut-être légèrement exagérée.

On retrouve ici l'idée de l'inhabitation du croyant par le divin⁹⁵. La phrase ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ (2:20a) comporte une forte tension qui semble exprimer un paradoxe : alors que le verbe ζῶ affirme la présence d'un « je », ce dernier est nié par οὐκέτι ἐγώ. Dans le Christ, et par sa présence dans le fidèle, ce dernier devient en quelque sorte étranger à soi. La co-crucifixion avec le Christ transforme le croyant en marquant un « avant » et un « après » exprimés dans l'adverbe οὐκέτι : « ne plus ». Toutefois, dans cette union, l'humain ne se confond pas avec le Messie – l'expression ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός (Christ vit en moi) réaffirme le « je » du sujet et marque l'altérité du Christ, présent dans le croyant. Le chrétien garde ainsi son identité personnelle propre, mais celle-ci devient une réalité nouvelle, refondée par le Christ.

Les commentateurs relèvent des liens possibles entre cette vie nouvelle dans le Christ (justifié en lui) et d'autres passages où Paul parle de la condition chrétienne. L'image de la crucifixion semble assez proche de l'idée de la « mort du vieil homme » exprimée en Rm 6,6⁹⁶ : crucifié, il laisse la place à un « homme nouveau » (Ep 2,15 ; 4,24), ce qui peut être rapproché de ce qu'en Ga Paul appelle la « nouvelle création » (6,15)⁹⁷.

Notons en dernier lieu que la réalité décrite ici par l'Apôtre n'est pas purement théorique. Alors que dans la tradition juive, la justification s'entendait surtout comme une réalité dernière (eschatologique), où Dieu reconnaissait ses fidèles justes au jugement final, dans la perspective paulinienne, il semble qu'une telle compréhension de la justification est insuffisante. La tension à l'intérieur de l'identité du croyant entre son « je » propre et la présence du Christ qui vit en lui que nous avons soulignée, montre la complexité de ce que produit la justification en Christ. « Être trouvé juste » et la configuration, ou plutôt communion actuelle à la crucifixion du Christ, doivent avoir de conséquences pratiques et éthiques sur la vie du fidèle. Cette idée est ici introduite par l'insistance de Paul sur la dimension volontaire de l'offrande que Jésus a faite de sa vie (παραδούς ἑαυτὸν), motivée par l'amour (ἀγαπήσας με). En effet, si le chrétien est crucifié avec le Christ et si ce dernier constitue « la source et le modèle »⁹⁸ de cette nouvelle réalité, la vie nouvelle dans le Christ ne peut pas signifier seulement un nouveau statut social ou une simple relation abstraite ; elle doit nécessairement produire chez le chrétien un agir qui réalise la même dynamique de l'amour du Christ. Plus loin, cette dimen-

⁹⁵ Sur cette notion cf. N. SIFFER-WIEDERHOLD, *La présence divine à l'individu d'après le Nouveau Testament* (LeDiv, 204), Paris, Cerf, 2005.

⁹⁶ H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 124 ; S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 195 ; J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates*, p. 101.

⁹⁷ S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 195-196.

⁹⁸ J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates*, p. 101.

sion éthique sera développée en lien avec la présence de l'Esprit du Christ (5,16-25)⁹⁹ et la notion de la « Loi du Christ » (6,2).

En guise de conclusion sur Ga 2,17, nous pouvons dire que la formule ἐν Χριστῷ, dans ce contexte, étant étroitement liée à la notion de « justification », traduit la nouvelle condition du croyant en tant que sauvé par le Christ, grâce à la foi en lui, c.-à-d. en reconnaissant en Jésus le Messie de Dieu capable de le déclarer juste devant le Créateur. Cette justification n'est pas uniquement une réalité à venir mais elle se réalise dans le croyant par une co-crucifixion avec le Christ : une relation nouvelle que l'on pourrait qualifier d'union, tout à la fois ontologique et existentielle. Mu par la présence du Christ à l'intérieur de soi, le fidèle agit animé par l'amour, ce qui le porte à aller même contre les préceptes de la Loi (comme manger avec ceux des Nations), sachant que les « œuvres de la Loi » n'accordent pas le salut, et reconnaissant dans ceux qui étaient considérés pécheurs ses égaux dans le Christ, puisque jouissant de la même justification.

Ga 3,26.28 : L'union et l'unité dans le Christ

Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ

Car tous, vous êtes fils de Dieu, par la foi, en Christ Jésus

οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληγιν, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a pas homme et femme : car tous vous êtes un en Christ Jésus.

Le premier mot du v. 26, πάντες, qui est le sujet de la phrase, donne un cadre universalisant de la proposition qui va suivre : tous ceux à qui s'adresse la lettre sont visés, si ce n'est tous les croyants¹⁰⁰. La particule γὰρ met en évidence le lien logique entre le verset et ce qui le précède. La phrase est gouvernée par un verbe d'état à l'infinitif présent actif : ἐστε. La formule ἐν Χριστῷ se trouve ici également en dernier lieu. Elle est ici plus longue, car accompagnée du nom du Messie : Jésus. Cette occurrence du ἐν Χριστῷ pose une difficulté : l'expression qualifie-t-elle le terme le plus proche (πίστεως – foi) ou le syntagme υἱοὶ θεοῦ

⁹⁹ Cf. S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 196.

¹⁰⁰ Ainsi D. J. MOO, *Galatians* (BECNT), Grand Rapids, Baker, 2013, p. 249.

qui est l'attribut du sujet de la phrase (πάντες)¹⁰¹ ? Les deux solutions sont grammaticalement correctes. Il faudra donc nous interroger sur le choix de l'interprétation.

Le v. 28 commence par une série de trois négations. Les deux premières sont gérées par la structure « οὐκ ... οὐδὲ » (ni ... ni). La troisième présente une forme assez surprenante du point de vue de la grammaire : « οὐκ ... καὶ » (ni ... et). Cette différence est rarement rendue dans les traductions¹⁰², elle mérite cependant d'être prise en considération. La deuxième partie du v. 28 reprend le sujet du v. 26 : πάντες. On y retrouve ensuite la particule γὰρ qui introduit le motif, le fondement logique de la triple négation : les « tous » sont « un » (l'adjectif numéral est au masculin) dans le Christ. Ici aussi la formule ἐν Χριστῷ est placée à la fin du verset. Même s'il semble qu'il n'y a rien d'étrange du point de vue de la syntaxe, l'effet d'emphase demeure.

Le v. 27, même s'il ne contient pas une occurrence du ἐν Χριστῷ, mérite une brève analyse à cet endroit :

οἱ γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε.

En effet, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu le Christ.

On retrouve ici une formule grammaticalement proche de la nôtre : εἰς Χριστὸν. Sans nous éloigner du sujet de notre étude, il nous semble important de consacrer quelques instants à cette expression qui, dans les traductions francophones, ne diffère en rien du ἐν Χριστῷ¹⁰³. Il convient de noter la proximité de ces deux prépositions. Les deux expriment une idée d'intériorité : ἐν est plutôt statique et traduit un état déjà acquis, alors que εἰς désigne le mouvement qui a pour résultat l'intériorité d'un objet par rapport à l'autre. De plus, il faudrait considérer la proximité étymologique de ces deux prépositions¹⁰⁴. Ces observations semblent autoriser l'inclusion de ce verset dans notre analyse¹⁰⁵.

¹⁰¹ A. GRAIL, « Le baptême dans l'épître aux Galates (III, 26-IV, 7) », dans *RB*, t. 58, 1951, p. 506.

¹⁰² Déjà la Vulgate traduit les trois négations de façon identique par « non ... neque ». De même les traductions contemporaines anglophones telles que la NKJV et la NASB proposent à trois reprises « neither ... nor ». La BJ et la version de Louis Second donnent également « ni ... ni » pour les trois cas. Par contre, la TOB rend la dernière négation par « il n'y a plus l'homme et la femme » en respectant ainsi davantage la structure particulière du texte grec.

¹⁰³ Malheureusement le « génie français » n'offre pas suffisamment de nuances dans les prépositions. Ainsi, la BJ traduit ici εἰς Χριστὸν par « dans le Christ » et la TOB par « en Christ ». Les traductions anglophones utilisent la préposition « into » qui rend bien l'idée du mouvement présente dans εἰς.

¹⁰⁴ Il semble que la préposition εἰς est une variation de ἐν auquel un σ a été ajouté formant la préposition ἐνς qui, pour des raisons phonétiques, aboutit à εἰς, cf. A. T. ROBERTSON, *A Grammar*, p. 584 ; J. HUMBERT, *Syntaxe grecque*, p. 305.

¹⁰⁵ D'après Schlier et Dunn la formule εἰς Χριστὸν du v. 27 sert à expliciter et justifier l'expression ἐν Χριστῷ du v. 26 ; cf. H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater* (KEK, 14), Göttingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971, p. 174-175 ; J. D. G. DUNN, *The Epistle to the Galatians*, p. 203.

Le v. 27 commence avec un pronom relatif au nominatif masculin pluriel qui doit être référé à πάντες du v. 26 (et 28). La particule γὰρ introduit une explication du verset précédent¹⁰⁶, qui s'appuie sur deux verbes à l'aoriste ἐβαπτίσθητε (passif) et ἐνεδύσασθε (probablement moyen)¹⁰⁷. La formule εἰς Χριστὸν caractérise ici le baptême, ou plutôt le fait d'être baptisé, qui a pour conséquence de revêtir le Christ. Il nous faudra nous arrêter sur ce langage fort mystérieux qui a donné lieu à des interprétations variées.

Contexte littéraire

Les deux occurrences du ἐν Χριστῷ (3,26.28) décrivant l'état ou le statut des chrétiens dans le Christ font partie d'une brève unité littéraire (3,26-29) marquée par le passage du « nous » (jusqu'au v. 25) au « vous »¹⁰⁸. Même si nous soutenons cette délimitation grammaticale, il demeure que la signification de ce passage ne peut pas être saisie correctement si on fait abstraction de son contexte littéraire plus large¹⁰⁹.

D'après Betz, ce passage fait partie de la troisième grande section de l'épître, la *probatio* (3,1-4,31)¹¹⁰. Celle-ci occupe une place majeure, car elle expose les « preuves » de la doctrine paulinienne. Dans un sens semblable, Cothenet parle de la « démonstration scripturaire »¹¹¹. Lémonon et Meynet élargissent cette section jusqu'au v. 5,1¹¹². Des commentaires plus récents vont encore plus loin dans le découpage de cette partie en l'arrêtant au v. 5,12¹¹³. Bref, il s'agit d'une section de taille importante où l'Apôtre semble chercher à attirer l'attention de ses interlocuteurs sur le fait que son enseignement et sa pratique s'enracinent dans les Écritures et se vérifient également dans l'expérience concrète des Galates.

Paul ouvre cette section par une longue apostrophe qui peut être rapprochée du genre littéraire de diatribe – une critique violente à visée morale¹¹⁴. L'exclamation « ô Galates pri-

¹⁰⁶ D. J. MOO, *Galatians*, p. 251.

¹⁰⁷ B. WITHERINGTON, *Grace in Galatia. A Commentary on St Paul's Letter to the Galatians*, Grand Rapids – Édimbourg, Eerdmans – T&T Clark, 1998, p. 278 ; D. J. MOO, *Galatians*, p. 252.

¹⁰⁸ Cf. É. COTHENET, *L'épître aux Galates*, p. 45 ; F. F. BRUCE, *The Epistle to the Galatians. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC, 2), Exeter, Paternoster, 1982, p. 183 ; H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 181 ; J. L. MARTYN, *Galatians*, p. 373 ; S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 271 ; J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates*, p. 133 ; D. J. MOO, *Galatians*, p. 248.

¹⁰⁹ Sur l'insuffisance de la division sur la base du changement de personne des verbes cf. A. PITTA, *Disposizione e messaggio della lettera ai Galati. Analisi retorico-letteraria* (AnBib, 131), Rome, Pontificio Istituto Biblico, 1992, p. 115.

¹¹⁰ H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 128.

¹¹¹ É. COTHENET, *L'épître aux Galates*, p. 38.

¹¹² J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates*, p. 111 ; R. MEYNET, *La Lettre aux Galates*, p. 95.

¹¹³ D. J. MOO, *Galatians*, p. 177 ; A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *Galatians* (CCSS), Grand Rapids, Baker, 2019, p. 95.

¹¹⁴ H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 130.

vés de raison (ἀνόητοι) ! » (3,1) n'est pas une insulte gratuite qui témoignerait d'une brusque explosion de colère. Elle introduit plutôt un procédé rhétorique qui a pour but de ramener les Galates vers le contraire de ce qui leur est reproché – vers une pensée fondée sur le bon sens. L'ironie joue ici un rôle tout particulier pour montrer l'incohérence de la doctrine prêchée par les judaïsants et à laquelle les chrétiens de Galatie semblent adhérer. La suite de la section s'adresse justement à la raison : Paul apporte une argumentation scripturaire, enrichie par une réflexion théologique et légale (3,6-18), pour arriver à une conclusion sur la signification et la place de la Loi et de la foi (3,19-29). Or, tout ce développement n'aurait aucune raison d'être présenté si les Galates étaient incapables de le comprendre. D'ailleurs, déjà la première phrase de l'apostrophe semble en partie dédouaner les destinataires de la lettre : il ont été ensorcelés par des inconnus (3,1 : τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν). La reproche que l'Apôtre leur adresse doit donc les préparer à entendre son message.

Pour ce faire, Paul doit regagner la confiance de ses interlocuteurs et rétablir l'autorité qu'il croit devoir exercer sur ses communautés. Cette reconstruction de la relation est rendue possible grâce à la fonction anamnétique de la série des questions rhétoriques formulées sur un ton ironique (3,1-5). Cet interrogatoire dont Paul et les Galates connaissent d'emblée les réponses a pour but de « resusciter » chez les fidèles le souvenir de leur adhésion première à la foi, qui comprend aussi bien le contenu du message annoncé que l'implication personnelle des destinataires dans l'écoute de l'Évangile (3,5 : ἐξ ἀκοῆς πίστεως) et les effets qu'a produits en eux leur adhésion à cette prédication (3,4 : τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῇ)¹¹⁵.

La Loi et la foi

L'argumentation scripturaire construite autour de la figure d'Abraham (que nous verrons de plus près en analysant le v. 3,14) conduit Paul à une réflexion sur le rôle de la Loi et de la foi. Les versets 3,23-24 semblent résumer la pensée de l'Apôtre sur cette question. Deux termes en contraste apparent sont ici associés pour parler de la Loi : le verbe ἐφρουρούμεθα (nous étions gardés) dont la Loi est le complément d'agent, et le mot παιδαγωγός (pédagogue) qui la qualifie. Nombre de commentateurs a vu dans ἐφρουρούμεθα associé à συγκλειόμενοι (étant enfermés) une idée péjorative d'emprisonnement¹¹⁶. Cependant, la conjonction ὥστε qui sert de transition logique entre les versets 23 et 24 relie cet « enfermement » au rôle du

¹¹⁵ Cf. R. BURNET, « L'anamnèse : structure fondamentale de la lettre paulinienne », dans *NTS*, t. 49, 2003, p. 61.

¹¹⁶ Cf. É. COTHENET, *L'épître aux Galates*, p. 44 ; H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, p. 166-167 ; R. Y. K. FUNG, *The Epistle to the Galatians* (NICNT, 55), Grand Rapids, Eerdmans, 1988, p. 167 ; J. L. MARTYN, *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary* (AnCB, 33A), Doubleday, New York, 1997, p. 362 ; J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates*, p. 132.

pédagogue qu'exerce la Loi. De cette façon, on peut comprendre que pour Paul la Loi accomplissait une mission de surveillance protectrice « jusqu'à la venue de » ou « en vue du » Christ (εἰς Χριστόν)¹¹⁷. Il faut néanmoins tenir compte du fait que le concept de pédagogue dans l'Antiquité ne correspond pas à ce que spontanément y entend un lecteur du XXI^e siècle. À l'époque de Paul, le pédagogue était un esclave ou parfois un affranchi, dont le rôle essentiel était d'accompagner l'enfant jusqu'à l'endroit où il recevait l'éducation, et de le ramener à la maison en le gardant des éventuelles mésaventures¹¹⁸. Il s'agissait d'une mission limitée dans le temps (jusqu'à la puberté), qui ne consistait point dans une transmission des savoirs, et qui correspondait à un état de vie provisoire¹¹⁹.

Ce temps où les hommes avaient besoin d'un pédagogue est parvenu à son terme par la venue de la foi qui ouvre une nouvelle période, une nouvelle économie dans l'histoire du salut¹²⁰. La foi ne doit pas être comprise ici au sens d'une croyance, ni comme la fidélité ou le dévouement envers Dieu – il ne s'agit pas de dire que les hommes d'autrefois ne croyaient pas ou ne mettaient pas leur confiance en Dieu. Ici, comme ailleurs dans l'épître, la foi signifie fondamentalement la reconnaissance de Jésus comme Messie de Dieu¹²¹. Elle advient en même temps que le Christ qui est son fondement, son objet et son accomplissement¹²². Cette foi c'est la πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (3,22)¹²³. Une fois le Christ venu, l'histoire du monde sort de l'enfance et n'a plus besoin du pédagogue qu'est la Loi mosaïque. La foi devient ainsi le moment historique offert à l'humanité pour lui permettre d'entrer dans l'âge adulte.

Fils de Dieu – par la foi – dans le Christ

Nous arrivons ainsi au v. 26 dont le premier mot est πάντες à une résonance emphatique¹²⁴. Il s'agit d'une déclaration qui porte sur tous les croyants, qu'ils soient d'origine juive ou grecque. Certains y voient une opposition au « nous » des versets précédents qui n'inclurait pas les Galates. En effet, lorsque Paul parle de ceux qui étaient sous la Loi avant la venue de la foi, il est plausible qu'il se réfère uniquement aux Juifs, étant donné que les Grecs

¹¹⁷ Cf. D. J. MOO, *Galatians*, p. 246 ; A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *Galatians*, p. 125.

¹¹⁸ H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 177 ; R. Y. K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, p. 168-169 ; S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 267.

¹¹⁹ P. BONNARD, *L'épître de saint Paul*, p. 76.

¹²⁰ S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 265 ; A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, p. 341 ; A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *Galatians*, p. 124-127.

¹²¹ Cf. A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, p. 344.

¹²² Cf. H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 176 ; R. Y. K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, p. 170.

¹²³ Cette réflexion pourrait peut-être contribuer aux nombreux débats concernant la valeur du génitif dans les diverses occurrences de l'expression πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ.

¹²⁴ Cf. J. L. MARTYN, *Galatians*, p. 374 ; A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, p. 346 ; D. J. MOO, *Galatians*, p. 249.

ne pratiquaient pas la Loi mosaïque, et donc ne pouvaient pas se trouver « sous la Loi »¹²⁵. De plus, πάντες est le sujet de ἐστε qui est à la deuxième personne du pluriel : « tous, vous êtes »¹²⁶. Il s'agit d'une apostrophe qui cherche à inclure les Galates dans le résultat des versets précédents : le changement de l'époque instauré par l'avènement de la foi s'applique autant pour les Juifs que pour les Grecs¹²⁷.

Comme nous l'avons signalé auparavant, le v. 26 pose une difficulté d'interprétation : le croyant devient-il fils de Dieu par la foi en Christ Jésus, ou est-il fils de Dieu dans le Christ, par la foi ? Le choix de l'une ou de l'autre option détermine le sens profond de l'énoncé. Ἐν Χριστῷ désigne ici l'objet de la foi¹²⁸, ou bien le fondement de la nouvelle condition de « fils de Dieu » que les croyants reçoivent¹²⁹ ? Plusieurs motifs nous poussent à opter pour la deuxième solution. Tout d'abord, il est assez rare que Paul parle de l'objet de la foi au moyen de la préposition ἐν (Ep 1,15 ; Col 1,4 ; 1Tm 3,13 ; peut-être aussi 2Tm 1,13 voire Rm 3,25) ; dans l'épître aux Galates, il semble lui préférer le génitif (2,16 ; 2,20 ; 3,22)¹³⁰. De plus, le lien avec le v. 27 assuré par la particule γὰρ peut indiquer qu'il s'agit d'une sorte d'union avec le Christ, représentée par l'image du vêtement¹³¹. Le v. 29 replace la filiation divine en lien avec la descendance d'Abraham ; or au v. 3,16 Paul affirme qu'il n'y a qu'un seul « descendant » : le Christ. Dans ce sens, les chrétiens ne peuvent jouir de cette filiation que dans la mesure où ils « participent », d'une certaine façon, au Fils « par excellence », en devenant ainsi des fils dans le Fils¹³². Enfin, du point de vue du style littéraire de Paul, nous avons déjà remarqué que l'Apôtre place souvent la formule ἐν Χριστῷ à la fin de la phrase pour la mettre en évidence donnant un effet d'emphase¹³³.

¹²⁵ J. D. G. DUNN, *The Epistle to the Galatians*, p. 197 ; J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates*, p. 131-132 ; D. J. MOO, *Galatians*, p. 249.

¹²⁶ Cf. J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates*, p. 133.

¹²⁷ Cf. A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *Galatians*, p. 127.

¹²⁸ C'est la position soutenue par plusieurs traductions anglophones telles que la NKJV et la NASB ainsi que la version de Louis Second pour la francophonie. Pour les commentaires cf. J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates*, p. 127-133.

¹²⁹ Ainsi la BJ, la TOB et nombre des commentaires : p. ex. F. F. BRUCE, *The Epistle to the Galatians*, p. 183-184 ; D. J. MOO, *Galatians*, p. 249 ; A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *Galatians*, p. 124-127. D'autres interprétations sont également possibles, cf. S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 271 : « Par la foi (vécue) en Christ Jésus » ; pour Bonnard, dans ce passage il s'agit de la foi « qui consiste à être en Christ Jésus » : P. BONNARD, *L'épître de saint Paul*, p. 77 ; D'après Martyn, Paul parle ici de la foi qui est en (« that is in ») Christ Jésus : J. L. MARTYN, *Galatians*, p. 375.

¹³⁰ D. J. MOO, *Galatians*, p. 251 ; A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, p. 351.

¹³¹ A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, p. 144.

¹³² F. F. BRUCE, *The Epistle to the Galatians*, p. 183-184 ; A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, p. 144 ; contrairement à Martyn qui dissocie la filiation divine de la filiation abrahamique : J. L. MARTYN, *Galatians*, p. 374-375.

¹³³ Cf. 1,22 ; 3,26.28 ; au versets 2,4 et 3,14 ἐν Χριστῷ n'a pas de dernière position dans le verset, mais il clôt la proposition principale en précédant la conjonction ἵνα ; au v. 2,17 ἐν Χριστῷ n'occupe pas une place particulière de point de vue de la syntaxe, ce qui semble s'expliquer du fait qu'il s'agit d'une proposition interrogative ;

Certes, la foi dont Paul parle n'est pas une réalité abstraite, mais bien la foi en Christ Jésus, le Messie de Dieu. Ainsi, dans ce verset, la foi apparaît comme un moyen (διὰ) pour entrer dans cette relation d'« être en Christ »¹³⁴. Ce n'est pas la foi qui réalise cette union, mais elle constitue, en quelque sorte, sa condition de possibilité : par l'acte de foi, l'homme reconnaît Jésus comme le Messie et le seul sauveur et, en adhérant à lui, il exprime son désir et sa disponibilité à vivre « dans le Christ », ce qui lui donne de devenir fils de Dieu, par la communion au Fils.

Le langage de relation filiale que l'Apôtre utilise peut porter à la confusion. En effet, alors qu'au v. 25 Paul déclare que les chrétiens ne sont plus « sous le pédagogue », ici il les présente comme des fils – terme que certains traducteurs contemporains traduisent par « enfant » par le souci d'inclure les deux sexes¹³⁵. Pour cette raison, certains commentateurs ont voulu souligner la différence entre le mot παῖς (d'où le pédagogue) qui insiste davantage sur le bas âge de l'enfant, et υἱός qui exprime surtout le lien familial entre le parent et l'enfant¹³⁶. Alors que le παῖς, soumis aux tuteurs, ne diffère en rien de l'esclave (4,1), le fils, lui, est libre et peut recevoir l'héritage promis. Cette distinction n'est pas évidente ni nécessaire pour ce passage¹³⁷ ; elle est néanmoins tout à fait plausible.

Baptisés dans le Christ

Le pronom relatif ὅσοι qui ouvre le v. 27 sert à identifier ce qui doit être entendu par πάντες du v. 26¹³⁸, et la conjonction γὰρ, à une nuance explicative, indique que la suite explicite et illustre le verset précédent¹³⁹. La présence du verbe βαπτίζω peut paraître surprenante : il s'agit de la seule mention directe du baptême dans l'épître aux Galates. Certains adeptes de la méthode historico-critique aiment voir dans les versets 27-28 une citation du rituel baptismal de l'époque apostolique¹⁴⁰. Cependant, d'autres commentateurs, essentiellement en raison de manque de preuves matérielles suffisantes, se distancient de cette hypothèse, préférant par-

enfin, le v. 5,6 s'ouvre par ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ, ce qui pourrait également être vu comme une position emphatique.

¹³⁴ Cf. R. Y. K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, p. 171-172 ; P. BONNARD, *L'épître de saint Paul*, p. 77.

¹³⁵ P. ex. A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *Galatians*, p. 124.

¹³⁶ P. BONNARD, *L'épître de saint Paul*, p. 77 ; R. Y. K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, p. 170 ; A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *Galatians*, p. 128.

¹³⁷ D. J. MOO, *Galatians*, p. 250.

¹³⁸ H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 186.

¹³⁹ P. BONNARD, *L'épître de saint Paul*, p. 77 ; A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, p. 352 ; D. J. MOO, *Galatians*, p. 251.

¹⁴⁰ H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 186 ; J. L. MARTYN, *Galatians*, p. 374 ; J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates*, p. 137.

ler d'un thème et d'un langage familier à Paul et à ses interlocuteurs¹⁴¹. La formule εἰς Χριστὸν qui est le complément du verbe ἐβαπτίσθητε n'est pas univoque. Cependant, indépendamment de ce qu'on la considère comme telle, au sens locatif¹⁴², ou comme une abréviation de εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ¹⁴³, il demeure que la plupart des commentateurs, toutes nuances restant sauves, s'accordent sur le fait que l'expression traduit une sorte d'union avec le Christ. Cela fait surgir de nombreuses questions sur la signification du baptême dans le contexte de cette union.

Les diverses interprétations de ce passage font apparaître un conflit théologique d'une complexité extrême : les commentateurs catholiques insistent sur le rôle fondamental du baptême comme une base foncière et la ratification de la relation avec le Christ¹⁴⁴, tandis que les protestants mettent en avant la place prédominante de la foi en Christ comme le seul fondement de cette relation¹⁴⁵. Ainsi, Betz reproche à Schlier d'interpréter ce passage à la lumière de la théologie sacramentaire catholique qui utilise des concepts étrangers à Paul, ce qui serait méthodologiquement insoutenable¹⁴⁶. On y perçoit une certaine crainte liée à la survvalorisation du rite baptismal, au danger de le faire apparaître comme une « nouvelle circoncision », ce qui enfermerait le christianisme dans une sorte de formalisme cultuel (*cultic formalism*)¹⁴⁷. Or, il ne semble pas que telle était l'intention de Paul¹⁴⁸. De même, l'insistance sur la dimension sacramentelle du *ritus ex opere operato* pourrait accorder au baptême une couleur quasi magique, dans le sens où le rite réaliserait de façon immédiate l'union avec le Christ en garantissant le salut du baptisé, indépendamment de sa foi¹⁴⁹.

¹⁴¹ J. D. G. DUNN, *The Epistle to the Galatians*, p. 201 ; D. J. MOO, *Galatians*, p. 251.

¹⁴² H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 186-187 ; É. COTHENET, *L'épître aux Galates*, p. 45-46 ; J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates*, p. 133 ; P. BONNARD, *L'épître de saint Paul*, p. 77 ; J. D. G. DUNN, *The Epistle to the Galatians*, p. 203 ; F. F. BRUCE, *The Epistle to the Galatians*, p. 185 ; R. Y. K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, p. 172 ; D. J. MOO, *Galatians*, p. 251 ; A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *Galatians*, p. 127-128.

¹⁴³ H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, p. 173 ; S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 276 ; A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, p. 353.

¹⁴⁴ H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, p. 172-176 ; É. COTHENET, *L'épître aux Galates*, p. 45 ; S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 275 ; J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates*, p. 133 ; cette position est également soutenue par quelques auteurs évangéliques tels que F. F. BRUCE, *The Epistle to the Galatians*, p. 185 ; R. Y. K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, p. 172.

¹⁴⁵ H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 187-188 ; P. BONNARD, *L'épître de saint Paul*, p. 78 ; D. J. MOO, *Galatians*, p. 250-251.

¹⁴⁶ H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 187.

¹⁴⁷ H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 188.

¹⁴⁸ Cf. F. F. BRUCE, *The Epistle to the Galatians*, p. 185 ; A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *Galatians*, p. 127.

¹⁴⁹ H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 187 ; cf. F. F. BRUCE, *The Epistle to the Galatians*, p. 185-186 ; R. Y. K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, p. 173 ; à titre d'exemple nous pouvons mentionner A. SCHWEITZER, *Paul and His Interpreters. A critical history*, Londres, Black, 1912, p. 225.

Foi et baptême en conflit

Il semble qu'un des problèmes majeurs de ce conflit théologique est la dissociation de la foi et du baptême que l'on retrouve de façon subtile et sous différentes formes chez de nombreux commentateurs. Même si sur le plan logique et chronologique ces deux éléments sont apparemment distincts (l'acte de la foi, c'est-à-dire la reconnaissance de Jésus comme Messie de Dieu, précède le rite baptismal), qu'ils expriment néanmoins la même réalité : l'adhésion de l'homme au Christ¹⁵⁰. C'est dans un sens semblable que Sander constate que « pour Paul, le baptême, la justification du pécheur, et la [nouvelle] création sont inséparables »¹⁵¹. Il s'agit en effet de réalités étroitement liées à la foi. De ce fait, il pourrait s'avérer plus utile de chercher à les unifier, plutôt que de les dissocier. On retrouve cette tentative de réconciliation chez Beasley-Murray :

« le baptême est le moment de la foi où l'adoption est réalisée – dans le double sens d'être effectuée par Dieu et saisie par l'homme – ce qui revient à dire que dans le baptême la foi reçoit le Christ en qui l'adoption est effectuée »¹⁵².

Il s'agit ici d'introduire la notion de temporalité à l'intérieur de la foi, dont le baptême serait, en quelque sorte, l'accomplissement. Rappelons que l'adoption comme fils de Dieu est un effet de la participation au Christ¹⁵³. Dans ce sens l'adoption apparaît quasiment comme un synonyme de l'union avec le Christ. Définir le baptême comme un « moment de la foi », c'est fondamentalement le placer à l'intérieur d'une seule dynamique de la πίστις qui se déploie dans le temps et qui passe par différentes étapes. Fung trouve cette position insuffisante dans la mesure où elle semble rendre le baptême indispensable au salut¹⁵⁴. Ce reproche paraît néanmoins ne pas saisir entièrement l'intention de Beasley-Murray qui semble vouloir dépasser cette séparation devenue désormais classique dans l'exégèse du NT. Fung reconnaît cependant qu'à l'époque apostolique la foi et le baptême étaient « deux parties inséparables, presque coïncidentes, de la même expérience de transition de l'ancienne existence à la nouvelle »¹⁵⁵, et que le questionnement sur ce sujet correspond davantage aux problèmes de la

¹⁵⁰ Cf. A. GRAIL, « Le baptême », p. 507.

¹⁵¹ E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Londres – Philadelphie, SCM Press – Fortress Press, 1977, p. 533 : « For Paul, baptism, justification of the sinner, and [new] creation are inseparable ».

¹⁵² G. R. BEASLEY-MURRAY, « Baptism in the Epistles of Paul », dans A. GILMORE (éd.), *Christian Baptism. A fresh attempt to understand the rite in terms of scripture, history, and theology*, Cambridge, Lutterworth, 1951, p. 151 : « baptism is the moment of faith in which the adoption is realized – in the dual sense of effected by God and grasped by man – which is the same as saying that in baptism faith receives the Christ in whom the adoption is effected ».

¹⁵³ Cf. notre analyse du v. 3,26.

¹⁵⁴ R. Y. K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, p. 173-174.

¹⁵⁵ R. Y. K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, p. 174 : « two inseparable, almost coincident parts of the one single experience of transition from the old existence to the new ».

théologie contemporaine qu'à la pensée paulinienne. Il convient de souligner cette réflexion : d'une part la distinction entre la foi et le baptême pourrait être vue comme un écho du conflit luthérien sur le salut par la foi seule et non par la pratique des « œuvres » ; d'autre part, on peut y voir l'influence de l'intérêt porté sur l'individu comme sujet de connaissance et de relation que l'on perçoit dans la philosophie moderne¹⁵⁶.

Une autre piste fondée davantage sur des recherches concernant la portée psychocognitive du rite a été proposée dans le récent commentaire des Galates de Vanhoye-Williamson :

« Le baptême est l'expression concrète de l'adhésion au Christ dans la foi. Dans ces versets, Paul pratiquement identifie la foi au baptême, illustrant ainsi que la foi chrétienne ne consiste pas seulement à donner son assentiment à un credo ou à vivre une expérience religieuse. La foi suit le modèle de l'incarnation et implique donc aussi le corps »¹⁵⁷.

Le baptême correspond ici à un signe visible de la foi au Christ¹⁵⁸. Il ne représente donc pas une réalité extérieure, qui s'ajouterait à la foi, mais plutôt un élément qui lui est interne. Le baptême découle de la foi comme sa manifestation « tangible ». Être baptisé signifie ainsi « somatiser » la foi, dans le sens où elle devient marquée et vécue concrètement dans et sur le corps du croyant¹⁵⁹. Certainement, c'est la foi qui est le moyen à la foi objectif et subjectif de la relation au Christ¹⁶⁰. Cependant, le baptême s'inscrit dans la même dynamique et, par conséquent, ne devrait pas être considéré comme l'opposé de la foi mais comme un élément co-constitutif de la même réalité.

En dernier lieu, on pourrait remarquer que l'union au Christ vécue par les chrétiens relève à la fois de l'humain et du divin. Or, la dimension divine de cette relation est par nature ineffable, échappant à toute forme d'expression et de saisie humaine dans sa totalité. De ce

¹⁵⁶ Cf. la pensée de Descartes (notamment le *Discours sur la méthode*) et la philosophie post-kantienne en général.

¹⁵⁷ A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *Galatians*, p. 127 : « Baptism is the concrete expression of adherence to Christ in faith. Paul virtually identifies faith with baptism in these verses, illustrating that Christian faith is not only assenting to a creed or having a religious experience. Faith follows the pattern of the incarnation and therefore involves the body as well ».

¹⁵⁸ En un sens semblable le *Catéchisme de l'Église Catholique* parle du baptême comme « le sacrement de la foi » ; cf. *Catéchisme de l'Église Catholique*, Paris, Pocket, 1996, n° 1253, p. 320.

¹⁵⁹ Cette dimension a été développée dans une étude fort intéressante de Yuh, faisant une relecture de Ga 3,27 à la lumière de la sociologie et de la psychologie contemporaines. En s'appuyant sur le concept de « cognition incarnée » (*embodiment*) Yuh montre comment le rite baptismal, vécu selon les dispositions hypothétiques de l'époque apostolique (déshabillage, immersion totale dans l'eau, participation d'une communauté, etc.) devient profondément gravé dans la mémoire personnelle du baptisé, ainsi que dans la mémoire collective du groupe, devenant ainsi une expérience indélébile, ce qui permet de renforcer la communion entre Paul et les communautés qu'il a fondées ; cf. J. N. YUH, « Analysing Paul's Reference to Baptism in Galatians 3.27 through Studies of Memory, Embodiment and Ritual », dans *JSNT*, t. 41, 2019, p. 478-500.

¹⁶⁰ Nous répondons ici au différend de Betz avec Schlier ; cf. H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, p. 173 ; H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 187-188.

fait, il semble normal que du point de vue de l'homme, l'adhésion au Christ soit conceptualisée et manifestée à travers des phénomènes divers. Cela ne signifie pas cependant que dans la perspective divine ces manifestations correspondent à des réalités différentes. De même que pour parler du « don de Dieu » la théologie utilise des concepts variés tels que « grâce », « providence », « révélation », etc., de même l'acte divin qui unit l'homme à Dieu peut (et doit, du point de vue des humains) prendre des formes diverses, notamment celles de la foi et du baptême.

Revêtir le Christ – origine et signification

Paul associe le baptême, ou plutôt le fait d'être baptisé (verbe à l'aoriste passif) au fait d'avoir (ou de s'être) revêtu le Christ (verbe à l'aoriste, probablement moyen)¹⁶¹. Cette expression a suscité un riche débat concernant son origine. Pour Martyn, il s'agit tout simplement de la description du rite baptismal où le baptisé se dépouillait de ses vêtements avant d'entrer dans l'eau et revêtait une tunique blanche à la sortie, ce qui devait symboliser l'acte de se dévêtir de « l'homme ancien » (cf. Col 3,9) pour être conformé au Christ¹⁶². La difficulté d'admettre cette hypothèse se trouve dans le fait que les plus anciens documents mentionnant la remise d'un vêtement blanc lors du baptême datent du IV^e siècle¹⁶³.

Nombre de commentateurs reconnaît une certaine dépendance de cette formule vis-à-vis du langage vétérotestamentaire, où le verbe ἐνδύω, ainsi que les images d'un vêtement reçu, ont une signification profonde d'investissement d'un être humain des qualités positives (justice et salut : Is 61,10 ; Ps 132,9.16 ; Sg 5,18 ; gloire, force, dignité : Ba 5,1 ; Si 6,31 ; Is 51,9) mais aussi négatives (honte : Ez 7,27 [LXX] ; Jb 8,22 ; Ps 35,26 ; crainte : Jb 39,19 ; malédiction : Ps 109,18)¹⁶⁴. Il semble que ces représentations imagées ne désignent pas tant une caractéristique extérieure à la personne, mais plutôt une transformation intérieure de l'être humain, un véritable renouveau spirituel¹⁶⁵.

¹⁶¹ Cf. B. WITHERINGTON, *Grace in Galatia*, p. 278 ; D. J. MOO, *Galatians*, p. 252 ; A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *Galatians*, p. 128.

¹⁶² J. L. MARTYN, *Galatians*, p. 375-376.

¹⁶³ A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, p. 355.

¹⁶⁴ S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 278.

¹⁶⁵ Cf. É. COTHENET, *L'épître aux Galates*, p. 46 ; J. D. G. DUNN, *The Epistle to the Galatians*, p. 204 ; R. Y. K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, p. 172 ; S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 278 ; A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *Galatians*, p. 128 ; cependant Moo trouve que le lien avec le langage de l'AT n'est pas certain : D. J. MOO, *Galatians*, p. 252.

D'après Betz, le lien le plus clair entre l'image du vêtement et la rédemption se trouve dans les religion à mystères¹⁶⁶. Bruce trouve qu'il est peu probable que Paul s'inspire ici du monde grec, néanmoins il admet la possibilité que les destinataires de sa lettre soient influencés dans leur compréhension par de telles images¹⁶⁷. Nous savons par ailleurs que, lors de certains rites d'initiation de ces cultes à mystères, le nouveau membre de la secte portait le masque d'une divinité et récitait des paroles qui lui étaient attribuées. Cela ne paraît cependant pas correspondre au sens chrétien du « revêtir le Christ » : le néophyte n'a pas à jouer le rôle du Christ ; il entre dans une relation qui semble beaucoup plus profonde et intime de transformation intérieure à l'image du Messie¹⁶⁸.

Harrill reprend une hypothèse d'après laquelle Ga 3,27 devrait être lu à la lumière de la cérémonie romaine de la remise de la toge virile (*toga virilis*)¹⁶⁹. Il s'agit du rite de passage de l'adolescence à l'âge adulte. À partir de ce moment, le jeune homme devenait un citoyen de plein droit et n'était plus soumis aux tuteurs, jouissant d'une liberté d'agir et, par conséquent d'une responsabilité civile. De nombreux cas d'abus de cette liberté ont donné lieu à des discours de réprimande et d'avertissement qui nous sont parvenus à travers les écrivains latins. Harrill suppose que cette section de Ga s'inspire de ces discours, en ce sens que le baptême désignerait le passage d'une sorte d'enfance spirituelle à ce que l'on pourrait appeler « l'âge adulte dans la foi ». Même si le vocabulaire que Paul utilise dans cette partie de la lettre (enfant, fils, pédagogue, etc.) pourrait être référé à la cérémonie de la toge virile, il apparaît peu probable que l'Apôtre s'inspire ici d'une tradition romaine¹⁷⁰. De plus, comme nous l'avons vu auparavant, le passage de l'enfance (et de la tutelle du pédagogue qu'était la Loi) à l'âge adulte dont Paul parle dans cette section semble désigner plutôt le progrès de l'histoire du salut et non le développement psychologique personnel des croyants¹⁷¹.

À notre avis, même si une possible influence de la liturgie proto-chrétienne et du monde gréco-romain n'est pas à exclure a priori, c'est surtout dans les écrits judaïques qu'il faut chercher l'origine et le sens de l'expression « revêtir le Christ »¹⁷². Outre le sens de trans-

¹⁶⁶ BETZ, *A Commentary*, p. 188.

¹⁶⁷ F. F. BRUCE, *The Epistle to the Galatians*, p. 186-187.

¹⁶⁸ Cf. H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, p. 174 ; A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, p. 354-355.

¹⁶⁹ J. A. HARRILL, « Coming of Age and Putting on Christ. The Toga Virilis Ceremony, Its Paraenesis, and Paul's Interpretation of Baptism in Galatians », dans *NovT*, 2002, t. 44, p. 252-277.

¹⁷⁰ Cf. A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, p. 355 ; J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates*, p. 138.

¹⁷¹ R. Y. K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, p. 169.

¹⁷² Nous parlons ici des écrits judaïques plutôt que de l'AT, étant donné qu'à l'époque apostolique un canon des livres bibliques n'était pas encore clairement fixé ni pour les Juifs (la première tentative daterait de l'assemblée de Yavné autour des années 70 et 90) ni pour les chrétiens. Il convient de tenir compte de l'influence générale que les écrits que l'on qualifie aujourd'hui d'intertestamentaires ont exercé sur la pensée religieuse des premiers siècles.

formation spirituelle que nous avons déjà mentionnée, certains passages de cette littérature comportent une forte dimension sotériologique qui, surtout dans des textes relevant de l'apocalyptique juive, peut prendre la forme du rétablissement de l'homme dans son état d'avant la chute d'Adam et Ève¹⁷³. Sans entrer dans tous les détails de ces analyses (qui demeurent hypothétiques), il convient de noter la proximité de cette idée avec des motifs pauliniens parsemés à divers endroits dans ses lettres.

Paul présente le Christ comme le nouvel Adam à trois reprises (Rm 5,14 ; 1Co 15,22.45). On peut comprendre ainsi que revêtir le Christ signifie entrer dans l'acte divin de la nouvelle création : être baptisé dans le Christ, c'est devenir une créature nouvelle par la participation au Christ (cf. Ga 6,15b ; 2Co 5,17). D'autre part, le verbe ἐνδύω semble apparaître dans un contexte baptismal à d'autres endroits, notamment à côté du concept paulinien de l'homme nouveau (ὁ καινός ἄνθρωπος : Ep 2,15 ; 4,24 ; Col 3,10) que le chrétien revêt à la place de l'homme ancien (ὁ παλαιός ἄνθρωπος : Ep 4,22 ; Col 3,9)¹⁷⁴. Cela permet de rapprocher le concept de l'homme nouveau de l'image du Christ – nouvel Adam.

Sur un plan phénoménologique, le fait de porter un vêtement peut avoir une double signification : d'un côté l'habit constitue une sorte de protection du corps¹⁷⁵ (une dynamique du « pour soi ») ; d'autre part, dans une dimension interpersonnelle, le vêtement peut être un signe qui doit communiquer quelque chose à l'autre (p. ex. un religieux qui, portant les habits de son ordre, interpelle ceux qui le voient dans la rue). De même, être revêtu du Christ peut être compris sur le plan personnel comme le fait de jouir d'une relation particulière avec le Messie, mais en même temps cela peut signifier que le chrétien porte le Christ aux autres¹⁷⁶.

En dernier lieu, nous voudrions nous arrêter sur le sens du verbe ἐνδύω, et surtout sur son étymologie¹⁷⁷. Les traductions francophones courantes le rendent par « revêtir » (c'est d'ailleurs ce que nous-mêmes avons fait jusqu'à présent). Il semble cependant que cette traduction ne préserve pas suffisamment les possibles nuances de ce terme. Les versions anglo-

¹⁷³ Une étude intéressante sur l'arrière-fond de la tradition juive concernant l'imaginaire de l'habillement et notamment la question du lien entre le Christ et le retour à l'état d'avant la chute se trouve dans KUO-YU TSUI Teresa, « “Baptized into His Death” (Rom 6:3) and “Clothed with Christ” (Gal 3:27). The Soteriological Meaning of Baptism in Light of Pauline Apocalyptic », dans *ETL*, t. 88, 2012, p. 395-417 ; sur l'imaginaire de l'habillement chez Paul cf. J. H. KIM, *The Significance of Clothing Imagery in the Pauline Corpus* (JSNTS, 268), Londres, Bloomsbury – T&T Clark, 2004.

¹⁷⁴ H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, p. 173-174 ; BETZ, *A Commentary*, p. 188-189 ; F. F. BRUCE, *The Epistle to the Galatians*, p. 186.

¹⁷⁵ É. COTHENET, *L'épître aux Galates*, p. 46.

¹⁷⁶ On retrouve cette idée chez H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, p. 174-175.

¹⁷⁷ Il peut apparaître curieux que parmi les études que nous avons consultées, une seule mentionne la question étymologique, malheureusement sans la développer ; cf. A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, p. 354.

phones utilisent généralement le verbe *put on* qui, à notre avis, préserve mieux le sens du préfixe ἐν de ἐνδύω. Le dictionnaire de Bailly donne comme signification première du verbe δύω : « s'enfoncer, se plonger » (on pourrait peut-être noter une proximité sémantique avec βαπτίζω), et en deuxième lieu « pénétrer dans, entrer »¹⁷⁸. Devenu ἐνδύω (par l'ajout de la préposition ἐν), le verbe signifie « entrer dans » ou « faire entrer dans », d'où le sens de « vêtir, habiller » – « entrer dans un vêtement »¹⁷⁹. Le sens de « entrer dans », même s'il tend à être métaphorisé, comporte une forte connotation locale : se revêtir de quelqu'un, c'est entrer en lui. Même s'il est fort probable qu'à l'époque néotestamentaire le verbe ἐνδύω soit utilisé de manière univoque pour dire « habiller, vêtir », il n'est pas impossible que son étymologie n'influence, du moins de façon inconsciente, la compréhension de l'expression « revêtir le Christ ». Cela soulignerait la profondeur de la relation avec le Christ, vécue dans la foi, à travers le baptême.

« Il n'y a pas » ou une identité négative

Le v. 28 commence de façon assez brusque, en ce sens qu'aucun connecteur logique ne le rattache aux versets précédents¹⁸⁰. Il s'agit d'une série de trois antithèses qui constituent une formule attestée, avec quelques variations, à d'autres endroits dans les épîtres de Paul (1Co 12,13 ; Col 3,11 et dans une certaine mesure Rm 10,12)¹⁸¹ : « il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a pas homme et femme ». Nombre de chercheurs se sont interrogés sur les origines de cette expression. Ainsi, pour certains, le v. 28 et ses correspondants font partie d'une formule baptismale pré-paulinienne¹⁸². Cependant, comme nous l'avons déjà signalé, nous ne disposons pas de sources suffisamment anciennes pour vérifier cette hypothèse. Pour d'autres, la formule viendrait d'une ancienne prière juive où le croyant rendait grâce à Dieu de ce qu'il ne l'avait pas créé gentil, esclave ou femme¹⁸³. Néanmoins, cette oraison n'est pas attestée avant le II^e siècle¹⁸⁴. En ce qui nous concerne, il nous semble satisfaisant de constater qu'il s'agit de distinctions communes et bien connues dans le monde ancien juif et hellénistique.

¹⁷⁸ « δύω », dans A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, p. 558-559.

¹⁷⁹ « ἐνδύω », dans A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, p. 675. C'est probablement grâce à cette nuance que lors des rites d'initiation des religions à mystères, les membres pouvaient revêtir – « entrer dans » (le rôle de) – une divinité. Notons que la Vulgate traduit ἐνεδύσασθε par *induistis* : ce verbe est construit sur la même racine et garde les mêmes connotations.

¹⁸⁰ S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 278 ; A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, p. 356 ; D. J. MOO, *Galatians*, p. 252.

¹⁸¹ Cf. tableau comparatif chez D. J. MOO, *Galatians*, p. 253.

¹⁸² R. Y. K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, p. 175 ; J. L. MARTYN, *Galatians*, p. 376.

¹⁸³ F. F. BRUCE, *The Epistle to the Galatians*, p. 187.

¹⁸⁴ S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 284.

Les commentateurs remarquent la proximité de cette sentence avec la pensée philosophique ambiante, notamment celle des cyniques et des stoïciens, qui rêvait d'un monde harmonieux, sans différences de race, de statut social et de sexe, où tout le monde serait égal¹⁸⁵. Dans ce sens, le christianisme serait la réalisation ultime de ce projet révolutionnaire qui changerait les structures injustes du monde¹⁸⁶. Cependant, même si le verset se prête à de telles interprétations, il semble peu probable que Paul songe ici à une transformation des formes concrètes de la société antique. Tenant compte du contenu des autres épîtres de Paul, il semble que l'Apôtre est loin de chercher à abolir les catégories opposées mentionnées dans ce verset : la différence entre les Juifs et les gentils persiste (cf. Rm 1,16-3,2 ; Rm 9-11), même si elle est dépassée sur le plan de la foi (Rm 10,12) ; Paul ne condamne jamais de façon univoque l'institution de l'esclavage, au contraire, il appelle les esclaves à obéir à leurs maîtres (cf. Ep 6,5-8 ; Col 3,22-25 ; 1Tm 6,1 ; Tt 2,9), tout en recommandant à ces derniers de respecter leurs sujets (cf. Ep 6,9 ; Col 4,1)¹⁸⁷ ; enfin, les différences entre les hommes et les femmes sont tout à fait présentes dans la littérature paulinienne autant sur le plan social (cf. Ep 5,22 ; Col 3,18 ; Tt 2,3-5) que culturel (cf. 1Co 14,34 ; 1Tm 2,11-15). Ainsi, même si les épîtres de Paul ont certainement joué un rôle important dans la réflexion théologique ultérieure sur l'égalité des êtres humains, il semble inapproprié d'attribuer aux textes du Tarsiate, et notamment à ce passage, une volonté de transformer la société antique.

Il faut remarquer que l'Apôtre ne se situe pas ici sur le plan de l'égalité, mais sur celui de l'unité : « tous vous êtes un en Christ Jésus »¹⁸⁸. Le but de Paul n'est donc pas d'inviter les croyants à changer les structures, mais plutôt à reconsidérer leurs rapports réciproques à la lumière de leur foi commune en Christ, dans la perspective de l'accès universel au salut. En effet, c'est surtout la première antithèse – « il n'y a ni Juif ni Grec » – qui correspond réellement au thème développé dans cette partie de l'épître¹⁸⁹ : la justification est accordée par la foi au Christ et non pas par la pratique de la Loi juive. Dans cette optique, les antithèses successives exercent une fonction surtout rhétorique, en donnant au verset un rythme ternaire et

¹⁸⁵ Cf. H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 192-194 ; J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates*, p. 139.

¹⁸⁶ Cette dimension révolutionnaire présumée du message chrétien est mise en valeur surtout par H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 189-190.

¹⁸⁷ Sur la question du non-affranchissement des esclaves chez Paul, nous renvoyons à une réflexion très intéressante d'Agamben où cet auteur relie le verset 1Co 7,21 à partir du concept de la « vocation messianique » ; cf. G. AGAMBEN, *Le temps qui reste*, p. 49-54.

¹⁸⁸ Cf. R. Y. K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, p. 176 ; S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 283-284 ; dans ce sens, l'égalité des croyants n'apparaît qu'en tant qu'un effet secondaire de leur unité. Cependant, comme le note Betz, le texte pouvait être compris de diverses manières déjà par les premiers auditeurs de Paul causant ainsi de problèmes de nature sociale au sein des communautés (possiblement le cas de Philémon et d'Onésime en Phm 8-21) : cf. H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 195.

¹⁸⁹ J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates*, p. 138-139 ; A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *Galatians*, p. 129.

créant ainsi un effet d'insistance sur le message délivré dans la suite : tous les croyants ne font qu'un dans le Christ Jésus.

Pour mieux saisir cette unité dans le Christ, il convient de réfléchir un instant sur le sens que la négation joue dans ce passage. En effet, dans les trois antithèses, les deux éléments sont systématiquement niés – Paul ne dit pas : « il n'y a pas ceci, mais il y a cela », ce sont bien toutes les dimensions – ethnique, civile et sociale – qui sont ici niées¹⁹⁰. Cependant, l'Apôtre est bien conscient que ces distinctions persistent même au sein de l'Église. Dans ce sens, il semble que l'unité visée ne peut se réaliser que sur un plan autre que sociétal : si les catégories communes de la société antique sont caractérisées par un « il n'y a pas », ce qu'elles n'ont plus d'importance et que, par conséquent, cette nouvelle unité des chrétiens en tant que fils de Dieu dans le Fils n'exprime pas une abolition des différences entre les humains, mais plutôt l'impertinence de ces différences sur le plan de la foi en Christ.

En définitive, c'est la dernière antithèse – « il n'y a pas homme et femme » – qui semble apporter un élément-clé pour la compréhension du verset. Le fait que Paul emploie ici une formulation « οὐκ (...) καὶ (...) », qui du point de vue de la grammaire paraît surprenante, si ce n'est incorrecte, a été compris par nombre de commentateurs comme une référence directe au passage de Gn 1,27¹⁹¹. Dans ce sens, l'Apôtre cherche à faire comprendre à ses interlocuteurs qu'à travers la foi et le baptême qui les unissent au Christ, Dieu accomplit l'œuvre de la nouvelle création (cf. Ga 6,15). Celle-ci n'est pas un simple rétablissement de l'homme dans son état originel, mais une opération toute neuve et réellement distincte de la première création¹⁹². C'est d'ailleurs grâce à sa différence vis-à-vis de la création première que la nouvelle création peut être comprise comme ayant lieu sur un autre plan que sociétal ; puisqu'elle est nouvelle et autre, elle peut se réaliser et se déployer sans nécessairement altérer l'ancienne.

¹⁹⁰ A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *Galatians*, p. 129.

¹⁹¹ Ainsi F. F. BRUCE, *The Epistle to the Galatians*, p. 189 ; J. L. MARTYN, *Galatians*, p. 376-377 ; A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, p. 361 ; J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates*, p. 139 ; D. J. MOO, *Galatians*, p. 254 ; A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *Galatians*, p. 130.

¹⁹² Cf. A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *Galatians*, p. 130.

Un dans le Christ

La fin du v. 28, en raison de son parallélisme avec le v. 26, donne lieu à une inclusion :

3,26	3,28
πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ	πάντες γὰρ ὁμοῖς εἶς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ

Cependant, alors que le v. 26 insistait sur la pluralité et l'individualité de ceux qui étaient appelés fils de Dieu, le v. 28 met en valeur leur unité¹⁹³. Paul n'explicite pas avec précision en quoi celle-ci consiste. Il est à noter que l'adjectif numéral εἷς (un) qui qualifie ici les chrétiens dans le Christ est au masculin, ce qui semble souligner le fait que les fidèles ne forment pas une seule chose, mais qu'ils sont une seule personne¹⁹⁴. Certains exégètes voient dans cette formulation une allusion à Rm 12,5 : « à plusieurs, nous ne formons qu'un seul corps (ἐν σῶμα) dans le Christ, étant, chacun pour sa part, membres les uns des autres », ou à 1Co 12,12 : « De même, en effet, que le corps est un, tout en ayant plusieurs membres, et que tous les membres du corps, en dépit de leur pluralité, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ »¹⁹⁵. Dans ce sens, le passage exprimerait avant tout l'unité des chrétiens vécue dans l'Église, comprise comme un corps unique. Ce rapprochement est plausible, mais pas évident. En effet, s'il s'agissait ici d'un corps – le corps du Christ – on s'attendrait plutôt au numéral « un » au neutre (ἐν). Même si on retrouve cette option dans quelques copies manuscrites, cela ne semble pas correspondre au texte original de l'épître¹⁹⁶.

Le thème de l'unité apparaît à d'autres endroits dans la lettre. Ainsi, les chrétiens sont un comme Dieu est un (Ga 3,20), le Christ est un (Ga 3,16), il n'y a qu'un seul Évangile (Ga 1,6-9), une seule formule contient toute la Loi (Ga 5,14), une seule voie du salut est donnée aux hommes (Ga 2,16)¹⁹⁷. À partir de ces exemples, nous pouvons supposer que l'unité visée par l'Apôtre est une réalité transcendante qui s'enracine dans la volonté divine et trouve son

¹⁹³ H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 200 ; A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, p. 362 ; A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *Galatians*, p. 131.

¹⁹⁴ S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 285 ; D. J. MOO, *Galatians*, p. 254.

¹⁹⁵ Cf. H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 200-201 ; J. D. G. DUNN, *The Epistle to the Galatians*, p. 207-208 ; F. F. BRUCE, *The Epistle to the Galatians*, p. 190 ; É. COTHENET, *L'épître aux Galates*, p. 46.

¹⁹⁶ S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 284-285.

¹⁹⁷ Cf. H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 200 ; J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates*, p. 134.

accomplissement dans l'amour du prochain, rendu possible par la foi (cf. Ga 5,6). Dans ce sens, être dans le Christ, c'est-à-dire le reconnaître comme le Messie de Dieu, mettre sa foi en lui, être justifié par lui et uni à lui par le baptême, ne peut pas être compris uniquement dans une dimension individuelle d'une relation personnelle avec lui, mais doit également donner naissance à une communauté concrète où les membres non seulement partagent la même foi et le même chemin de salut, mais encore vivent une véritable relation d'amour, à l'image de l'amour du Christ (cf. Ga 2,20b). Ainsi, les différences de tout type entre les chrétiens ne sont pas abolies, mais intégrées au service de leur unité dans le Christ¹⁹⁸.

Dans un sens semblable, certains commentateurs remarquent que la nouvelle création inaugurée par la foi et le baptême doit donner naissance à un « homme nouveau » dont Paul parle à d'autres endroits dans ses épîtres (Ep 2,15 ; 4,24 ; Col 3,10). Il est ainsi possible d'estimer que le numéral « un » constitue une référence à la réalisation de cette nouvelle création dans l'homme¹⁹⁹ : les croyants sont un, puisqu'ils partagent le même statut de l'homme nouveau, créé à l'image du Christ. Ils vivent de la vie du Christ qui réalise en eux cet amour fraternel auquel ils sont tous appelés (cf. Ga 2,20a). Ils revêtent le Christ (3,27) dans la mesure où ils assument sa « personnalité », sans pour autant se confondre avec lui ni perdre leur propre identité humaine²⁰⁰.

Enfin, le v. 29 apporte d'autres éléments qui peuvent enrichir la réflexion sur le fait d'être un dans le Christ : « si vous [êtes] du Christ (ὁμεῖς Χριστοῦ), vous êtes donc la descendance d'Abraham, héritiers selon la promesse ». Le génitif Χριστοῦ indique probablement l'idée de l'appartenance²⁰¹. Cependant, il semble que celle-ci ne peut pas être réduite à une simple possession de type « vous appartenez au Christ » = « vous êtes la propriété (esclaves) du Christ »²⁰². Selon toute vraisemblance, « appartenir au Christ » exprime ici plutôt une relation ineffablement étroite et intime entre les croyants et le Messie : le chrétien est *du* Christ en ce qu'il fait *partie* du Christ. C'est grâce à cette participation au Fils de Dieu que le fidèle

¹⁹⁸ J. D. G. DUNN, *The Epistle to the Galatians*, p. 208.

¹⁹⁹ D. J. MOO, *Galatians*, p. 254 ; A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *Galatians*, p. 131.

²⁰⁰ A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, p. 362.

²⁰¹ Cf. P. BONNARD, *L'épître de saint Paul*, p. 79 ; H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 201 ; J. D. G. DUNN, *The Epistle to the Galatians*, p. 208 ; R. Y. K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, p. 176 ; J. L. MARTYN, *Galatians*, p. 377 ; S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 285 ; A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, p. 363 ; J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates*, p. 134 ; D. J. MOO, *Galatians*, p. 255 ; A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *Galatians*, p. 132.

²⁰² L'image du chrétien comme esclave du Christ est bien présente dans la pensée paulinienne (cf. Rm 1,1 ; 1Co 7,22b) cependant, il semble qu'elle ne correspond pas à ce passage, étant donné que dans la suite immédiate (Ga 4) l'Apôtre oppose la servitude à la condition de l'héritier dont les croyants jouissent en tant qu'appartenant au Christ.

obtient sa nouvelle identité – celle d’héritier de la promesse – en constituant, avec le Christ et tous les autres croyants, l’unique descendance d’Abraham (cf. Ga 3,15-16).

Entre l’idéal et le réel – la mémoire

Certainement, ni une analyse exégétique ni une réflexion théologique ne sauraient épuiser la profondeur du mystère de l’union des chrétiens avec le Christ. Néanmoins, de par son caractère anamnétique mentionné auparavant, ce texte nous interroge sur la réalité effective de ce que Paul déclare au sujet de cette relation profonde. En effet, les verbes de la section 3,26-28 sont tous au présent ou au passé, ce qui laisse entendre que l’Apôtre parle de quelque chose dont les Galates ont déjà fait l’expérience et qu’ils sont en train de vivre. Or, s’ils ont vraiment été unis au Christ, s’ils sont devenus « un » en lui, on pourrait se demander pourquoi il faut encore leur rappeler tout cela²⁰³. Il semble que si Paul doit expliquer (même s’il est assez sommaire dans ses propos) à ces communautés la réalité de foi qu’elles sont censées être en train de vivre, c’est qu’au fond celle-ci n’est pas encore vraiment réalisée chez elles.

Déjà Betz mettait en évidence l’importance de la fonction du rappel dans l’épître aux Galates²⁰⁴. Des études ultérieures ont cherché à justifier et expliquer le choix paulinien du style anamnétique. Ainsi, une analyse de Yuh montre comment le Tarsiote, à travers une référence brève au rite du baptême qui, par ses implications physiques (le fait d’être plongé dans l’eau, déshabillé devant une communauté)²⁰⁵ a marqué l’esprit des catéchumènes, essaie de réveiller la mémoire de ses interlocuteurs. En rappelant sa présence lors de leur adhésion à la foi chrétienne, l’Apôtre cherche à affirmer sa position face aux judaïsants qui agitaient les fidèles Galates²⁰⁶. Cette interprétation semble rejoindre les intuitions de Burnet qui, dans ses études, a montré comment le genre épistolaire antique permettait de combler la distance causée par l’absence de l’expéditeur auprès du destinataire : par ses lettres, Paul cherche à rétablir le dialogue avec ses communautés²⁰⁷. Cependant, si nous en restons uniquement à la valeur socio-rhétorique de l’anamnèse paulinienne, nous pourrions nous poser la question de sa légitimité : Si le but de l’Apôtre se cantonne à regagner la confiance des Galates et reprendre son autorité sur ces communautés, ne pourrait-on pas supposer qu’au fond il est un « manipula-

²⁰³ Paul, lui-même, semble être étonné de la situation des communautés galates : cf. Ga 1,6 ; 3,1-5.

²⁰⁴ H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 186.

²⁰⁵ Yuh suppose que déjà à l’époque apostolique le rite se passait de la sorte, néanmoins cela reste une hypothèse discutable.

²⁰⁶ J. N. YUH, « Analysing Paul’s Reference to Baptism », p. 478-500.

²⁰⁷ R. BURNET, *Épîtres et lettres. Ier-IIe siècle. De Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne* (LeDiv, 192), Paris, Cerf, 2003 ; R. BURNET, « L’anamnèse », p. 57-69.

teur » qui cherche à duper ses interlocuteurs (et par la suite tous ceux qui au fil des siècles ont cru à son message) par de beaux slogans qui séduisent, mais qui ne trouvent pas écho dans la réalité ? Paul n'est-il pas en train de présenter aux Galates un idéal qui ne correspondrait pas au « pain quotidien » des chrétiens ?

Pour répondre à ces questions, nous voudrions avancer une hypothèse selon laquelle l'anamnèse paulinienne n'a pas uniquement une fonction socio-rhétorique, mais également théologique, voire sacramentale²⁰⁸. En effet, si l'anamnèse replonge les croyants dans leur première rencontre du message chrétien qui a abouti au baptême ; si elle leur permet de « revivre » cette expérience initiale qui « comporte toutes les potentialités de la vie future »²⁰⁹, c'est qu'elle prolonge, en quelque sorte, cette même expérience. Tenant compte de ce que nous avons remarqué sur les rapports entre la foi et le baptême, il nous faut reconnaître que l'union des fidèles avec le Christ est une réalité qui se déploie dans le temps, et qui a besoin d'un développement, d'une croissance. Ainsi, l'anamnèse permet à Paul d'enfanter à nouveau ceux qui l'écoutent, « jusqu'à ce que le Christ soit formé » (Ga 4,19) en eux. Si, en effet, « Dieu a jugé bon de sauver les croyants par la folie de la prédication (διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος) » (1Co 1,21), et si « la foi vient de l'écoute (ἐξ ἀκοῆς) » (Rm 10,17), c'est que l'homme, pour grandir dans l'union avec le Christ, a besoin de revenir sur le message du salut qu'il avait entendu. Ainsi, grâce à leur dimension anamnétique, les épîtres de Paul, sans nécessairement répéter mot à mot le kérygme de l'Église primitive, font replonger les croyants dans la parole reçue au préalable par des allusions ou des images liées à la première écoute du message chrétien, en « nourrissant » ainsi la foi de ceux qui les entendent sur le moment. De cette façon, les croyants reprennent conscience de la réalité profonde qu'ils sont en train de vivre dans la foi. Ils sont stimulés à mettre en pratique cette union dans leurs relations concrètes avec d'autres membres de la communauté. Ainsi, l'anamnèse permet une réouverture à la grâce de Dieu.

La section 3,26-28 présente un emploi très riche de la formule ἐν Χριστῷ. Ce qui semble être la clé d'interprétation pour ce passage c'est la notion de filiation divine qui est ici associée à la descendance d'Abraham : cette unique descendance c'est le Christ. Le chrétien, en adhérant au Christ devient lui-même partie de cette descendance en devenant « partie » du

²⁰⁸ Nous employons ici le terme « sacramental » et non « sacramentel » pour éviter une possible confusion avec les sept sacrement institués par l'Église.

²⁰⁹ R. BURNET, « L'anamnèse », p. 68.

Christ. En ce sens on peut parler de la « participation » au Christ, puisque la filiation divine dépend étroitement du fait d'appartenir à la personne du Messie. Cette appartenance n'est cependant pas uniquement de nature juridique, mais semble concerner l'être même des chrétiens. Par son adhésion au Christ, dont la foi et le baptême sont deux éléments inséparables, le fidèle est uni, de façon ineffable, au Fils de Dieu. Par conséquent, il est appelé, lui-même, fils de Dieu. Outre la dimension individuelle de cette relation, le fait d'être ἐν Χριστῷ donne naissance à une communauté où tous sont un. Cela se produit à travers le processus de la « nouvelle création » où les fidèles sont récréés à l'image du Christ – le nouvel Adam, l'homme nouveau. Ils deviennent ainsi « comme » le Christ, les uns pour les autres, et pour le monde. Cette transformation est constamment relancée et véhiculée par le rappel de la nouvelle réalité annoncée aux Galates, qui replace les fidèles dans leur adhésion initiale, rappelant à leur mémoire le baptême qu'ils ont vécu et, de ce fait, en prolongeant en quelque sorte ce même baptême. Ainsi, la vie dans le Christ apparaît comme une vie baptismale, où l'homme est constamment replongé au cœur de la foi au Christ.

Bilan

Parvenus à la fin de ce chapitre où nous nous sommes penchés sur l'usage « personnel » de ἐν Χριστῷ, il convient d'esquisser nos premières conclusions sur l'emploi de la formule. De façon générale, nous pouvons constater que ἐν Χριστῷ apparaît comme une affirmation de la foi en Christ Jésus comme Messie de Dieu – accomplissement des promesses que Dieu avait adressées à Israël. Être dans le Christ c'est ainsi, avant tout, adhérer à cette foi. Lorsque cette foi est commune et partagée, la formule ἐν Χριστῷ devient en quelque sorte l'expression du principe de cohésion des chrétiens. De même, notre analyse du v. 1,22 nous a permis de remarquer que ἐν Χριστῷ montre la communion de Paul avec des Églises qui ne l'avaient pas rencontré. En raison de cette communion, les Galates peuvent donner du crédit à l'Apôtre. L'union des chrétiens scellée par l'expression ἐν Χριστῷ apparaît ainsi comme une garantie de la véracité du message annoncé. L'étude des v. 3,26-28 nous a permis d'approfondir le sens de cette union comme appartenance (le fait de faire partie) à l'unique descendance d'Abraham. C'est parce que les chrétiens sont dans le Christ qu'ils sont unis et qu'ils ne forment qu'une seule personne, en étant des fils de Dieu dans le Fils.

Cette réalité profonde voit le jour grâce à la prédication de la Bonne Nouvelle à laquelle l'homme répond par son acte de foi scellé, visible dans le baptême. Dans cette dé-

marche le croyant est plongé dans le Christ, le revêt (entre en lui) et participe à lui. Cela ne peut pas rester une théorie abstraite, mais doit être réalisé, incarné dans les relations mutuelles entre les croyants : la communauté chrétienne est appelée à vivre à l'exemple du Christ, dont l'amour l'a conduit à s'offrir sur la croix. En effet, les fils de Dieu – les chrétiens – doivent vivre à l'image du Fils unique. Or, un des meilleurs résumés de la manière dont Paul envisage le comportement du Christ se trouve en Ga 2,20 : « le Fils de Dieu [...] m'a aimé et s'est livré pour moi ». C'est donc cet amour crucifié qui doit se reproduire dans les rapports réciproques des chrétiens ; c'est en aimant de la sorte que les fidèles montrent qu'ils ont été unis au Christ, qu'ils ont été rendus justes par lui.

Cependant, l'union avec le Christ n'est pas une réalité magique. De même que toutes les relations humaines ont besoin d'être entretenues pour pouvoir subsister, de même cette union avec le Messie doit être alimentée²¹⁰. Pour ce faire, Paul, au moyen de l'anamnèse épistolaire, cherche à replonger ses interlocuteurs dans leur première expérience d'adhésion à la foi chrétienne par le baptême, ce qui lui permet de prolonger l'actualité de cet événement dans la conscience des Galates. C'est également par le biais de l'anamnèse que le Tarsiote replace tous les chrétiens (Juifs ou issus des Nations) devant leur état d'avant la venue du Christ : tous étaient pécheurs, les Juifs pas moins que les Grecs. En effet, si les Juifs ont reconnu avoir besoin du Christ pour être justifiés, c'est qu'ils se considéraient pécheurs. Ainsi, dans l'ordre du salut, il n'y a pas de différence entre les Juifs et les gentils, à partir du moment où c'est le Christ qui apporte le salut. Puisque Jésus s'est offert pour tous, en justifiant à la fois les Juifs et les Grecs, les chrétiens doivent reproduire ce même amour du Christ autant envers les Juifs qu'envers les Grecs. Ainsi, l'usage personnel de ἐν Χριστῷ que nous avons analysé dans ce chapitre semble indiquer que la formule porte de nombreux sens particuliers qui convergent tous vers l'idée de l'union dans l'amour du Christ.

²¹⁰ L'union avec le Christ est une relation humaine en ce qu'elle implique l'homme. Néanmoins, puisqu'elle relie l'homme à Dieu, elle est infiniment plus qu'une relation humaine ordinaire.

Chapitre 3 : Ἐν Χριστῷ non-personnel

Nous pouvons désormais passer à l'étude des versets où Ἐν Χριστῷ semble décrire un élément non-personnel. Rappelons qu'il s'agit des cas où le contenu (ce qui est dans le Christ) est de nature non-personnelle, c'est-à-dire qu'il désigne un objet, une qualité, une valeur, etc. Nous allons poursuivre ici la même méthode qu'au chapitre précédent.

Ga 2,4 : La liberté dans le Christ

διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους, οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν.

Mais à cause des faux frères introduits furtivement, qui se sont infiltrés pour inspecter notre liberté que nous avons en Christ Jésus, pour qu'ils nous réduisent en servitude.

Le v. 2,4 apparaît assez obscur et constitue une anacoluthie²¹¹. Alors que la particule δὲ devrait servir de transition en introduisant une opposition ou une objection à ce qui précède, le lien avec le v. 3 est difficilement perceptible²¹². De même, la préposition διὰ (« à cause de », « par le fait de ») devrait logiquement justifier une action ou un événement²¹³. Or, aucune suite n'est donnée à la proposition commencée²¹⁴. Le texte donne l'impression que Paul s'embrouille dans son discours : c'est comme s'il voulait dire quelque chose et, soudainement, il passait à une autre, sans finir sa phrase. Vu les circonstances de la crise galate, Paul était certainement influencé par ses sentiments pressants, ainsi que par le souvenir douloureux de la rencontre avec ses opposants, ce qui expliquerait le rythme saccadé de la phrase²¹⁵. Il est également possible que l'Apôtre voulait produire un effet rhétorique, rendant ainsi ses propos plus frappant.

Le v. 4 présente deux personnages collectifs : les « faux frères » (ψευδάδελφοι) et le « nous » qui n'est jamais exprimé au nominatif, mais qui est bien le sujet de ἔχομεν (nous

²¹¹ H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 89 ; S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 130 ; J. D. G. DUNN, *The Epistle to the Galatians*, p. 97.

²¹² D'après Fung, la phrase pourrait être rattachée au v. 2. Dans ce cas-là, le v. 3 devrait être compris comme une parenthèse. Cependant, Fung, lui-même, trouve qu'une telle tournure n'est pas naturelle et que, par conséquent, cette interprétation ne devrait pas être retenue : R. Y. K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, p. 93.

²¹³ S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 126.

²¹⁴ Cf. J. L. MARTYN, *Galatians*, p. 194-195 ; D. J. MOO, *Galatians*, p. 127 ; Buscemi trouve que la préposition διὰ doit être rattachée à ce qui précède comme l'indication de la « cause motrice, occasionnelle » (« *causa motiva, occasionale* ») qui se trouve à la racine du conflit. Dans ce sens, la phrase serait parfaitement reliée avec le v. 3 et il ne faudrait pas parler ici d'une anacoluthie. Cependant, la position de Buscemi ne nous apparaît ni claire ni convaincante : cf. A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, p. 166 ; néanmoins, Betz envisage la possibilité d'une interprétation semblable : cf. H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 90.

²¹⁵ R. Y. K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, p. 93 ; J. D. G. DUNN, *The Epistle to the Galatians*, p. 97 ; É. COTHENET, *L'épître aux Galates*, p. 20 ; D. J. MOO, *Galatians*, p. 127.

avons). Ces deux identités semblent opposées, présentées comme adversaires. Il convient de noter les termes associés aux « faux frères » : les mots qui décrivent leur intervention (παρεισάκτους, adjectif dérivé de παρεισάγω : « introduire par le côté », et παρεισῆλθον, venant de παρεισέρχομαι : « entrer par le côté ») sont construits avec le préfixe παρά désignant un mouvement « de côté ». Les verbes qui décrivent le but de l'intervention des « faux frères » (exprimé dans la proposition infinitive : κατασκοπῆσαι – infinitif aoriste de κατασκοπέω signifiant « observer de haut »²¹⁶, et, introduit par la conjonction ἵνα : καταδουλώσουσιν, issu de καταδουλόω : rendre esclave) sont formés avec le préfixe κατά traduisant un mouvement « du haut vers le bas »²¹⁷. Ces termes n'ont pas de connotation morale en soi²¹⁸, cependant, tenant compte du ton de ce passage, il semble qu'ils expriment une nuance péjorative d'adversité ou d'hostilité²¹⁹, désignant une entrée inopportune ou illégitime²²⁰.

Notre formule se trouve ici dans sa version plus longue : ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Elle qualifie la liberté (ἐλευθερία) dont jouissent ces « nous » dont Paul parle (pronom personnel au génitif ἡμῶν et verbe ἔχω : tenir, avoir). Cette liberté est le complément du verbe de κατασκοπῆσαι. C'est donc elle qui est observée par les « faux frères ».

Contexte littéraire

Le v. 2,4 nous ramène à la *narratio* (1,12-2,14) de l'épître²²¹. Nous entrons ainsi dans la deuxième partie du discours autobiographique de Paul (2,1-10) qui, de même que la première, a pour but d'affirmer la légitimité de l'Évangile annoncé par l'Apôtre²²². Le lien avec le chapitre 1 est assuré par le connecteur logique ἔπειτα (ensuite) exprimant une succession dans le temps. Il s'agit d'un terme qui structure la section autobiographique en marquant la progression de l'activité de Paul (1,18 ; 1,21 ; 2,1). Les trois ἔπειτα de la section se rapportent à εὐθέως (aussitôt) du v. 1,16 qui indique le début de la mission du Tarsiate²²³. Les versets 1,18-19 mentionnaient brièvement la première visite de Paul à Jérusalem où il avait rencontré

²¹⁶ La nuance « du haut » se trouve déjà dans le verbe σκοπέω. Le préfixe vient renforcer cette valeur.

²¹⁷ La vulgate rend ces termes par *subintroducitos* et *subintroierunt*. Le préfixe « sub » qui désigne un mouvement « d'en-bas » accorant aux mots une nuance d'infériorité qui peut être également péjorative.

²¹⁸ Cf. S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 128-129 ; cependant, d'après Betz il s'agit du vocabulaire issu du langage militaire transformé en démagogie politique : cf. H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 90.

²¹⁹ Cf. « κατά », dans A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, p. 1026-1027 ; « παρά », dans A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, p. 1456-1457.

²²⁰ Lémonon note plutôt une idée de « marginalité » pour παρά et de « démarche furtive » pour κατά : J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates*, p. 89.

²²¹ Cf. H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 14-25 et 83.

²²² Cf. A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *Galatians*, p. 59.

²²³ Cf. H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 83.

Pierre et Jacques, tout en restant inconnu des Églises de la Judée. Le v. 2,1 introduit le deuxième voyage de l'Apôtre à la capitale judéenne qui, cette fois-ci, sera décrit avec plus de détails (2,1-10)²²⁴.

Paul se rend à Jérusalem au bout de quatorze ans (2,1 : διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν). Il n'est pas certain à partir de quel moment il faut commencer le calcul : s'agit-il des quatorze ans après qu'il a reçu sa mission (1,15-16) ou après sa dernière visite à la Ville sainte (1,18-19)²²⁵ ? Quoi qu'il en soit, il semble que les données temporelles qu'offre le texte soulignent la paucité des échanges de Paul avec les autres apôtres²²⁶. Celle-ci n'est pas due à une quelconque réticence que le Tarsiote aurait pu ressentir vis-à-vis de la communauté de Jérusalem et de ses chefs. Elle accentue plutôt l'autonomie dont l'Apôtre jouit en vertu de la révélation qu'il a reçue. Paul ne se rendait pas à Jérusalem puisqu'il n'en avait pas besoin. Il tient d'ailleurs à exprimer le motif de ce voyage : il y va selon ou suivant une révélation (2,2 : κατὰ ἀποκάλυψιν). Ce dernier terme fait écho au verbe ἀποκαλύπτει du v. 1,16, plaçant ainsi cette deuxième visite sur le même plan que l'appel de Paul et sa mission²²⁷ : le voyage de Paul relève de la volonté divine (cf. 1,15)²²⁸. Généralement, on admet que Ga 2,1-10 décrit le même événement qu'Ac 15²²⁹. Même si plusieurs éléments de ces récits divergent, il semble que les différences peuvent se justifier par les points de vue et les genres littéraires propres à ces écrits²³⁰. Dans notre analyse nous suivrons cette hypothèse, sachant que l'essentiel pour notre travail est de noter que le problème de fond de ces deux passages est le même, et que c'est aussi le problème de l'épître aux Galates en général : les non-Juifs doivent-ils devenir juifs pour être chrétiens ?

L'Évangile de Paul

Arrivé à Jérusalem, Paul rencontre « ceux qui paraissent » (δοκοῦντες)²³¹ que le v. 9 semble identifier à Jacques, Pierre et Jean²³². Il leur expose (ἀνεθέμην)²³³ son Évangile. Dans

²²⁴ Cf. J. D. G. DUNN, *The Epistle to the Galatians*, p. 86-87.

²²⁵ H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 83-84 ; F. F. BRUCE, *The Epistle to the Galatians*, p. 107 ; R. Y. K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, p. 85.

²²⁶ A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, p. 157.

²²⁷ H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 85.

²²⁸ Cf. D. J. MOO, *Galatians*, p. 123.

²²⁹ Ainsi J. D. G. DUNN, *The Epistle to the Galatians*, p. 88-89 ; S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 117-118 ; J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates*, p. 84 ; R. BURNET, *L'Évangile de Paul*, p. 63-64 ; R. MEYNET, *La Lettre aux Galates*, p. 52 ; A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *Galatians*, p. 60-61 ; d'autres préfèrent rattacher Ga 2,1-10 à Ac 11,27-30 : R. Y. K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, p. 86 ; D. J. MOO, *Galatians*, p. 118.

²³⁰ J. D. G. DUNN, *The Epistle to the Galatians*, p. 88 ; cf. A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *Galatians*, p. 61.

²³¹ Il s'agit du participe présent actif du verbe δοκέω : « sembler », « paraître ». La BJ le rend par « notables » ; la TOB et la traduction de Segond proposent « les plus considérés ». La plupart de commentateurs consultés attribue à ce terme un sens positif, néanmoins, d'après Barrett, il s'agit d'une expression ironique : cf. Ch. K.

la section 2,1-10 le terme εὐαγγέλιον apparaît à trois reprises (2,2.5.7), ce qui dit son importance pour ce passage. Son contenu n'est pas précisé. Il s'agit néanmoins du message que l'Apôtre prêche (κηρύσσω) et qui semble être l'objet du débat. L'emploi du verbe κηρύσσω au présent semble indiquer son caractère inchangé : au moment où Paul écrit la lettre, l'Évangile qu'il annonce est le même qu'au début de sa mission et à l'époque de sa deuxième visite à Jérusalem²³⁴. Il apparaît important de souligner que nulle part dans cette section, ni ailleurs dans Ga, le Tarsiate ne s'approprie la Bonne Nouvelle²³⁵. Certes, ce message « passe par sa bouche », mais il ne lui appartient pas. Il lui a été confié par Dieu, en vue de l'annoncer aux gentils, de même qu'il a été donné à Pierre, pour être porté aux Juifs (2,7).

La première partie du discours autobiographique (1,11-24) a montré que l'authenticité du message paulinien a été reconnue par les Églises de Judée : elles perçoivent dans la prédication de l'Apôtre la même foi qu'elles professent²³⁶. La deuxième partie se conclut par la reconnaissance de l'Évangile que Paul annonce par les autorités de la communauté de Jérusalem, scellée par le geste de se donner la main en signe de communion (2,9)²³⁷. Cependant, si la Bonne Nouvelle proclamée par le Tarsiate correspondait à celle en laquelle ont cru les Églises de la Judée et « les colonnes » (2,9 : στῦλοι) de la Ville sainte, pourquoi « l'Évangile de Paul » faisait-il l'objet du débat ? Il semble que ce n'est pas le contenu de l'Évangile qui est ici visé (et qui d'ailleurs n'est pas précisé), mais son application concrète aux communautés issues des Nations²³⁸. On le voit, le problème principal de l'interprétation de la Bonne Nouvelle est lié à la question de la circoncision. Or, comme Paul le fait comprendre, celle-ci

BARRETT, « Christocentricity at Antioch », dans C. LANDMESSER, H.-J. ECKSTEIN, H. LICHTENBERGER (éds.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums* (BZNW, 86), Berlin, de Gruyter, 1997, p. 323-339.

²³² Même s'il est possible d'estimer que δοκοῦντες du v. 2 désigne également le collège complet des apôtres ou des anciens de la communauté de Jérusalem ; cf. H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, p. 67 ; J. D. G. DUNN, *The Epistle to the Galatians*, p. 92. L'expression κατ' ἰδίαν (Ga 2,2) peut laisser entendre que Paul aurait participé à deux rencontres différentes : l'une lors d'une assemblée élargie et l'autre, en privé, avec des « notables » : ainsi J. L. MARTYN, *Galatians*, p. 191 ; néanmoins, il nous semble plus convaincant de lire κατ' ἰδίαν comme une précision de αὐτοῖς du même verset : en ce sens D. J. MOO, *Galatians*, p. 123-124.

²³³ Le verbe ἀνατίθημι signifie l'exposition en vue d'une simple communication. Le but de Paul n'est pas de s'expliquer devant les apôtres ni chercher l'approbation de son message ; cf. S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 120 ; J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates*, p. 88.

²³⁴ P. BONNARD, *L'épître de saint Paul*, p. 37 ; D. J. MOO, *Galatians*, p. 124 ; A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *Galatians*, p. 62.

²³⁵ Dans la version de la BJ les traducteurs ont choisi de rendre « ἐμοὶ » du v. 6b par l'expression « mon Évangile » justifiant leur décision par la proximité du verbe προσανέθεντο (προσανατίθημι), qui ferme le v. 6, avec ἀνεθέμην (ἀνατίθημι) du v. 2 qui a pour complément εὐαγγέλιον. Même si cette interprétation est juste (on ne demande pas à Paul de changer l'Évangile qu'il annonce), la traduction semble exagérée. Néanmoins, on retrouve l'expression « mon Évangile » (τὸ εὐαγγέλιόν μου) à trois reprises : Rm 2,16 ; 16,25 ; Tm 2,8.

²³⁶ Cf. notre analyse de Ga 1,22.

²³⁷ R. MEYNET, *La Lettre aux Galates*, p. 55.

²³⁸ Cf. P. BONNARD, *L'épître de saint Paul*, p. 37.

n'a été exigée ni pour Tite, chrétien d'origine grecque qui l'accompagnait à Jérusalem (2,3)²³⁹, ni pour les autres membres des communautés non-juives (2,6b-9).

Il convient de s'arrêter un instant sur le sens de la circoncision. En effet, elle n'est pas un simple précepte parmi d'autres, mais elle constitue une loi fondamentale, en ce qu'elle signifie l'entrée d'un être humain dans le Peuple de Dieu²⁴⁰. Par conséquent, la circoncision est comme un sceau qui « marque la soumission au régime de la Loi »²⁴¹ mais qui, en même temps, apparaît comme un signe et une garantie physiques de la communion des croyants. Ainsi, renoncer à la circoncision des convertis des Nations pourrait entraver l'unité des chrétiens, ce qui pourrait être un argument en faveur de la position de ceux qui cherchaient à imposer la circoncision aux convertis grecs.

Comme nous l'avons vu auparavant, Paul tient fortement à cette unité des croyants ; néanmoins, d'après lui, elle ne se fonde pas dans la Loi, mais dans la foi en Christ. L'expression « μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον » (Ga 2,2) semble indiquer une crainte et peut être traduite de la sorte : « de peur de courir ou d'avoir couru en vain ». Comme le remarquent certains commentateurs, cette crainte ne semble pas porter sur le fait qu'une décision défavorable de l'assemblée pourrait empêcher Paul d'annoncer l'Évangile. Il s'agit plutôt de la peur qu'une division dans l'Église puisse surgir à la suite de cette rencontre : si les colonnes n'approuvaient pas la pratique paulinienne de l'évangélisation, cela pouvait causer une scission donnant lieu à une Église juive et une Église grecque – un Évangile pour Israël et un autre pour les gentils²⁴². Or Paul ne saurait accepter une telle situation.

Dans la mesure où la prédication paulinienne ne demandait pas la circoncision des gentils, les nouveaux convertis grecs n'étaient tenus par aucune prescription de la Loi mosaïque (cf. Ga 5,3-4)²⁴³. Cette pratique étant reconnue par les colonnes de l'Église de Jérusalem, il nous semble nécessaire d'insister sur le caractère bouleversant de cette décision, qui pourrait échapper au lecteur chrétien contemporain. En effet, renoncer à la circoncision ne signifiait pas tout simplement l'ouverture du christianisme au monde gréco-romain, c'est-à-dire la possibilité de l'admission des gentils dans l'Église – un élargissement de la structure

²³⁹ En ce qui concerne la circoncision de Tite, la tournure est assez ambiguë : on peut y comprendre soit que l'assemblée n'a pas exigé la circoncision du compagnon de Paul, soit que cela n'a pas été exigé mais que Paul l'a fait de son propre gré. Tenant compte de la dynamique générale de ce passage la deuxième option semble peu probable ; cf. F. F. BRUCE, *The Epistle to the Galatians*, p. 113-114 ; R. Y. K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, p. 90-94 ; D. J. MOO, *Galatians*, p. 125.

²⁴⁰ J. D. G. DUNN, *The Epistle to the Galatians*, p. 97 ; A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *Galatians*, p. 64.

²⁴¹ R. MEYNET, *La Lettre aux Galates*, p. 53.

²⁴² Cf. D. J. MOO, *Galatians*, p. 125 ; A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *Galatians*, p. 63.

²⁴³ Dans ce sens, Betz parle de l'« Évangile sans Loi » (*law-free gospel*) : H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 85.

ethnique de la communauté chrétienne. D'après toute vraisemblance, la pratique de la circoncision n'aurait pas empêché l'intégration des non-juifs dans l'Église²⁴⁴. La véritable nouveauté de cette manière d'évangéliser adoptée par Paul n'était pas de nature socio-ethnique mais théologique, dans la mesure où elle refondait les concepts de « Peuple de Dieu », d'« élection » et de « salut », en les détachant de la Loi comprise au sens large. Or, cela devait être au moins scandaleux pour un chrétien issu d'un judaïsme strict. Cependant, le Tarsiote n'en reste pas là : il enracine ces mêmes concepts dans la foi en Christ – le Messie de Dieu, préservant ainsi le lien vital du christianisme avec ses origines vétérotestamentaires.

Ainsi, Paul n'abolit pas la Loi, mais la déclare inopérante sur le plan du salut – celui qui correspond à foi « dans le Christ ». Ce qui est dorénavant important, ce n'est pas une appartenance juridique à l'Ancienne Alliance, mais une adhésion par la foi à la Nouvelle, scellée en la personne de Jésus, le Christ. Il faut noter que l'Apôtre ne se situe pas dans une opposition totale vis-à-vis de la Loi. Au contraire, il recommande aux chrétiens issus du judaïsme de continuer à la pratiquer, en demandant à chacun de rester dans l'état où il a été trouvé par l'appel à devenir chrétien (cf. 1Co 7,17-20)²⁴⁵. On retrouve ici la même dynamique que celle rencontrée en 3,28 : la foi qui unit les hommes au Christ ne détruit pas les différences, mais les rassemble dans une entité unique. Le christianisme propagé par Paul n'est pas une condamnation du judaïsme, mais son intégration dans une réalité plus profonde, qui s'accomplit sur un plan autre que celui des structures socio-ethniques.

Les faux frères

Sur le plan narratif, le v. 4 est assez difficile à situer : il n'est pas certain si l'intervention de ceux que Paul appelle « faux frères » avait lieu à Jérusalem ou à Antioche²⁴⁶. Même s'il est vrai que le choix de l'une ou de l'autre option pourrait changer diamétralement l'interprétation générale de ce verset, il nous faut reconnaître qu'il semble impossible de trancher avec certitude. Nous nous contentons de constater que les propos de ces « faux frères » sont fondamentalement les mêmes que ceux des agitateurs des Églises galates²⁴⁷. De ce fait, indépendamment de ce que les Galates aient connu ou pas ces personnes, ils pouvaient recon-

²⁴⁴ La circoncision était bien pratiquée par des « craignants Dieu » voulant devenir juifs : cf. R. MEYNET, *La Lettre aux Galates*, p. 53.

²⁴⁵ Si on admet que dans ce passage la circoncision désigne le « sceau de la Loi ».

²⁴⁶ D'après Ac 15 ; la première hypothèse est soutenue notamment par J. D. G. DUNN, *The Epistle to the Galatians*, p. 97 ; J. L. MARTYN, *Galatians*, p. 195 ; D. J. MOO, *Galatians*, p. 128 ; la deuxième : H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, p. 71 ; F. F. BRUCE, *The Epistle to the Galatians*, p. 115-117 ; R. Y. K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, p. 91-92 ; A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *Galatians*, p. 64-65.

²⁴⁷ F. F. BRUCE, *The Epistle to the Galatians*, p. 112 ; J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates*, p. 89.

naître que l'avis des colonnes de l'Église de Jérusalem contraire aux souhaits de ces chrétiens judaïsants devait s'appliquer également au problème surgi au sein de leurs communautés.

Paul présente ici ses opposants avec beaucoup de virulence et cherche à en donner une image aussi négative que possible²⁴⁸ : l'expression « faux frères » (ψευδάδελφοί) comporte une nuance de mensonge, de fausseté. Alors que le terme « frère » (ἀδελφός) désigne un membre de la communauté, le Tarsiate semble insinuer que ceux-ci n'en sont pas vraiment. Ils ont été « introduits furtivement » (παρεισάκτους) et se sont « infiltrés » (παρεισῆλθον). Leur but est de « réduire en servitude » (καταδουλώσουσιν). Cette description pourrait indiquer qu'il s'agit ici d'espions, de gens clairement malintentionnés²⁴⁹. Néanmoins, il ne faut pas oublier que c'est un avis personnel que Paul donne ici. D'ailleurs, dans le langage néotestamentaire, l'adjectif παρείσακτος s'emploie dans le contexte d'un enseignement faux (cf. 2P 2,1)²⁵⁰. On comprend alors que la fausseté de ces frères ne tient pas tellement à leurs intentions mais plutôt à leur doctrine, que l'Apôtre trouve contraire à la « vérité de l'Évangile » (2,5 : ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου). Néanmoins, le jugement du Tarsiate semble plutôt général : la fausse doctrine de ces frères les a aveuglés, en pervertissant leur position sur les conditions sous lesquelles les convertis des Nations pouvaient accéder à la communauté chrétienne.

Comme nous l'avons sous-entendu auparavant, le zèle pour la circoncision des gentils dont ont témoigné les opposants de Paul pouvait être motivé d'une volonté sincère de communion et de vérité de la foi²⁵¹. Si on fait le lien avec Ac 15,5²⁵², on pourrait supposer qu'il s'agissait des Pharisiens devenus chrétiens. Or, selon toute vraisemblance un des buts premiers des Pharisiens était de « perpétuer la doctrine vraie et [...] la répandre dans toute la nation »²⁵³. Formés dans la Loi dès leur plus jeune âge, ces chrétiens pourraient être particulièrement portés à insister sur la continuité théologique du judaïsme et du christianisme. Peut-être est-ce d'ailleurs parce que Paul lui-même était issu de ce parti que son échange avec ces individus était si virulent. Quoi qu'il en soit, le désaccord du Tarsiate avec ses opposants semble total et il tient à le faire comprendre aux destinataires de sa lettre : croire que la foi en Christ doit nécessairement passer par la soumission à la Loi n'est pas conforme à la « vérité de l'Évangile ». Or, cette vérité, si on la comprend à la lumière du langage vétérotestamen-

²⁴⁸ D. J. MOO, *Galatians*, p. 129.

²⁴⁹ É. COTHENET, *L'épître aux Galates*, p. 20 ; J. D. G. DUNN, *The Epistle to the Galatians*, p. 99 ; J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates*, p. 85.

²⁵⁰ D. J. MOO, *Galatians*, p. 127-128.

²⁵¹ J. D. G. DUNN, *The Epistle to the Galatians*, p. 99.

²⁵² Ainsi A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, p. 167.

²⁵³ M. PELLETIER, *Les Pharisiens. Histoire d'un parti méconnu* (Lire la Bible), Paris, Cerf, 1990, p. 250.

taire, désigne avant tout « la fidélité aux engagements contractés »²⁵⁴. Ainsi, pour Paul, le salut donné par la foi en Christ fait partie de la dynamique de l'Alliance divine : penser que la Loi est nécessaire pour être chrétien, alors qu'elle a été rendue inopérante dans le Christ, serait s'opposer au plan divin du salut, et méconnaître l'engagement de Dieu à rendre les hommes justes par la foi²⁵⁵.

Certainement, la façon dont Paul présente ses opposants a un but rhétorique : il veut les discréditer, ou plutôt discréditer leur doctrine auprès des Galates²⁵⁶. Pour ce faire, il emploie un langage polémique que Betz compare à la « démagogie politique » (*political demagoguery*)²⁵⁷. L'Apôtre jongle ici avec la persuasion (grâce à la présentation négative des opposants) et la conviction (par l'argument d'autorité : sa pratique est approuvée par les « colonnes »). Son but semble clair : préserver la vérité de l'Évangile également chez les Galates.

La liberté des chrétiens

Les « faux-frères » sont venus pour observer « notre » (ἡμῶν) liberté que « nous avons » (ἔχομεν) en Christ. L'identité de ce « nous » n'est pas claire. En effet, jusqu'à présent, Paul employait des verbes au singulier. Mis en relation avec le « nous » du v. 5 (εἴχαμεν : « nous avons cédé »), le « nous » du v. 4 pourrait désigner Paul, Barnabé et Tite ; cependant, on peut supposer qu'il s'agit ici d'un « nous » plus inclusif : ce sont certainement Paul et ses compagnons, mais aussi les croyants issus des Nations en général²⁵⁸. En ce sens, nous pouvons dire que ce qui est ici visé, c'est la liberté chrétienne en général. Le « nous » est ici rassemblé sous la formule ἐν Χριστῷ ; les « faux-frères » n'en faisant pas partie sont, en quelque sorte, exclus de l'union dans le Christ.

Le thème de la « liberté » est assez fréquent dans les épîtres pauliniennes. En Ga, le substantif ἐλευθερία (liberté) apparaît 4 fois (2,4 ; 5,1 ; 2 fois en 5,13), le verbe ἐλευθερώω (libérer) 1 fois (5,1) et l'adjectif ἐλεύθερος (libre, employé également comme substantif au sens « homme libre ») 6 fois (3,28 ; 4,22.23.26.30.31). Ainsi, le thème reçoit une place majeure dans cette épître²⁵⁹. Mais que signifie au juste cette liberté dont les chrétiens jouissent « dans le Christ » ? Dans le langage courant du XXI^e siècle, ce concept a un sens surtout moral : c'est une possibilité d'agir selon son propre gré et sans contrainte. En ce sens on pourrait

²⁵⁴ S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 132.

²⁵⁵ Cf. H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 90.

²⁵⁶ H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 90.

²⁵⁷ H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 90 ; cf. J. D. G. DUNN, *The Epistle to the Galatians*, p. 98-100.

²⁵⁸ Cf. P. BONNARD, *L'épître de saint Paul*, p. 39 ; S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 129.

²⁵⁹ Cf. J. L. MARTYN, *Galatians*, p. 196.

comprendre que la « liberté chrétienne » est celle de ne pas imposer la Loi aux convertis non-juifs. Il semble cependant qu'une telle définition ne convient pas aux temps anciens.

Le terme ἐλεύθερος est un terme appartenant au langage juridico-civil. En ce qui concerne son étymologie, il convient de noter qu'il vient d'une racine indo-européenne signifiant « pousser, grandir ». Il est ainsi apparenté au *liber* latin et au *Leute* allemand désignant ainsi celui « qui appartient à la tribu »²⁶⁰. En ce sens, ἐλευθερία est un attribut d'une personne qui, en atteignant un certain âge, intègre pleinement son peuple, y recevant tous les droits qui lui reviennent. Ainsi, le sens moral de la liberté n'est qu'une conséquence pratique de la ἐλευθερία. La « liberté chrétienne » est donc ce qui constitue les chrétiens comme un seul peuple ; or cette « force constitutive », c'est le Christ. Cette remarque nous permet d'apercevoir la cohérence profonde de ce passage avec la section où Paul accorde à la Loi le titre de pédagogue (Ga 3,19-29) : dans l'économie du salut, les préceptes mosaïques devaient correspondre à une période de l'enfance. Une fois le Christ – la liberté – venu, le Peuple de Dieu peut être définitivement constitué.

Il nous faut noter que ἐλευθερία n'a pas de correspondant exact en hébreu. Néanmoins, les Juifs connaissent une expérience de libération qui, d'ailleurs, est l'évènement fondateur du Peuple élu²⁶¹ : la délivrance de l'Égypte et le don de la Loi au mont Sinaï. Dans le langage vétérotestamentaire ce don de la liberté est exprimé avec le langage du salut, notamment au moyen de verbes פָּדָה (pādāh) et גָּאָל (gā'al) que l'on traduit habituellement par « racheter ». C'est donc par l'action du salut que Dieu rend libre des individus, les constituant en son peuple. Cette compréhension juive de la liberté ne peut pas être omise dans une étude de ce concept chez Paul. En effet, elle peut éclairer le problème théologique de fond.

Tenant compte de ces remarques, on peut mieux comprendre la place de la liberté dans le conflit qui opposait l'Apôtre à ceux qui cherchaient à imposer la circoncision aux chrétiens grecs. Dieu a constitué Israël par l'acte de délivrance de l'Égypte, ce qui est l'image du salut par excellence. Par le don de la Loi, il a accordé la liberté à ce groupe d'esclaves, leur accordant le statut de peuple. En ce sens, la liberté d'Israël se trouvait dans la Loi. Or, Paul renverse ce système : la Loi n'est plus cet élément constituant, elle n'est qu'un pédagogue : son rôle a été provisoire, limité dans le temps. Elle a sa valeur dans l'ordre du monde humain comme ce qui garantit l'identité socio-religieuse des Juifs. Elle est digne de respect puisqu'elle a été donnée par Dieu. Cependant son rôle dans l'économie du salut a pris fin par

²⁶⁰ « ἐλεύθερος », dans A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, p. 644.

²⁶¹ É. COTHENET, *L'épître aux Galates*, p. 54-55.

la décision de Dieu même, qui a voulu envoyer son Fils (cf. Ga 4,4-5) pour apporter au monde un autre salut qu'une délivrance comme celle de l'esclavage en Égypte. Puisque ce salut est d'une autre nature, la liberté qu'il octroie doit nécessairement être de nature différente : il ne s'agit plus de l'observance de la Loi, mais de la foi en ce Christ de Dieu. Enfin, cette nouvelle liberté chrétienne, comprise comme ce qui constitue les chrétiens, a pour conséquence une liberté morale : celle de ne pas imposer la Loi, et même de l'enfreindre pour le bien de la communauté chrétienne (p. ex. partager les repas entre les chrétiens juifs et ceux issus des Nations).

Le thème de la liberté, relu à l'aide de l'étymologie de ce concept et replacé dans le contexte de l'épître aux Galates, nous apporte des éclaircissements importants sur le fonctionnement de la formule ἐν Χριστῷ. En effet, elle souligne l'enracinement de l'identité chrétienne dans la foi en Christ. La liberté dont les chrétiens jouissent en Christ, c'est le Christ lui-même – le sceau de la Nouvelle Alliance dans laquelle le nouveau Peuple de Dieu est constitué, le passage dans l'histoire du salut d'une époque de l'enfance à celle de l'âge adulte. Ἐν Χριστῷ exprime la dimension unitive de la foi en Christ : les chrétiens, par la foi en le Messie de Dieu, reçoivent de lui la liberté qui les unit les uns aux autres, créant ainsi un seul peuple dans le Christ. Cependant, cette réalité s'instaure sur un plan autre que celui des sociétés humaines : le nouveau Peuple de Dieu ne remplace pas Israël et n'abolit pas les distinctions ethniques. Le peuple chrétien transcende les structures de ce monde. Enfin, notre formule témoigne d'une véritable « révolution copernicienne » avant l'heure qui, par la suite, a donné naissance à la théologie chrétienne.

Ga 5,6 : « En Christ », la foi et la charité

ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη.

En effet, en Christ Jésus ni [la] circoncision ne peut quelque chose, ni [le] prépuce, mais [la] foi opérant par [la] charité.

La formule ἐν Χριστῷ, dans sa forme plus longue, se trouve en début de phrase, créant encore un effet d'emphase. Dans un premier temps, elle est mise en relation avec la circoncision (περιτομή) et le prépuce (ἀκροβυστία) désignant, par métonymie, l'incirconcision. Ce-

pendant, il ne s'agit pas ici d'une simple qualification : Paul ne parle pas d'« être circoncis *dans le Christ* » ou de « garder son prépuce *dans le Christ* ». L'expression ἐν Χριστῷ constitue plutôt un cadre logique où la circoncision et l'incirconcision devraient être évaluées. Nous verrons plus loin comment interpréter ce « cadre ».

Le verbe ἰσχύω (« être fort, puissant », « avoir du crédit, de la valeur ») décrit ces deux réalités contraires, mises ici au même niveau (οὔτε [...] οὔτε)²⁶². La conjonction ἀλλὰ (mais) introduit ce qui est opposé aux termes précédents : la foi (πίστις) qui, elle, a de la valeur à l'intérieur du cadre tracé par ἐν Χριστῷ. Cette foi est caractérisée par l'expression δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη. Le terme ἐνεργουμένη (de ἐνεργέω : « agir », « opérer »), participe présent qui peut être interprété de deux manières : soit comme passif (« rendue active, opérante » : la foi serait alors « dépendante » de la charité), soit comme un moyen (« agissant, opérant » : la charité découle de la foi)²⁶³. Nous retenons, d'accord avec la plupart des commentaires consultés, la deuxième option.

Contexte littéraire

Le verset se trouve dans la dernière partie du corps de l'épître : la parénèse (5,1-6,10)²⁶⁴. Après un exposé doctrinal appuyé par une argumentation scripturaire dont l'allégorie de Hagar et Sarah (4,21-31) était la conclusion, Paul explicite sa pensée dans une exhortation²⁶⁵. Un des mots-clés de cette section c'est la liberté – notion que nous avons rencontrée en analysant le passage précédent. Les chrétiens sont des enfants de la femme libre (4,31) ; ils ont été rendus libres par le Christ (5,1) ; leur liberté ne doit pas devenir un prétexte pour vivre selon la chair (5,13). Ainsi, l'Apôtre explique ici ce que signifie et implique la liberté dont les chrétiens jouissent de par leur union avec le Christ. D'autre part, se faire circoncire c'est retomber dans l'esclavage (5,1b), se soumettre à la Loi (5,3), renoncer à la grâce du Messie (5,4). Il nous faut donc tenir compte de ce contexte pour bien saisir le sens que prend ici la formule ἐν Χριστῷ.

²⁶² A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, p. 517.

²⁶³ J. L. MARTYN, *Galatians*, p. 474 ; A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, p. 517.

²⁶⁴ H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 253.

²⁶⁵ R. BURNET, *L'Évangile de Paul*, p. 69.

La circoncision et l'incirconcision dans le Christ

Accompagnée de la conjonction γὰρ à valeur explicative (« en effet »)²⁶⁶, la formule ἐν Χριστῷ semble avoir ici un sens locatif. En ce sens, il nous apparaît juste de dire qu'elle exprime un « cadre logique ». Comment comprendre ce cadre ? Pour Martyn, il s'agit du « royaume » établi par le Christ à l'intérieur duquel Paul et ses compagnons vivent²⁶⁷. Cette interprétation n'est pas la plus heureuse. En effet, même si l'Apôtre parle du Royaume de Dieu (βασίλεια θεοῦ) en Ga 5,21, il se réfère plutôt au salut définitif, conçu comme un héritage futur qui ne sera pas accordé (οὐ κληρονομήσουσιν) à ceux qui vivent selon la chair. La réalité désignée par ἐν Χριστῷ dont il s'agit au v. 6 relève davantage d'un présent continu (comme Martyn, lui-même, le fait comprendre dans son interprétation). De plus, il apparaît que le terme « royaume », en raison de sa grande charge théologique, mérite autant d'explications que la formule ἐν Χριστῷ elle-même. Si on cherche à traduire la position de Martyn avec d'autres mots, on pourrait supposer qu'il s'agit de la zone où le Christ exerce son autorité. On s'approche ainsi de l'interprétation de Buscemi qui, outre ce sens, propose : « "sur le fondement de Christ" ou "en communion de vie avec lui" »²⁶⁸. Néanmoins, cela reste encore assez vaste.

Les versets précédents peuvent être assez éclairants pour mieux saisir le sens de la formule. Ils insistent, en effet, sur la relation des Galates avec la personne du Christ : « si vous vous faites circoncire, Christ ne vous servira de rien (οὐδὲν ὠφελήσει) » (5,2b) et « vous avez été séparés du Christ (κατηργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ) [...], vous êtes tombés hors de la grâce (τῆς χάριτος ἐξέπεσατε) » (5,4). L'accent est ici mis sur l'efficacité de l'action du Christ : le verbe ὠφελέω (5,2b) peut être traduit comme « secourir, assister, aider, être utile »²⁶⁹. Il vient du substantif ὄφελος dont le sens est « utilité, avantage, profit », ou « secours contre, remède »²⁷⁰. Si les Galates se font circoncire, c'est qu'ils cherchent à être justifiés (5,4 : « ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε ») par la pratique de la Loi. Or, cela est contraire à la foi commune des chrétiens (cf. 2,16-17). En adhérant à la Loi, les croyants issus des Nations « annulent » (cf. 5,4 : κατηργήθητε)²⁷¹ pour eux le salut accompli par Jésus. Le Christ ne peut leur être d'aucun secours.

²⁶⁶ A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, p. 516 ; D. J. MOO, *Galatians*, p. 329.

²⁶⁷ J. L. MARTYN, *Galatians*, p. 472.

²⁶⁸ A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, p. 517 : « "sul fondamento di Cristo" o "in comunione di vita con lui" ».

²⁶⁹ « ὠφελέω », dans A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, p. 2192.

²⁷⁰ « ὄφελος », dans A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, p. 1430.

²⁷¹ Le sens premier du verbe καταργέω est « laisser inactif », « annuler, abroger, abolir » : cf. « καταργέω », dans A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, p. 1049 ; c'est en ce sens que Paul l'utilise habituellement. Néanmoins, étant donné qu'il est ici suivi de la préposition ἀπὸ, il semble plus cohérent d'y voir une idée de séparation : cf.

On comprend alors que la réalité désignée par la formule ἐν Χριστῷ au v. 6 est justement le contraire de ce qui menace les Galates : elle est la communion avec la personne du Christ, fondée sur la foi que c'est lui seul qui justifie, qui sauve le croyant. Cette communion de foi, comme nous l'avons vu, est inséparable du baptême – son signe visible qui marque l'entrée dans la communauté²⁷². En même temps, cette relation n'est pas individuelle : le Christ en effet libère le croyant, c'est-à-dire lui confère la liberté, ou mieux encore, est sa liberté. Or, la liberté est le principe constituant un peuple – le peuple de Dieu – l'Église. En ce sens, on pourrait dire que « dans le Christ » signifie « dans l'Église ». Cependant, il nous semble incorrect de dire que la formule ἐν Χριστῷ correspond à ἐν ἐκκλησίᾳ. Une telle position serait trop réductrice. De même, rendre ἐν Χριστῷ par « dans le christianisme » ou « dans le régime chrétien » apparaît insuffisant²⁷³. En effet, ce genre de traductions disent quelque chose du « résultat » de l'union ἐν Χριστῷ, sans mentionner toute la réalité qui se trouve en « arrière-fond » ; sans dire en quoi elle consiste. On voit ainsi le grand danger de chercher à traduire la formule ἐν Χριστῷ par une autre expression : on remplace un terme extrêmement riche de sens par un concept théologique vaste, qui n'aide pas vraiment à comprendre.

Tenant compte de ces remarques, nous proposons de lire la première partie du v. 6 de façon suivante (sachant que notre interprétation n'a rien d'exhaustif et tend à simplifier la réalité de ἐν Χριστῷ) : « Dans la mesure où nous sommes unis au Christ par une ferme adhésion de foi, sachant que notre justification, notre salut ne peut nous être accordé que par le Christ, et constitués ainsi en un seul peuple libre, unis les uns aux autres, nous savons que la circoncision, c'est-à-dire l'appartenance à l'Ancienne Alliance et l'observance de la Loi, n'a aucune efficacité pour obtenir le salut, ni d'ailleurs l'incirconcision – la non-appartenance au peuple d'Israël et la non-pratique de la Loi juive ».

La foi et charité dans le Christ

Passons désormais à la deuxième partie du verset dont le sujet est la πίστις. La conjonction ἀλλὰ oppose la foi à la circoncision et au « prépuce » en maintenant le « cadre » établi par ἐν Χριστῷ²⁷⁴. Ainsi, ce qui a de la valeur, ce qui peut faire quelque chose à l'intérieur

D. J. MOO, *Galatians*, p. 326. Il s'agit probablement d'un choix rhétorique : l'Apôtre emploie καταργέω pour condamner une possible séparation des Galates du Christ, en maintenant le sens d'annulation, abolition. L'usage d'un terme chargé de signification donne aux propos de Paul une résonance plus poignante.

²⁷² Cf. H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, p. 234.

²⁷³ J. D. G. DUNN, *The Epistle to the Galatians*, p. 270 ; A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, p. 516.

²⁷⁴ Cf. H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 263 ; D. J. MOO, *Galatians*, p. 330.

de cette relation de salut entre le croyant et le Messie vécue dans l'Église, c'est la foi. C'est elle seule qui dispose l'homme à recevoir sa justification en l'unissant au Christ.

L'expression δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη a été objet de controverses depuis Augustin et a joué en rôle important dans le conflit opposant les protestants et les catholiques à l'heure de la Réforme. Les premiers insistaient sur le fait que la vraie foi devait se manifester à travers des œuvres de la charité, sans que ces œuvres ajoutent quoi que ce soit à la foi (*sola fide*). Les autres envisageaient la charité comme ce qui « formait » la foi²⁷⁵. Les divergences dans les interprétations sont dues, pour une part, à l'ambiguïté du participe ἐνεργουμένη que nous avons mentionnée plus haut. Si, en effet, on considère ἐνεργουμένη comme un passif, on parlera alors de la foi rendue active, opérante par la charité. On pourrait aller jusqu'à dire que la foi présuppose la charité et, qu'au fond, c'est la charité qui met l'homme sur la voie du salut. Cependant, il semble que de manière générale, le NT et Paul en particulier n'emploient jamais le verbe ἐνεργέω au passif²⁷⁶. D'après Bruce, à chaque fois que, dans le NT, un verbe peut être interprété comme un passif ou comme un moyen, il convient de préférer la forme moyenne. En ce qui concerne les rapports entre la foi et la charité, Bruce remarque qu'il est plus plausible que ἐνεργουμένη soit un moyen, étant donné que de manière générale, dans l'enseignement de Paul la foi correspond à la « racine » et la charité au « fruit »²⁷⁷. De nos jours, la plupart de commentateurs lisent ἐνεργουμένη comme un participe moyen et la majorité des traductions courantes francophones et anglophones le traduisent avec un sens actif : c'est donc la charité qui découle de la foi.

Même si nous ne voulons pas entrer dans tous les détails du débat sur les rapports entre la foi et la charité qui pourraient nous égarer de notre sujet, il nous faut nous interroger brièvement sur ce qu'implique cette réalité de foi active, dans le Christ. Comme dit plus haut, le v. 5,6 se trouve dans la partie parénétique de l'épître. Il précède et introduit la section 5,13-6,10 contenant des exhortations éthiques où le thème de la charité apparaît comme central²⁷⁸. Il faut noter que la charité – l'amour dont Paul parle, n'est pas un sentiment romantique, mais se réfère à l'exemple concret d'amour que le Christ a donné aux hommes en se livrant à la

²⁷⁵ Cf. D. J. MOO, *Galatians*, p. 330. Sur l'histoire de l'interprétation de cette expression cf. A. L. MULKA, « Fides quæ per caritatem operatur (Gal 5:6) », dans *Catholic Biblical Quarterly*, t. 28, 1966, p. 174-188.

²⁷⁶ S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 384 ; A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, p. 517 ; cette affirmation remonte à J. B. LIGHTFOOT, *Notes on the Epistles of St. Paul from unpublished commentaries*, Londres, MacMillan, 1895, p. 204 ; elle a été refusée par J. A. ROBINSON, *St. Paul's Epistle to the Ephesians*, Londres, MacMillan, 1904, p. 246.

²⁷⁷ F. F. BRUCE, *The Epistle to the Galatians*, p. 232.

²⁷⁸ H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 263 ; J. L. MARTYN, *Galatians*, p. 474.

mort sur la croix (2,20b)²⁷⁹. C'est donc un amour marqué par la souffrance. Les chrétiens doivent vivre dans leurs communautés ce même amour crucifié, cette même charité souffrante qui constitue, en quelque sorte, l'objet de leur foi (cf. 2,20b)²⁸⁰. Pour l'Apôtre, cette réalité se manifeste de manière éminente dans les souffrances endurées pour l'évangélisation et l'accompagnement des communautés (cf. Ga 4,19 ; 2Co 11,23-29). En ce qui concerne la vie quotidienne des fidèles, cet amour s'incarne dans des gestes de communion, de service et d'humilité à l'image du Christ (cf. Ga 6,2 ; Ph 2,1-5). Or, cela est possible grâce à l'Esprit qui anime les croyants.

Jusqu'à présent nous n'avons pratiquement pas mentionné cette figure qui, pourtant, est très présente dans l'épître aux Galates (16 occurrences du terme πνεῦμα semblent désigner un Esprit divin)²⁸¹. Certes, Paul ne la définit pas comme la troisième personne de la Trinité, néanmoins, il fait comprendre clairement qu'il s'agit d'un Esprit divin : les Galates l'ont reçu après avoir cru à la prédication de la Bonne Nouvelle (3,2) ; il est appelé Esprit du Fils (4,6 : τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ) ; il est envoyé par le Père (3,5 ; 4,6) ; il s'oppose à la chair (5,17). Ceux qui, par la foi, sont « dans le Christ », sont unis à sa mort : ils « ont crucifié la chair avec ses passions et ses désirs (5,24 : τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις). Mais si les croyants sont morts avec le Christ, ils sont aussi vivants avec lui, par son Esprit qui les fait marcher à la manière du Christ (cf. 5,25). Ainsi, l'union de la foi et de la charité se trouve dans l'union des chrétiens avec le Christ : « ceux qui sont "en Christ" par la foi doivent vivre par la foi, une foi qui produit des œuvres d'amour agréables à Dieu par l'Esprit »²⁸².

En dernier lieu, une brève analyse des versets Ga 6,15 et 1Co 7,19, présentant quasiment la même structure que Ga 5,6, peut nous permettre de mieux apprécier le sens de la foi opérant par la charité, dans le Christ. Nous nous inspirons ici d'un tableau de Martyn²⁸³ :

²⁷⁹ H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 263-264 ; J. L. MARTYN, *Galatians*, p. 474.

²⁸⁰ C'est peut-être en ce sens qu'il faut lire le verbe ἐπάθετε en 3,4.

²⁸¹ Au total πνεῦμα compte 18 occurrences en Ga. Cependant 6,1 et 6,18 prennent une autre signification que l'Esprit – don de Dieu. De plus, le sens que Paul donne au πνεῦμα dans les versets 3,3 et 4,29 n'est pas certain.

²⁸² D. J. MOO, *Galatians*, p. 331 : « Those who are "in Christ" by faith need to live by faith, a faith that produces works of love pleasing to God through the Spirit ».

²⁸³ Cf. J. L. MARTYN, *Galatians*, p. 473.

Ga 5,6	Ga 6,15	1Co 7,19
(a) ni circoncision ne peut quelque chose	(a) ni circoncision n'est quelque chose	(a) la circoncision n'est rien
(b) ni prépuce	(b) ni prépuce	(b) et le prépuce n'est rien
(c) mais foi opérant par charité	(c) mais nouvelle création	(c) mais observance des commandements de Dieu

Les trois versets étudiés présentent la circoncision (a) et l'incirconcision (b) comme insignifiants sur le plan du salut dans le Christ. Ils leur opposent un élément « (c) » en tant que ce qui compte, qui a de la valeur. Ainsi, à l'intérieur de l'épître aux Galates, la « foi agissant par la charité » correspond à la « nouvelle création »²⁸⁴. En effet, l'homme uni au Christ et à la communauté par la foi devient un « homme nouveau »²⁸⁵. Nous ne revenons plus sur ce que nous avons dit sur la réalité et le processus de la réalisation de cette nouvelle création. Nous tenons seulement à confirmer notre affirmation précédente sur le rôle de l'amour dans l'œuvre de la « nouvelle création ». Ce qui est ici plus frappant c'est l'élément « (c) » de 1Co 7,19 : alors que de manière constante Paul met en évidence l'insignifiance de la Loi, il déclare ici que l'observance des commandements a de la valeur sur le plan du salut en Christ. En commentant cette particularité, Bruce suppose qu'elle est liée au fait qu'en écrivant aux Corinthiens, de tendance plutôt permissive, Paul sentait le besoin de mettre l'accent sur un autre point²⁸⁶. On pourrait néanmoins penser qu'il s'agit d'une contradiction entre les éléments « (a) » et « (c) ». Ainsi, il serait peut-être plus pertinent d'essayer de donner à ce problème une explication davantage théologique que rhétorique.

Il semble, en effet, que la réconciliation entre la foi et la pratique de la Loi et de ses commandements se trouve en Ga 5,14 : toute la Loi est accomplie par l'amour du prochain²⁸⁷. Paul ne discrédite pas la Loi en tant que l'expression de la volonté divine sur la vie des hommes (cf. Rm 7,12). Mais ce qui, d'après lui, n'est pas conforme à cette volonté, c'est de chercher le salut – de mettre sa foi dans l'observance de la Loi. Si le commandement de Dieu c'est l'amour : fruit de l'Esprit (Ga 5,22) opéré par la foi, alors l'homme n'a pas besoin de la circoncision pour l'accomplir. C'est sa foi qui, en l'unissant à l'amour du Christ, le poussera à agir selon le vouloir divin.

²⁸⁴ D. J. MOO, *Galatians*, p. 330.

²⁸⁵ Cf. notre analyse de Ga 3,26-28.

²⁸⁶ F. F. BRUCE, *The Epistle to the Galatians*, p. 232.

²⁸⁷ Cf. H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 264 ; J. L. MARTYN, *Galatians*, p. 473.

En guise de conclusion sur ce passage, nous pouvons constater qu'au v. 5,6 la formule ἐν Χριστῷ est employée comme un cadre logique pour apprécier la circoncision, l'incirconcision et la foi. Ce cadre est constitué par la relation qui unit les chrétiens aux Christ : une relation de foi qui implique d'un côté l'adhésion personnelle du croyant au Messie et à la communauté, et de l'autre la vie de la communauté – Église en général. Placé dans le Christ, l'homme meurt avec lui et vit de sa vie par l'Esprit du Fils, donné par le Père. Ainsi, l'union dans le Christ correspond, dans une certaine mesure, à l'union dans l'Esprit donné à la suite et dans la continuité de l'acte de foi de celui qui croit à la prédication (cf. 3,2). Habité par cet Esprit, le croyant peut « reproduire » à sa manière la vie du Christ en agissant selon l'amour crucifié du Messie.

Ga 3,14 : La bénédiction dans le Christ

ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως.

Afin que la bénédiction d'Abraham parvienne aux Nation, en Christ Jésus, afin que nous recevions la promesse de l'Esprit, par la foi.

Le verset 3,14 est composé de deux propositions parallèles dans leur structure, chacune introduite par la conjonction ἵνα (afin que), qui les rattache au v. précédent²⁸⁸. Elles dépendent donc du groupe Χριστὸς ἡμᾶς ἐξαγόρασεν (Christ nous a achetés) du v. 13²⁸⁹. Les deux propositions sont placées de façon asyndétique, dans le sens qu'elles apparaissent comme apposées l'une à l'autre de manière indépendante, sans constituer un ensemble grammaticalement lié²⁹⁰. Cependant, une vue plus ample du contexte littéraire du verset permet de supposer que la deuxième partie est coordonnée à la première, et qu'elle la présuppose²⁹¹, ou encore, que les deux parties se complètent mutuellement²⁹². Les deux ἵνα peuvent suggérer qu'il s'agit de l'objectif du v. 13 (dans quel but Christ nous a achetés)²⁹³ ou de la conclusion

²⁸⁸ J. L. MARTYN, *Galatians*, p. 321 ; A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, p. 293 ; A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *Galatians*, p. 112.

²⁸⁹ Le verbe ἐξαγοράζω vient du langage du marché et signifie « acheter » ou « racheter ». Il convient de remarquer que ce n'est pas le terme que la LXX utilise habituellement pour parler du « rachat » dans le sens religieux du terme (λυτρόω) ; cf. ; A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *Galatians*, p. 111. Alors que λυτρόω désigne généralement le fait de payer une rançon en vue d'une libération, ἐξαγοράζω signifie plutôt une acquisition, une prise en possession ou une appropriation d'un bien.

²⁹⁰ A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, p. 292-293.

²⁹¹ H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 152 ; F. F. BRUCE, *The Epistle to the Galatians*, p. 167 ; R. Y. K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, p. 151.

²⁹² A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *Galatians*, p. 112.

²⁹³ Ainsi F. F. BRUCE, *The Epistle to the Galatians*, p. 167 ; R. Y. K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, p. 151 ; J. L. MARTYN, *Galatians*, p. 321 ; D. J. MOO, *Galatians*, p. 214.

(que signifie le fait que Christ nous a achetés)²⁹⁴. La nuance est légère. Quoi qu'il en soit, les ἵνα semblent indiquer la poursuite du dessein de Dieu dans l'histoire du salut²⁹⁵.

Les deux verbes du v. 14 sont à l'aoriste (γένηται et λάβωμεν) : ils peuvent donc être compris comme marquant des moments historiques précis. La première partie du v. est clôturée par la formule longue ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ce qui donne un effet d'emphase. Elle détermine le verbe γένηται ayant pour sujet ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ (la bénédiction d'Abraham). Il nous faudra donc nous interroger sur ce qu'est cette bénédiction, et en quoi est-ce qu'elle advient « dans le Christ ». La deuxième partie du v. suit un rythme semblable : à la formule ἐν Χριστῷ correspond l'expression διὰ τῆς πίστεως (par la foi), exposée à la fin du verset, qui se réfère au verbe λάβωμεν (nous recevions), ayant pour complément τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος (la promesse de l'Esprit). Cette dernière formulation semble très intéressante et mérite notre réflexion. De même, il faudra nous interroger sur les conséquences logiques et théologiques du parallélisme entre les formules ἐν Χριστῷ et διὰ τῆς πίστεως.

Contexte littéraire

Le v. 3,14 se trouve dans la troisième grande section de l'épître : la *probatio* (3,1-4,31)²⁹⁶. Comme dit auparavant, dans cette partie l'Apôtre expose des preuves doctrinales et scripturaires pour affirmer sa position théologique concernant la circoncision des chrétiens issus des Nations²⁹⁷. Nous avons mentionné l'importance de la diatribe qui ouvre cette section (3,1-5) telle une introduction²⁹⁸, ainsi que la place de l'anamnèse dans la construction du discours de Paul. Notre verset ferme la deuxième sous-partie de la *probatio*, construite autour d'un argument tiré des Écritures, ayant pour fondement la figure d'Abraham (3,6-14)²⁹⁹.

Au v. 6 Paul introduit l'exemple du patriarche. Il cite Gn 12,6 en l'adaptant légèrement : « Abraham crut en Dieu et cela lui fut compté comme [εἰς : en vue de] justice ». Il semble que cette phrase fait écho au v. 3,2 où, sous la forme d'une question rhétorique, l'Apôtre affirme que les Galates ont reçu l'Esprit du fait d'avoir cru à la prédication et non par

²⁹⁴ Ainsi H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 152 ; S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 236.

²⁹⁵ P. BONNARD, *L'épître de saint Paul*, p. 69.

²⁹⁶ H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 128.

²⁹⁷ Cf. notre présentation du contexte littéraire de Ga 3,26.28.

²⁹⁸ P. BONNARD, *L'épître de saint Paul*, p. 60.

²⁹⁹ H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 137 ; la même délimitation de cette section se trouve chez É. COTHENET, *L'épître aux Galates*, p. 30 ; S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 220 ; J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates*, p. 117 ; d'autres préfèrent commencer au v. 7, ainsi D. J. MOO, *Galatians*, p. 195 ; A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *Galatians*, p. 104 ; Buscemi propose 3,8-14 : A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, p. 258-259 ; Dunn et Martyn optent pour 3,10-14, excluant ainsi de la section la figure d'Abraham : J. D. G. DUNN, *The Epistle to the Galatians*, p. 168 ; J. L. MARTYN, *Galatians*, p. 307.

la pratique de la Loi. Il établit ainsi un parallélisme entre la foi d'Abraham et la foi des chrétiens : les deux sont en quelque sorte associées. Cette association est ensuite justifiée par la bénédiction adressée à Abraham : « en toi [ἐν σοὶ] seront bénies toutes les nations » (Ga 3,8b ; cf. Gn 12,3). Ainsi, ceux qui partagent la foi d'Abraham (c'est-à-dire, les chrétiens, et notamment les Galates) sont bénis avec Abraham (3,9).

Les versets 3,10-12 présentent le cas contraire : ceux qui se réclament de la pratique de la Loi sont « sous la malédiction » (3,10 : ὑπὸ κατάραν εἰσίν). Il s'agit d'une question très complexe qui a fait couler beaucoup d'encre. Comment comprendre ce lien entre la Loi et la malédiction ? D'un côté, Paul ne dit pas que la Loi est une malédiction : c'est dans la mesure qu'on n'applique pas tous ses préceptes qu'on devient objet de malédiction (3,10b ; cf. Dt 27,26). Il semble également que le Tarsiate présuppose ici l'impraticabilité de la Loi dans sa totalité : tenir compte en tout temps de tous les préceptes dépasse les capacités humaines³⁰⁰. De l'autre côté, en Rm 7,7-25 l'Apôtre présente la Loi comme « occasion de péché » : elle rend manifeste la faute en donnant à l'homme la conscience du mal, sans lui accorder la force de résister à la tentation. De plus, « elle surexcite les convoitises et aboutit pratiquement au péché »³⁰¹. Ainsi, tous ceux qui se trouvent « sous la Loi », de fait, et inévitablement encourrent la malédiction. Mais la bonne nouvelle c'est que le Christ, devenant malédiction³⁰², « nous a rachetés » de la malédiction de la Loi. Il s'agit d'un paradoxe : comment une malédiction peut être enlevée par une autre malédiction ? Paul ne l'explique pas clairement – cela dépasse la logique humaine³⁰³.

Bénédiction d'Abraham

On arrive ainsi au v. 14 – le dernier de cette section. Pour comprendre le rôle de ἐν Χριστῷ dans ce passage, il nous faut nous interroger sur le sens de l'expression ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ (la bénédiction d'Abraham) qui est ici véhiculée (γένηται) par notre formule. Le génitif τοῦ Ἀβραάμ a ici une signification objective : il s'agit de la bénédiction donnée à Abraham, et non pas fait par Abraham³⁰⁴. La première mention du vocabulaire de « bénédiction » se trouve en Ga 3,8 où Paul cite Gn 12,3 : « en toi [ἐν σοὶ] seront bénies toutes les nations

³⁰⁰ A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *Galatians*, p. 109-110.

³⁰¹ R. BURNET, *L'Évangile de Paul*, p. 110. En Rm, Paul, tout en reconnaissant la sainteté de la Loi, en donne une vision pessimiste. Cependant, d'après Dunn, l'image de la Loi que l'Apôtre donne en Ga n'est pas aussi négative et, de ce fait, la comparaison avec Rm n'est pas nécessaire. Ce qui est critiqué en Ga c'est plutôt une mauvaise compréhension du rôle de la Loi et non pas la Loi en soi : cf. J. D. G. DUNN, *The theology*, p. 150-155.

³⁰² Il s'agit d'une métonymie : Christ est devenu « objet de malédiction » et non pas « malédiction » : cf. R. Y. K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, p. 148 ; J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates*, p. 121.

³⁰³ F. F. BRUCE, *The Epistle to the Galatians*, p. 168 ; A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *Galatians*, p. 111.

³⁰⁴ A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, p. 293.

[πάντα τὰ ἔθνη] »³⁰⁵. Quels sont les termes de cette bénédiction ? Les exégètes manquent d'unanimité sur cette question. Traditionnellement, on affirme que Dieu avait béni Abraham en lui accordant une descendance et une terre (cf. Gn 15,5.7)³⁰⁶. Comme le remarque Martyn, l'expression ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ apparaît pour la première fois en Gn 28,3-4 où Isaac bénit son fils Jacob en demandant que Dieu lui accorde la bénédiction d'Abraham. Cependant, pour Moo, Paul ne se réfère pas ici à un passage précis de l'AT où les termes de la bénédiction seraient expliqués³⁰⁷.

Il serait peut-être judicieux de relier la bénédiction au v. 6, où l'Apôtre reprend Gn 12,6 : « Abraham crut en Dieu et cela lui fut compté comme justice ». Ainsi, on pourrait supposer que pour Paul c'est le fait d'être reconnu juste – la justification, qui est le terme de la bénédiction. En effet, le v. 9 rattache la bénédiction à la foi. En ce sens, être béni de la bénédiction d'Abraham c'est être justifié³⁰⁸. Le verbe γένηται du v. 14 suivi de la préposition εἰς semble marquer un dynamisme, une progression dans l'expansion de la bénédiction. Elle était adressée, dans un premier temps, aux Juifs, sujets de la Loi, mais rachetés par le Christ. Ensuite, dans le Christ, elle est accordée également aux croyants issus des Nations³⁰⁹. Néanmoins, cette inclusion des gentils était prévue par Dieu dès le début (cf. 3,7-9)³¹⁰.

Cette extension de la bénédiction se passe ἐν Χριστῷ. Dans la foulée du v. 13 on pourrait supposer que la formule a ici un sens purement instrumental : puisque « le Christ nous a rachetés », c'est *par lui, par son œuvre de rachat* que la bénédiction parvient aux gentils. Même s'il nous semble que ce sens instrumental doit être retenu, tenant compte de ce que nous avons dit concernant la formule à d'autres endroits de l'épître, ainsi que du contenu de la section qui suit ce passage³¹¹, nous pensons, d'accord avec Moo, que ἐν Χριστῷ porte ici également un sens plus profond³¹². En effet, dans les versets 3,15-18, Paul explicite sa pensée sur ce que signifie « la descendance » d'Abraham : c'est le Christ. Les chrétiens ne peuvent donc bénéficier de la bénédiction (de la justification) que dans la mesure où ils sont unis au Christ, qu'ils participent à sa filiation³¹³.

³⁰⁵ Alors que Paul parle de « toutes les nations » (πάντα τὰ ἔθνη), Gn 12,3 dans la version de la LXX parle de « toutes les tribus de la terre » (πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς).

³⁰⁶ P. BONNARD, *L'épître de saint Paul*, p. 69 ; J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates*, p. 122.

³⁰⁷ D. J. MOO, *Galatians*, p. 215.

³⁰⁸ R. Y. K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, p. 151-152 ; cf. D. J. MOO, *Galatians*, p. 215.

³⁰⁹ Cf. S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 236.

³¹⁰ D. J. MOO, *Galatians*, p. 215.

³¹¹ Nous nous y sommes référés en commentant les versets 3,26-28.

³¹² Moo se contente ici de refuser le sens instrumental et d'affirmer qu'il s'agit de la relation des gentils au Christ, sans vraiment expliquer sa position : D. J. MOO, *Galatians*, p. 215.

³¹³ Cf. notre analyse de 3,26-28.

Promesse de l'Esprit

La deuxième partie du verset apporte un élément nouveau : ἡ ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος (la promesse de l'Esprit). Il s'agit de la première occurrence du terme « promesse » dans l'épître. Comme pour le cas de ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ, le génitif τοῦ πνεύματος semble avoir le sens objectif : Paul ne parle pas de la promesse faite par l'Esprit, mais de la promesse qui a l'Esprit pour l'objet. De plus, on peut considérer ce génitif comme épéxégétique : ce qui est reçu ce n'est pas tellement la promesse, mais plutôt ce qu'elle contient – l'Esprit³¹⁴.

Pourquoi Paul parle-t-il de cette promesse ? D'où lui vient cette expression ? En quoi rejoint-elle la figure d'Abraham ? La réponse à ces questions n'est pas évidente. Comme le remarque Martyn, le terme ἐπαγγελία n'apparaît dans aucun passage vétérotestamentaire que Paul cite dans sa lettre³¹⁵. Certains aiment voir ici une référence aux nombreuses prophéties de l'AT sur l'effusion de l'Esprit aux temps derniers (cf. Is 32,15 ; 44,3 ; Ez 11,19 ; 36,26-27 ; etc.)³¹⁶. Dans la même dynamique, on pourrait supposer que l'expression ἡ ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος appartient à une tradition pré-paulinienne dont témoignent notamment les écrits lucaniens (Lc 24,49 ; Ac 1,4-5 ; 2,33 ; etc.)³¹⁷. Cependant, il nous semble plus prudent d'avancer, d'accord avec Betz, s'agit ici d'un argument tiré de l'expérience concrète des Galates à laquelle Paul faisait référence au v. 3,2 : les Galates avaient reçu l'Esprit parce qu'ils avaient cru (donc « par la foi »)³¹⁸.

Y a-t-il un lien entre la promesse de l'Esprit et Abraham ? Apparemment non. Cependant, si on observe le texte du chapitre 3 dans son ensemble, on s'aperçoit qu'alors que dans la section 6-14 la figure d'Abraham était accompagnée du vocabulaire de la bénédiction (3,8 : ἐνευλογηθήσονται ; 3,9 : εὐλογοῦνται ; 3,14 : ἡ εὐλογία), dans la section 15-18 c'est le lexique de la promesse qui lui est associé (3,16 : αἱ ἐπαγγελίαι ; 3,17 : τὴν ἐπαγγελίαν ; 3,18 : ἐξ ἐπαγγελίας). Enfin, la section 19-22 abandonne la figure d'Abraham pour attacher la promesse au Christ – la descendance d'Abraham (3,19), et à ceux qui croit en lui (3,22). Ainsi, nous pouvons supposer que pour Paul, la bénédiction et la promesse s'équivalent ou, du

³¹⁴ A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, p. 294 ; cf. S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 237.

³¹⁵ J. L. MARTYN, *Galatians*, p. 323 ; le terme est extrêmement rare dans l'AT : il n'y apparaît que 3 fois (Est 4,7 ; Ps 55,9 ; Am 9,6).

³¹⁶ J. D. G. DUNN, *The Epistle to the Galatians*, p. 118 ; J.-P. LÉMONON, *L'épître aux Galates*, p. 122.

³¹⁷ J. L. MARTYN, *Galatians*, p. 323.

³¹⁸ H. D. BETZ, *A Commentary*, p. 152 ; cf. aussi J. D. G. DUNN, *The Epistle to the Galatians*, p. 179.

moins se correspondent³¹⁹. D'après Légasse, la promesse de l'Esprit était incluse dans la bénédiction adressée au patriarche, ou encore « dans la "bénédiction" universelle dont Abraham a reçu l'assurance et dont aujourd'hui les chrétiens recueillent les effets dans l'expérience vécue de l'Esprit »³²⁰.

Enfin, si la bénédiction d'Abraham et la promesse de l'Esprit se correspondent, c'est qu'il doit y avoir également un lien entre les formules ἐν Χριστῷ et διὰ τῆς πίστεως. Ce lien est perceptible déjà dans la structure du verset. Cependant, il nous semble inapproprié d'en conclure qu'elles sont des synonymes. Il convient de maintenir la différence de ces expressions qui découle déjà de leurs prépositions. Ainsi, il apparaît que διὰ τῆς πίστεως doit être compris comme « le seul moyen et la seule source dont nous tirons notre participation à la bénédiction abrahamique et notre réception de l'Esprit »³²¹ accomplies dans le Christ. La foi est donc le moyen par lequel l'homme entre en relation avec le Christ : c'est διὰ τῆς πίστεως qu'on ne trouve ἐν Χριστῷ. Si on retient que la πίστις désigne la « confiance en autrui », mais aussi « gage de la foi, caution, garantie »³²², on peut percevoir une dynamique bipolaire : la foi est, d'une part, une disposition intérieure de l'homme qui lui permet d'adhérer au Christ. D'autre part, elle est une garantie qui confirme au croyant la vérité de cette relation et de ce qu'elle doit lui obtenir. Ainsi, la foi est à la fois l'expression de la confiance du fidèle en Christ qui seul peut lui accorder la justification, le salut, et le gage divin par lequel ce don est confirmé et assuré. En ce sens, nous pouvons dire que l'expression διὰ τῆς πίστεως traduit ce que nous pourrions appeler le « moteur » de la relation désignée par ἐν Χριστῷ.

Dans le v. 3,14 la formule ἐν Χριστῷ semble porter une double signification : d'un côté elle désigne le Christ Jésus en tant que l'acteur de l'acte salvifique historique par qui la bénédiction d'Abraham – la justification, et le don de l'Esprit sont accordés aux croyants. En même temps, l'expression garde son sens locatif : les biens dont parle le v. 14 sont accordés aux chrétiens dans la mesure où ils sont unis au Christ – ils « participent » à lui qui est la seule descendance d'Abraham et donc le seul héritier de la promesse. Or, cette union n'est possible que διὰ τῆς πίστεως. Nous le voyons, il s'agit d'une constante dans l'épître aux Galates : c'est par la foi en la personne du Messie – Sauveur que les chrétiens lui sont ineffablement unis.

³¹⁹ D'après Fung la bénédiction et la réception de l'Esprit sont ici des réalités contemporaines, quasi synonymes : R. Y. K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, p. 152.

³²⁰ S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul*, p. 237.

³²¹ A. M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, p. 293 : « l'unico mezzo e l'unica sorgente da cui deriva la nostra partecipazione alla benedizione abramitica e la nostra ricezione dello Spirito ».

³²² « πίστις », dans A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, p. 1560.

Bilan

Ayant ainsi achevé notre lecture exégétique, il convient que, dans un premier temps, nous dressions un bilan de nos réflexions sur l'usage « non-personnel » de ἐν Χριστῷ, et qu'ensuite nous présentions les résultats finaux de notre analyse sur l'emploi de la formule dans l'ensemble de l'épître.

Comme l'a montré notre étude, même dans les cas où la formule ἐν Χριστῷ n'est pas directement liée à des sujets humains (l'usage « non-personnel »), elle vise des hommes qui, soit sont associés, d'une certaine façon, aux réalités qualifiées « dans le Christ » (liberté, circoncision, incirconcision), soit sont bénéficiaires de telles réalités (bénédiction). En ce sens, ἐν Χριστῷ « non-personnel » est toujours applicable aux personnes appelées à être dans le Christ.

Néanmoins, il semble que notre formule indique dans un premier temps le Christ même : être ἐν Χριστῷ c'est être uni, assimilé en quelque sorte à sa personne. Dans la mesure où le Christ est à la fois l'objet de la foi et son récepteur, il est le fondement et le fondateur de la relation des chrétiens avec lui et avec la communauté ecclésiale. En effet, par la foi, il délivre l'homme des obligations juridiques de la Loi – garantie de la liberté du Peuple élu, son principe constitutif³²³. Le Christ est ainsi la source de la liberté chrétienne – principe constitutif du nouveau Peuple de Dieu qu'est l'Église. En ce sens, le croyant, s'unissant au Messie, est également uni à tout le corps des chrétiens, pour ne former qu'un seul « homme nouveau ». Ainsi, le Christ est celui en qui la communauté chrétienne prend sa naissance et sa croissance. En lui les croyants deviennent le Peuple de Dieu. Il est le fondement de la vie chrétienne : les chrétiens meurent avec lui pour vivre de son Esprit. Il est l'acteur de la rédemption des hommes, l'héritier de la bénédiction d'Abraham. Dans le Christ, toutes les différences sociales, civiques, ethniques, culturelles n'ont importance. Il est l'expression de la volonté divine du salut.

Ainsi, nous pouvons dire que ἐν Χριστῷ vise également la relation entre les chrétiens et le Seigneur Jésus, établie par la foi en Christ. Cette relation produit des fruits concrets : elle construit l'Église, elle libère l'homme de la malédiction de la Loi en lui conférant la justification et l'Esprit du Christ, qui pousse le croyant à agir comme le Christ, suivant l'élan de son amour crucifié. Cette relation, demeurant insaisissable, ineffable et indescriptible, relève de

³²³ La liberté est un attribut foncier d'une personne qui appartient à un peuple ; cf. notre interprétation du concept de la liberté dans l'analyse du v. 2,4.

quelque chose que l'on pourrait nommer « participation ». En effet, le chrétien peut obtenir tous ces biens dans la mesure où il participe, jouit de la divinité du Fils. En ce sens, on pourrait dire que la formule $\epsilon\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}$ exprime une sorte de divinisation de l'être humain.

Ces considérations, ainsi que ce que nous avons conclu du chapitre consacré à l'usage « personnel » de notre formule, nous amènent à constater que la réalité désignée par $\epsilon\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}$ est composée, pour l'essentiel, de deux strates inséparables. La première correspond à une relation personnelle qui relie un individu au Messie. Elle est fondée par une adhésion de foi au salut offert par le Christ. Or, ce salut n'est pas une chose abstraite : il désigne la délivrance de l'homme du péché – cette réalité qui rend incapable d'être en communion avec Dieu. Cette délivrance s'opère par la justification accordée par le Christ à celui qui croit. Ainsi, pour être justifié, l'homme doit d'abord se reconnaître pécheur, nécessiteux de la justification. Par la foi, dans le baptême, le croyant est plongé dans le mort du Christ pour ressusciter avec lui et vivre de son Esprit. Il revêt le Christ pour être uni à lui. Il est ainsi considéré juste devant Dieu, puisque participant à la justice du Christ même.

La deuxième strate est davantage communautaire. En effet, la foi par laquelle on adhère au Christ n'est pas une conviction purement personnelle. Elle a un contenu concret, communément partagé par les chrétiens. En ce sens, la communauté ecclésiale est munie de l'autorité pour approuver la vérité de la foi de l'individu et de son message. De plus, tous ceux qui professent cette même foi ne font qu'un dans le Christ. Ils constituent un seul homme nouveau, avec le Christ. La formule $\epsilon\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}$ désigne ainsi cette réalité profonde de l'unité des chrétiens.

Ainsi $\epsilon\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}$ comporte également des conséquences éthiques. Unis au Christ et dans le Christ, les chrétiens vivent par l'Esprit du Christ qui leur fait agir selon l'amour crucifié du Christ. De cette manière les croyants accomplissent la Loi de Dieu, mais pas dans sa forme juridique comme condition nécessaire au salut. Ils l'accomplissent, par la foi au Christ, comme l'expression de la volonté divine d'amour de Dieu et des hommes. Ainsi, la justification dont ils jouissent est vraiment efficace, puisqu'elle les rend capables des œuvres de la justice, des œuvres d'amour. En effet, ce ne sont plus eux qui vivent, mais le Christ qui vit en eux, et qui les fait vivre à son image.

La formule a une importante valeur rhétorique puisqu'elle permet à Paul de fait anamnèse de toute cette réalité de la vie en Christ. Comme nous l'avons à plusieurs reprises,

l'Apôtre aime la place à des endroits emphatiques. En l'employant, le Tarsiote fait appel à l'adhésion des Galates à la foi chrétienne. Il affirme l'unité des Églises dans la foi, qui garantit la véracité de son ministère et de l'Évangile qu'il proclame. Il rappelle le fondement et la raison de l'espérance du salut et remémore l'identité profonde dont les chrétiens jouissent déjà dès ici-bas : celle du Peuple de Dieu, des fils de Dieu, de la nouvelle création ».

Ainsi, ἐν Χριστῷ, outre sa valeur rhétorique, comporte également une dimension sacramentale. Par l'anamnèse de la première annonce reçue par les Galates, de leur adhésion au Christ par la foi, scellée dans le baptême, de la vocation chrétienne de l'unité, Paul rouvre les cœurs des fidèles à l'action de la grâce qui réalise de plus en plus cette relation intime des croyants avec le Christ, dans l'Église, avec tout ce qu'elle implique.

En fin de compte, nous pouvons dire que la formule ἐν Χριστῷ exprime une réalité si profonde et complexe qu'elle ne peut pas être traduite par une simple expression de type « par le Christ », « avec le Christ », « unis au Christ », « dans l'Église », « dans la foi », etc. Toute tentative de remplacer ἐν Χριστῷ par une autre formule s'avérerait réductrice. Même si, ou puisque la formule contient toutes ces significations, elle ne peut pas être limitée à une d'elles. Aucune autre formulation ne pourrait exprimer cette relation profonde dans le Christ, tout en préservant la richesse du mystère de ἐν Χριστῷ.

Chapitre 4 : Ἐν Χριστῷ au fil de l'histoire

Le premier chapitre de notre travail nous a permis de présenter la compréhension que Deissmann et ceux qui l'ont suivi de près ont eue de Ἐν Χριστῷ : une interprétation « mystique », basée sur le sens local de la préposition ἔν. Dans les chapitres 2 et 3 nous avons proposé notre propre lecture. À présent, nous proposons de procéder à une brève analyse de l'histoire de l'interprétation de Ἐν Χριστῷ. Pour ce faire, nous allons parcourir les commentaires de l'épître aux Galates de plusieurs auteurs majeurs qui ont marqué l'histoire de l'exégèse : Augustin d'Hippone, Thomas d'Aquin, Martin Luther, Guillaume Estius et Joseph Barber Lightfoot. Nous faisons le choix de ne pas étudier des auteurs postérieurs à la publication de l'ouvrage de Deissmann sur la formule Ἐν Χριστῷ (1892). En effet, les recherches de Deissmann ont été rapidement reçues par les exégètes de l'époque, marquant leurs réflexions ultérieures. Ce parcours nous permettra de nous interroger sur la tradition dans laquelle notre lecture s'inscrit : dans tout cet univers théologique, où nous situons-nous ? Il convient de préciser que l'objectif de ce chapitre n'est pas de reconstruire les anciennes théologies de l'union avec le Christ dans leur entièreté. Nous voulons uniquement nous interroger sur le sens que Ἐν Χριστῷ avait reçu au cours des siècles.

Une objection peut surgir immédiatement : pourquoi faire tout ce parcours pour tracer une histoire de l'interprétation de Ἐν Χριστῷ, si on sait que la formule n'a pas suscité d'intérêt particulier avant Deissmann ? En effet, comme nous le verrons, les exégètes d'avant Deissmann ne consacrent pas des pages entières à réfléchir sur notre formule. Cependant, ils ne pouvaient pas en faire abstraction. Ainsi, même si eux-mêmes n'explicitent pas leurs interprétations de Ἐν Χριστῷ, il nous est possible de percevoir, grâce à une lecture attentive de leurs commentaires, ce qu'ils entendaient par notre formule.

Augustin d'Hippone

Augustin naît en 354 à Thagaste en Numidie (actuelle Algérie). Il est un citoyen romain par naissance. Alors que sa mère est une chrétienne fervente, son père n'est pas séduit pas sa foi³²⁴. Augustin lui-même ne recevra le baptême qu'au bout d'un long cheminement spirituel. Formé en rhétorique et en droit dès son jeune âge, il est un élève doué. Devenu adepte du manichéisme, il poursuit sa carrière en Italie où il rencontre Ambroise de Milan, qui jouera un rôle important dans sa future conversion. Il s'adonne à la lecture de la Bible et des

³²⁴ Il se pourrait qu'il se soit fait baptiser la veille de sa mort ; cf. A. HAMMAN, *Les Pères de l'Église*, Paris, Desclée De Brouwer, 1977, p. 261.

vies des saints, ce qui l'approche de la foi chrétienne. Il reçoit le baptême en 388³²⁵. Plus tard, il devient prêtre, puis évêque à Hippone. Grâce à son travail de pasteur il apparaît aujourd'hui comme un des plus grands Pères de l'Église, laissant derrière lui une œuvre théologique et exégétique d'une taille impressionnante. Il meurt en 430, alors que les Vandales assiégeaient sa ville épiscopale³²⁶.

Augustin et l'épître aux Galates

Augustin rédige son commentaire de l'épître aux Galates peu de temps avant son accession au siège des évêques d'Hippone, probablement entre 395 et 396³²⁷. C'est son seul commentaire complet d'un livre biblique, si on considère que ses ouvrages sur les psaumes ne constituent pas un commentaire *stricto sensu*³²⁸. Alors que l'édit de Milan de 313 avait mis fin à la période des persécutions des chrétiens, et que l'édit de Thessalonique de 380 témoigne de l'adhésion du pouvoir civil à la foi nicéenne, en 392 l'empereur Théodose interdit toute manifestation des cultes non-chrétiens. Le christianisme devient ainsi, progressivement, la religion officielle de l'empire. En même temps, la structure de l'Église évolue. Des nouveaux convertis affluent en quantité considérable, ce qui constitue un nouveau défi majeur pour les pasteurs.

D'autre part, l'Église de l'Afrique du nord était particulièrement concurrencée par le manichéisme et le donatisme. Le premier groupe, pour appuyer sa doctrine dualiste dans un milieu chrétien, recourait régulièrement aux écrits de Paul³²⁹. Augustin, lui-même jadis partisan du manichéisme, a passé une grande partie de sa vie à combattre cette secte. Quant au donatisme, il a vu le jour avec le conflit autour de la succession épiscopale à Cartage, dans le contexte des différends concernant la pratique de réintégration des *lapsi* au sein de l'Église. D'après ce groupe, la vraie Église était celle des « parfaits », des martyrs. Il n'y avait pas de place pour des pécheurs.

Dans ce contexte de menace de l'unité de l'Église de l'Afrique, produire un commentaire de l'épître aux Galates constituait pour Augustin une bonne opportunité pour donner une interprétation « catholique » de ce livre tellement étudié par les hérétiques et les schisma-

³²⁵ A. HAMMAN, *Les Pères de l'Église*, p. 265.

³²⁶ A. HAMMAN, *Les Pères de l'Église*, p. 266.

³²⁷ E. PLUMER, « Introduction », dans AUGUSTIN D'HIPPONE, *Commentaire de l'épître aux Galates*, éd. E. PLUMER (The Oxford Early Christian Studies), Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 3-4.

³²⁸ J. K. RICHES, *Galatians through the Centuries* (Wiley-Blackwell Bible Commentaries), Malden, Blackwell, 2013, p. 15.

³²⁹ J. K. RICHES, *Galatians*, p. 15.

tiques. Cette entreprise pouvait permettre de poser des bases solides pour réfuter par la suite les vues des courants jugés hétérodoxes³³⁰. Ainsi, notre auteur choisit de mener sa réflexion sous la forme d'une *commentatio simplex*, en exposant le texte de façon continue, et en communiquant sa propre compréhension de l'épître, sans entrer en dialogue avec des philosophes ou d'autres auteurs classiques, ni ne cherchant à discréditer ouvertement d'autres interprétations³³¹.

Ἐν Χριστῷ chez Augustin

Même s'il n'est pas surprenant que la formule ἐν Χριστῷ (ou plutôt *in Christo* dans sa version latine) ne suscite pas un intérêt particulier chez Augustin, il est frappant de noter qu'elle est très peu présente dans son commentaire de l'épître aux Galates. En effet, sur les sept occurrences, on n'en retrouve que trois (1,21 ; 3,28 ; 5,6). Étant donné qu'Augustin commente l'épître « phrase par phrase », en rapportant à chaque fois le texte qu'il analyse, on pourrait se demander si dans le *codex* qu'il étudiait la formule *in Christo* figurait à tous les endroits où on la retrouve aujourd'hui. Néanmoins, la qualité des citations bibliques d'Augustin est douteuse. Il s'agit d'un véritable problème de critique textuelle : en effet, son commentaire comporte autant de citations littérales que d'adaptations et d'allusions³³². Par contre, il convient de remarquer que les trois occurrences de εἰς Χριστὸν (2,6 ; 3,24.27) sont toujours rendues par *in Christo*.

Le v. 1,21 est commenté comme suit :

« Mais j'étais inconnu de visage aux églises de Judée qui sont en Christ. Il faut noter que ce n'est pas à Jérusalem seule que des Juifs ont cru en Christ, ni qu'ils étaient si peu nombreux pour devoir se mélanger à l'église des gentils, mais [qu'ils étaient] si nombreux pour former des églises composées d'eux seuls »³³³.

Cette interprétation n'est pas très éclairante sur le sens qu'Augustin accordait à *in Christo*. Ce qui semble l'intéresser ici c'est la composition uniquement juive des Églises de

³³⁰ Cf. E. PLUMER, « Introduction », p. 60-71.

³³¹ J. K. RICHES, *Galatians*, p. 16.

³³² Dans l'Antiquité on avait l'habitude de citer de mémoire, ce qui pouvait donner lieu à des diverses altérations du texte. Augustin préférait avoir les *codices* sous les yeux lorsqu'il devait prêcher, mais cela n'exclut pas des éventuelles omissions ou transformations volontaires ou involontaires ; cf. Ch.-B. AMPHOUX, *Manuel de critique textuelle du Nouveau Testament. Introduction générale* (Langues et cultures anciennes, 22), Bruxelles, Safran, 2014, p. 151 et 176-175.

³³³ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Commentaire*, IX, 7, p. 136 : « *Eram autem ignotus facie ecclesiis Iudææ, quæ in Christo sunt. Animaduertendum non in sola Hierosolima Iudæos in Christo credidisse nec tam paucos fuisse, ut ecclesiis gentium miscerentur, sed tam multos, ut ex illis ecclesiae fierent* ».

Judée³³⁴. Remarquons néanmoins que notre auteur met ici l'accent sur l'acte de croire *in Christo* comme ce qui constitue l'Église. Nous nous permettons de ne pas nous arrêter sur l'interprétation de *in Christo* au v. 5,6, étant donné qu'elle ne semble donner aucun indice sur le sens de la formule. L'analyse du v. 3,28 semble plus intéressante :

« *Tous donc*, dit-il, vous êtes un en Christ Jésus. Et d'ajouter : *or, si* (ici il faut s'arrêter et sous-entendre) *vous êtes un en Christ Jésus* il s'ensuit : vous êtes donc la descendance d'Abraham [...]. En effet, il avait dit plus haut : [l'Écriture] *ne dit pas : et aux descendants comme aux nombreux, mais comme à un seul et à ta descendance, qui est le Christ*. Ici donc il [Paul] montre que la seule descendance, le Christ, ne doit pas être comprise seulement [comme] le médiateur lui-même, mais encore [comme] l'église, dont il est la tête du corps »³³⁵.

Ici nous pouvons constater que pour Augustin « être *in Christo* » signifie être dans l'Église – le corps du Christ. Unis dans le Christ, les fidèles ne font qu'un seul corps qui est l'Église. En commentant les versets 3,26-27, notre auteur joue avec la formule *per fidem* (par la foi). Alors qu'elle apparaît dans l'expression *filios dei dicit esse omnes per fidem* (reprise du v. 26)³³⁶, il l'adjoint également à *induendo Christum*. Il relie ainsi l'idée d'être fils de Dieu avec l'action de revêtir le Christ et le baptême. En ce sens, la foi et le baptême donnent lieu à cette relation d'union qui nous semble correspondre à ce qu'Augustin pouvait entendre par *in Christo* :

« En revêtant le Christ par la foi tous deviennent fils non pas par nature, comme le Fils unique [...], ni par une très puissante assumption singulière qui leur donnerait d'avoir de d'exercer le rôle de la Sagesse [...], mais ils deviennent fils par la participation à la sagesse »³³⁷.

Cette participation, bien que réelle dès ici-bas, ne connaîtra son accomplissement que dans la vision ultime de Dieu³³⁸. En bref, nous pouvons conclure que, pour Augustin, la formule *in Christo* désigne la relation par laquelle le Chrétien « participe » au Christ par la foi : l'attente des biens futurs. Cette union ultime est, en quelque sorte, préfigurée par l'union visible des fidèles au sein de l'Église, le corps dont Christ est la tête.

³³⁴ Il s'agit peut-être d'une réponse à l'interprétation donnée par Pélage qui insiste sur cette séparation entre les Juifs et les gentils : cf. E. PLUMER, « Note 26 », dans AUGUSTIN D'HIPPONE, *Commentaire*, p. 136.

³³⁵ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Commentaire*, XXVIII, 6-8, p. 172 : « *Omnes ergo, inquit, uos unum estis in Christo Iesu*, et addidit : *Si autem, ut hic subdistingatur et subaudiatur, uos unum estis in Christo Iesu ac deinde inferatur : ergo Abrahæ semen estis [...]. Superius enim dixerat : Non dicit : et seminibus tamquam in multis sed tamquam in uno et semini tuo, quod est Christus*. Hic ergo ostendit unum semen Christum, non tantum ipsum mediatorem intelligendum esse uerum etiam ecclesiam, cuius ille corporis caput est ».

³³⁶ Le texte grec que nous avons analysé auparavant comportait ici la formule ἐν Χριστῷ absente du texte rapportée par Augustin.

³³⁷ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Commentaire*, XXVII, 3, p. 172 : « *Per fidem induendo Christum omnes fiunt filii non natura, sicut unicus filius [...], neque præpotentia et singularitate susceptionis ad habendam naturaliter et agendam personam sapientiæ [...], sed filii fiunt participatione sapientiæ* ».

³³⁸ Cf. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Commentaire*, XXVIII, 2, p. 174.

Thomas d'Aquin

Thomas d'Aquin est né en 1225 au château de Roccasecca, près de la ville d'Aquin dans le Latium, appartenant à l'époque au royaume de Sicile. Formé à l'école de l'abbaye du Mont Cassin et à l'université de Naples, il rejoint le nouveau-né ordre des prêcheurs. Il est envoyé à Cologne où il poursuit ses études, devenant ainsi élève d'Albert le Grand³³⁹. Il commence sa première période d'enseignement à Paris en 1252. En 1259 il rejoint la cour pontificale en tant que conseiller en matière de théologie. En 1268 il revient à Paris. Enfin, en 1272 il part pour Naples où il reçoit un poste d'enseignant. Thomas meurt en 1274 alors qu'il est en voyage pour rejoindre le Concile de Lyon³⁴⁰.

La situation de l'Église à l'époque de l'Aquinate est complètement différente de celle qu'avait connue Augustin. Depuis des siècles déjà, la foi chrétienne s'était bien installée au sein de la société occidentale. Les intellectuels de l'Europe parlent tous la même langue, le latin. Cela rend plus simple les voyages et les échanges de pensées. En même temps, Thomas assiste à une véritable redécouverte de la philosophie grecque (notamment celle d'Aristote). Il est également confronté aux écrits des grands penseurs musulmans (Avicenne et Averroès) et juifs (Maïmonide). Ainsi, sa réflexion théologique se nourrit d'une richesse innovante dont a joui l'Europe du XIII^e siècle.

Thomas d'Aquin et l'épître aux Galates

Le commentaire de l'épître aux Galates fait partie d'un ouvrage où Thomas fait une lecture complète de toutes les épîtres pauliniennes. Quant à la datation précise de cet écrit, c'est un sujet de controverses. D'après Riches, ces commentaires ont été rédigés lorsque l'Aquinate enseignait en Italie, probablement à Rome entre 1265 et 1268³⁴¹. Thomas se donne pour but « de restituer la pensée de saint Paul, de retrouver son intention »³⁴². D'après lui, les lettres pauliniennes exposent sa théologie de la grâce (question particulièrement intéressante pour Thomas). Ainsi, l'épître aux Galates illustre comment le croyant est transformé par la grâce, au sein de l'Église³⁴³.

³³⁹ J. K. RICHES, *Galatians*, p. 22-23.

³⁴⁰ J. K. RICHES, *Galatians*, p. 23.

³⁴¹ J. K. RICHES, *Galatians*, p. 24.

³⁴² G. DAHAN, « Introduction », dans THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'épître aux Galates*, Paris, Cerf, 2008, p. XIX.

³⁴³ J. K. RICHES, *Galatians*, p. 25.

Ev Χριστῷ chez Thomas d'Aquin

Dans son exégèse, l'Aquinate est attentif aux figures de style et aux difficultés grammaticales rencontrées³⁴⁴. C'est peut-être pour ce motif qu'il s'intéresse davantage à la formule *in Christo*, qui mérite, à ses vues, une explication. On le voit déjà dans son commentaire du v. 1,22 :

« Enfin quand il dit : *Ensuite je vins*, etc., <l'Apôtre> montre qu'il fut approuvé par les autres Églises de Judée [...]. Puis <il montre> de quelle manière il fut reconnu par ses compatriotes, car ce n'était pas par son visage, mais uniquement par ouï-dire et par sa réputation. Voilà pourquoi il dit : *Or je n'étais point connu personnellement des églises de Judée, qui étaient dans le Christ*, c'est-à-dire qui avaient foi dans le Christ »³⁴⁵.

Thomas cherche la précision du sens. Ainsi, la formule *in Christo* signifie ici, d'après lui, « avoir la foi dans le Christ ». On n'est pas loin du sens que nous avons discerné pour ce passage chez Augustin, néanmoins l'Aquinate est beaucoup plus clair : il reconnaît la difficulté posée par l'expression et lui attribue une signification de manière immédiate. Ce lien entre *in Christo* et la foi, on le retrouve également dans le commentaire du v. 2,4 :

« *qui*, c'est-à-dire de faux frères, *se sont introduits furtivement* dans le lieu où étaient les apôtres, *pour épier* secrètement, c'est-à-dire pour épier *notre liberté*, <c'est-à-dire notre affranchissement> du péché et de la Loi [...]. *celle*, c'est-à-dire la liberté, *que nous avons dans le Christ Jésus*, c'est-à-dire par la foi du Christ »³⁴⁶.

C'est donc par une adhésion de foi que le chrétien reçoit sa liberté. La préposition « par » semble indiquer que la formule *in Christo* reçoit ici une valeur instrumentale et/ou causale. Thomas emploie l'expression « foi du Christ » qui n'est pas très précise : s'agit-il de la « foi en Christ » (foi par laquelle le croyant croit) ou de la « fidélité du Christ » (sa propre fidélité envers le plan divin et envers les croyants) ? L'Aquinate ne dit pas clairement ce qui doit être entendu. Néanmoins, son commentaire du v. 2,16, où cette expression apparaît, semble donner à comprendre que pour Thomas « la foi du Christ » désigne la même réalité que « la foi en Christ ». Plus loin, on retrouve encore une explication du *in Christo* en un sens instrumental :

« *Que*, c'est-à-dire "mais", *si nous les apôtres, cherchant à être justifiés en lui-même*, c'est-à-dire par lui-même, à savoir le Christ, *nous sommes trouvés*, c'est-à-dire nous étions manifestement reconnus, *nous-mêmes*, les apôtres, *pêcheurs* à cause de l'abandon de la Loi, *le Christ*

³⁴⁴ G. DAHAN, « Introduction », p. XII.

³⁴⁵ THOMAS D'AQUIN, *Commentaire*, 50, trad. J.-É. STROOBAND DE SAINT-ÉLOY, p. 80 ; dans les citation du commentaire de Thomas les pointes de flèche (< ; >) et les crochets ([;]) proviennent de l'éditeur (sauf ceux qui indiquent une coupure dans le texte).

³⁴⁶ THOMAS D'AQUIN, *Commentaire*, 62, p. 87-88.

n'est-il pas ministre du péché ?, c'est-à-dire en nous amenant à pécher, lui qui nous a appelés de l'état de la Loi à sa foi »³⁴⁷.

« Chercher à être justifié en Christ » revient à dire « chercher à être justifié *par* le Christ ». Or, cette justification se fait moyennant un appel : celui de passer à « sa foi », c'est-à-dire, selon toute vraisemblance, la foi en Christ. *In Christo* est donc toujours lié à la foi.

En commentant le v. 3,26, Thomas relie la filiation divine à la réception de l'esprit : être fils de Dieu c'est recevoir, par la foi, l'esprit des fils (cf. Rm 8,15)³⁴⁸. Cet esprit est donc compris comme un « fruit » de la foi qui atteste de l'union du croyant au Christ :

« Si donc vous êtes fils de Dieu par la foi, pourquoi voulez-vous être des esclaves par les observances de la Loi ? Car seule la foi rend les hommes fils adoptifs de Dieu. Personne, en effet, n'est fils adoptif sans être uni et attaché au fils naturel [...]. La foi, en effet, fait de nous des fils dans le Christ Jésus [...]. Et <cette adoption s'est faite> *dans le Christ Jésus*, c'est-à-dire vous êtes fils de Dieu par Jésus-Christ »³⁴⁹.

La formule *in Christo* est toujours comprise avec un sens instrumental : c'est *par* le Christ que les chrétiens sont rendus fils de Dieu, en recevant, par la foi, l'esprit de filiation. Ils sont ainsi unis au Christ. Cette union n'est pas purement logique ni sentimentale : elle est une réalité pneumatique que l'Aquinat cherche à expliquer plus loin.

En commentant le v. 3,27, Thomas propose 4 significations possibles de la formule « être baptisé *in Christo* » (en grec εις Χριστόν) : (1) la formule *in Christo* peut être entendue comme « être préparé au baptême par la prédication de la Bonne Nouvelle du Christ » ; (2) elle peut désigner la configuration à la mort du Christ qui a lieu dans le baptême (cf. Rm 6,3) ; (3) elle peut signifier le fait que le baptême ne se donne que « dans la foi au Christ », car un baptême sans la foi ne donne aucun effet ; (4) enfin, être baptisé *in Christo* c'est être baptisé « dans sa puissance et son opération » : être baptisé par le Christ même. Thomas conclut que ces quatre significations sont toutes valables et s'incluent mutuellement, et comportent ce que désigne « être revêtu du Christ »³⁵⁰. Ensuite, il explicite la métaphore du vêtement, l'image de l'union pneumatique de l'homme avec le Christ :

« celui qui est revêtu d'un vêtement est protégé et couvert par ce dernier, et [...] sa propre couleur se cache pour ne laisser paraître que celle de son vêtement. De la même manière aussi celui qui revêt le Christ est protégé et couvert par le Christ Jésus contre les attaques et contre la chaleur, et il ne paraît en lui rien d'autre que ce qui est du Christ [...]. De même

³⁴⁷ THOMAS D'AQUIN, *Commentaire*, 98, p. 103.

³⁴⁸ THOMAS D'AQUIN, *Commentaire*, 181, p. 148.

³⁴⁹ THOMAS D'AQUIN, *Commentaire*, 181, p. 148-149.

³⁵⁰ THOMAS D'AQUIN, *Commentaire*, 183, p. 149.

que le bois enflammé est enveloppé par le feu et participe à sa vertu, ainsi celui qui reçoit les vertus du Christ est revêtu du Christ »³⁵¹.

En ce sens, l'union avec le Christ désignée par l'image du vêtement, effet d'être baptisé *in Christo*, signifie la « participation » aux vertus du Christ, l'homme nouveau (cf. Ep 4,24)³⁵². Enfin, l'Aquinate revient sur le rapport entre la formule *in Christo* et la foi en commentant le v. 5,6 :

« D'autre part, cette espérance ne vient ni de la circoncision ni de la gentilité, puisqu'elles ne lui sont d'aucune utilité. Et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : *Car dans le Christ Jésus, c'est-à-dire en ceux qui sont dans la foi du Christ, ni la circoncision ne vaut quelque chose, ni l'incirconcision*, etc., c'est-à-dire sont <en elles-mêmes> indifférentes, *mais la foi*, non point <la foi> informe, mais celle *qui opère par la charité* : "La foi sans les œuvres est morte." Car la foi est la connaissance du Verbe de Dieu : "Que le Christ habite par la foi [dans vos cœurs]". Mais on ne possède et ne connaît parfaitement ce Verbe que dans la mesure où l'on possède aussi l'Amour qu'il spire »³⁵³.

Ici, d'après Thomas, notre formule signifie « être dans la foi du Christ ». Or, pour comprendre le sens de cette formulation il nous faut tenir compte de tout le développement précédent : la foi du Christ est la foi chrétienne, celle par laquelle l'homme croit en Christ. Elle est un don de Dieu (qui relève de la grâce). Cette foi précède et accompagne le baptême qui, grâce à elle, par elle, configure l'homme au Christ en lui conférant l'esprit filial. Le croyant, relié ainsi au Christ par une union pneumatique, participe aux vertus du Christ, par l'esprit. C'est ainsi qu'il espère la réalisation plénière de cette union dans la vision béatifique dont la réception de l'esprit est la garantie et l'avant-goût. « Être dans la foi du Christ » ce n'est donc pas uniquement croire (avec son intelligence), mais aussi posséder les vertus du Christ par l'esprit. C'est ce qui semble expliquer l'insistance de l'Aquinate sur le fait que ce qui a de la valeur *in Christo* ce n'est pas une foi « informe », mais celle qui opère par la charité. En ce sens, la vraie foi – la connaissance du Verbe – est inséparable de la charité qui est, elle, une des vertus principales du Christ. Celui qui « est dans la foi du Christ », qui connaît le Christ, qui, par l'esprit, est habité par le Christ, agit comme le Christ en participant à sa charité.

Cette distinction entre la foi « informe » et la foi « formée par la charité » prendra beaucoup d'importance dans le développement ultérieur de la pensée théologique et constituera un des éléments principaux du différend qui opposera Luther aux autorités de l'Église.

³⁵¹ THOMAS D'AQUIN, *Commentaire*, 184, p. 149.

³⁵² THOMAS D'AQUIN, *Commentaire*, 184, p. 149.

³⁵³ THOMAS D'AQUIN, *Commentaire*, 286, p. 198.

Pour conclure, nous pouvons dire que, dans le commentaire de Thomas d'Aquin, la formule *in Christo* a un sens surtout instrumental, toujours lié à la foi. Néanmoins, elle ne se limite pas à désigner tout simplement le Christ, ou la foi en lui comme un moyen d'accès au salut (que Thomas comprend avant tout comme la vision béatifique promise à l'homme dans l'au-delà). La formule *in Christo* semble exprimer, pour Thomas, tout le processus par lequel l'homme est uni au Christ, composé de l'acte de foi (par la grâce), du baptême, du don de l'esprit, de la participation aux vertus du Christ, de l'agir à la manière du Christ.

Martin Luther

Martin Luther est né en 1483 à Eisleben. Après une première période d'études civiles à Erfurt, en 1505 il est surpris par un violent orage, alors qu'il se trouve en voyage. Terrifié par la peur de la mort et du jugement dernier, il décide de devenir moine. Quelques jours après ces événements, Luther rejoint les chanoines de saint Augustin à Erfurt. Il est ordonné prêtre en 1507. Ensuite, il est envoyé à Wittenberg où il obtient le titre de docteur en théologie et devient professeur à la chair de la théologie biblique dans la même ville³⁵⁴. En 1517, alors que le pape promulgue un décret accordant des indulgences en vue du financement de la construction de la basilique Saint-Pierre, Luther décide de dénoncer cette pratique qui lui semble contraire à la vérité de l'Évangile et publie ses 95 thèses condamnant des abus dans l'Église. Il devient ainsi le père de la Réforme. Il meurt en 1546, dans sa ville natale, plongé dans le conflit avec le Saint-Siège et affecté par les désaccords au sein du mouvement de la Réforme³⁵⁵.

Luther et l'épître aux Galates

L'épître aux Galates a joué un rôle particulier dans la vie de Luther. Il en a rédigé un premier commentaire en 1519. Il en publie un deuxième en 1535, à partir des notes qu'un auditeur a prises lors de ses cours³⁵⁶. Sa relation à l'épître aux Galates avait une couleur fort affective : il aimait dire que c'était « son épître » qu'il avait épousée³⁵⁷. Sa lecture est très existentielle et, par là même, très moderne : Luther rapporte constamment le texte de l'épître à sa propre vie, ou encore, la vie de Luther réactualise l'épître aux Galates. Ainsi, la résistance de Paul face aux faux-frères et son opposition à l'attitude de Pierre à Antioche correspondent

³⁵⁴ J. K. RICHES, *Galatians*, p. 28.

³⁵⁵ J. K. RICHES, *Galatians*, p. 29.

³⁵⁶ R. H. ESNAULT, « Introduction », dans MARTIN LUTHER, *Commentaire de l'épître aux Galates*, t. 1 (Martin Luther – Œuvres, 15), Genève, Labor et Fides, 1969, p. 7.

³⁵⁷ R. H. ESNAULT, « Introduction », p. 7.

à la résistance que Luther fait aux autorités de l'Église et aux théologies catholiques qu'il juge infidèles à la vérité de l'Évangile. En ce sens, son commentaire se présente comme un grand manifeste pour la liberté de conscience dans le monde chrétien : le refus paulinien de la Loi comme ce qui contribue au salut se traduit chez Luther par son refus de toute loi ecclésiastique, de toute imposition au sein de l'Église qui pourrait conditionner l'accès au salut. En effet, dit-il, l'homme est sauvé *sola fide*.

Ἐν Χριστῷ chez Luther

Luther est peut-être celui qui pousse le plus loin le lien entre *in Christo* et la foi. Le passage le plus clair où il explique ce qu'il entend par notre formule correspond à son commentaire du v. 3,28 :

« Dans le monde et au regards de la chair, il y a une différence et une inégalité très grandes entre les personnes et il convient de maintenir cette différence avec le plus grand soin [...]. Par contre, en Christ, où il n'y a pas de loi, il n'y a pas [non plus] de différence entre les personnes [...], mais tous sont un, car il a un seul corps, un seul Esprit, une seule espérance, attachée à la vocation de tous, un seul et même Évangile, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père de tous, un seul Christ Seigneur de tous [...]. Ici, la conscience ne sait donc rien de la loi, elle ne regarde qu'à Christ seul. C'est pourquoi l'on voit toujours Paul user d'une expression qui lui est habituelle : "dans le Christ Jésus." Si Christ est dérobé à nos regards, c'en est fait [de nous]³⁵⁸.

In Christo signifie donc pour Luther « avoir le regard fixé sur Jésus-Christ ». Or, ce regard est une image de la foi, – confiance profonde en la personne du Christ, comme il le dit plus loin : « la foi est un très ferme regard qui ne voit rien d'autre que Christ vainqueur du péché et de la mort, donateur de justice, de salut et de vie éternelle »³⁵⁹. En ce sens, *in Christo* est un synonyme de « par la foi »³⁶⁰. Ici, il nous faut nous arrêter un moment sur le concept de foi chez Luther. En fait, la foi ne correspond pas, pour lui, à une adhésion à un système des croyances ou à l'attachement à un *credo* bien défini (qui apparaîtrait comme une imposition légale du contenu de la foi). Pour Luther, la foi est avant tout une expérience personnelle : un assentiment existentiel par lequel l'homme s'abandonne au Christ et un sentiment intime de sa présence. C'est par cette foi qu'il est uni au Christ. Mais pour que cette union soit possible, il faut que la foi soit véritable, que la confiance envers le Christ soit totale et certaine :

³⁵⁸ MARTIN LUTHER, *Commentaire de l'épître aux Galates*, t. 2 (Martin Luther – Œuvres, 16), Genève, Labor et Fides, 1972, p. 66 ; ici, et dans les citations suivantes, les mots ajoutés entre crochets viennent de l'éditeur.

³⁵⁹ MARTIN LUTHER, *Commentaire*, t. 2, p. 66.

³⁶⁰ Dans le même sens, en commentant le v. 2,17, Luther rend la formule *in Christo* tantôt par « en Christ », tantôt par « par Christ », tantôt par « par la foi en Christ » ; cf. MARTIN LUTHER, *Commentaire*, t. 1, p. 154-155 ; par contre, dans son commentaire du v. 3,14 on lit « par le Christ Jésus » ou « par Jésus-Christ » au sens « par les mérites du Christ Jésus » ; cf. MARTIN LUTHER, *Commentaire*, t. 1, p. 295.

« il faut tellement proposer Christ à ton regard que tu ne voies rien d'autre que lui, au point de croire [en vérité] que rien ne t'est plus proche, qu'il n'y a rien de plus intime en toi que lui. Car Christ ne siège pas au ciel dans l'oisiveté, mais il n'y a rien qui ne nous soit plus présent que lui, il opère et vit en nous [...]. Nous en avons une très heureuse indication dans l'épisode exemplaire du serpent d'airain, qui est une figure de Christ [...] ; il s'agissait de ne faire qu'une seule chose : fixer les regards sur le serpent d'airain. Ceux qui le faisaient étaient guéris [...]. Les autres, par contre [...], regardaient leur blessures plutôt que le serpent, et ils mourraient »³⁶¹.

Luther explicite ce qu'il entend par cette union intime avec le Christ en commentant l'image de revêtir le Christ au v. 3,27. Il y distingue deux lectures possibles. La première, « au sens légal » consiste en une imitation morale du Christ : l'homme revêt le Christ en imitant ses vertus. La deuxième lecture, « au sens évangélique », ne consiste pas en une imitation, mais elle est une nouvelle naissance, une nouvelle création. Le croyant doit se dévêtir du vieil homme, de la nature pécheresse d'Adam, et se revêtir du Christ. Luther explique ensuite comment cette récréation du croyant se réalise :

« Cela ne se fait pas par simple changement de tenue, par des lois ou des œuvres, quelles qu'elles soient, mais par la naissance nouvelle, par le renouvellement qui a lieu dans le baptême, comme le dit Paul : "Vous tous qui avez été baptisés, vous avez revêtu le Christ" [...]. En effet, chez ceux qui sont baptisés, une lumière et une flamme nouvelle jaillissent, des affections nouvelles et pieuses, la crainte, la confiance assurée en Dieu, l'espérance, etc., et c'est une nouvelle volonté qui se dresse. Voilà en fait, et selon l'Évangile, ce que c'est vraiment que de revêtir le Christ ».

Nous le voyons, Luther s'oppose à toute forme de légalisme dans l'Église. Il tient à la spontanéité du rapport du chrétien avec le Christ. Toute imitation du Christ, toute bonne action qui reposerait sur un principe légal s'avérerait inutile. Si l'homme cherche à agir « en chrétien » par obéissance à une loi, c'est qu'il cherche son salut, sa justification dans la loi, et non pas en Christ. Luther lutte ici pour une foi sincère, réelle, en lien avec le sacrement du baptême réellement efficace, qui transforme l'homme :

« Paul [...] ne dit pas : par le baptême vous avez reçu un bulletin d'inscription au nombre des chrétiens. C'est ce que les sectaires s'imaginent, eux qui ne font du baptême qu'un signe passager et vain [...]. C'est donc une chose très puissante et très efficace que le baptême. Mais lorsque nous avons revêtu Christ, notre vêtement de justice et de salut, nous nous revêtons alors aussi de l'imitation [de Christ] »³⁶².

Ainsi, pour Luther, l'imitation du Christ, la pratique de sa charité, de son amour, n'est pas à proscrire. Au contraire, elle a toute sa place dans la relation de l'homme avec le Christ, mais non pas comme une obligation légale, mais comme un effet naturel et spontané du baptême vécu avec la foi.

³⁶¹ MARTIN LUTHER, *Commentaire*, t. 2, p. 66-67.

³⁶² MARTIN LUTHER, *Commentaire*, t. 2, p. 63.

Regardons en dernier lieu le commentaire du v. 5,6. Ici, Luther s'oppose avec véhémence à une interprétation qui, à l'époque, était courante dans le monde catholique. Il s'agissait de lire la phrase « la foi agissante pas la charité » comme une restriction : la foi n'aurait quelque valeur en Christ que si elle agit par la charité. On a rencontré cette interprétation chez Thomas d'Aquin. Pour Luther, cette lecture est insoutenable, puisqu'elle fait dépendre la justification de la pratique des œuvres de la charité, ce qui s'oppose à la théorie du salut par la foi seule. Nous n'allons pas nous étendre sur ce passage, puisque notre but n'est pas d'analyser les différentes théories sur la justification, mais le sens de la formule *in Christo*. Cependant, étant donné le lien étroit qu'on a trouvé chez Luther entre la foi et notre formule, il convient de nous arrêter un instant à cet endroit.

Luther s'insurge contre la compréhension scolastique de la foi. Pour la plupart des théologiens de l'époque, la foi infuse (donnée par Dieu) est insuffisante pour le salut, si elle n'est pas activée, par la charité ; elle est une réalité informe, tant qu'elle n'est pas formée par l'amour. Or, pour Luther, le concept même de la foi infuse est intenable. Celle-ci, une fois donnée à l'homme dans le baptême, demeure en lui, même s'il se trouve en état de péché mortel. D'après Luther, la foi comprise comme don de Dieu ne peut pas coexister avec le péché³⁶³. Il rebondit ensuite sur le sens du verset :

« Y a-t-il un grammairien assez épais pour ne pas comprendre que c'est une chose que d'être justifié et une autre que d'agir ? Car les paroles de Paul sont claires et manifestes : "la foi AGIT par la charité". C'est donc un vol avéré que commettent ces gens en dérobant le vrai et propre sens des paroles de Paul et en comprenant *être justifié* quand il dit *agir* »³⁶⁴.

Après avoir insisté sur le fait que c'est la foi qui justifie et que la charité en découle, Luther conclut que Paul ne parle pas ici d'une foi informe, mais d'une foi vraie, sincère, pour dénoncer ceux qui ne pratiquent pas les œuvres de la charité, se contentant d'une foi oisive :

« Cela ne veut dire qu'une seule chose, et la voici : celui qui veut être chrétien, ou appartenir au royaume de Christ, il faut qu'il soit un vrai croyant. Or, il ne croit pas vraiment, si les œuvres de la charité n'accompagnent pas la foi. Ainsi Paul exclut tous les hypocrites du royaume de Christ »³⁶⁵.

Cette conclusion est très intéressante : la vraie foi produit nécessairement des œuvres, autrement dit qui ne fait pas des œuvres ne croit pas vraiment. Les œuvres apparaissent ainsi comme une jauge permettant de vérifier la foi de quelqu'un. Il semble que c'est une position très dure, voire intransigeante. En ce sens, on pourrait se demander si Luther, en cherchant à

³⁶³ MARTIN LUTHER, *Commentaire*, t. 2, p. 205.

³⁶⁴ MARTIN LUTHER, *Commentaire*, t. 2, p. 205-206.

³⁶⁵ MARTIN LUTHER, *Commentaire*, t. 2, p. 207.

refuser toute forme d'imposition légale dans l'Église, ne retombe pas dans une forme de légalisme sévère.

Sans prolonger, concluons notre réflexion sur *in Christo* chez Luther. D'après notre analyse, le père de la Réforme comprend la formule comme un synonyme de l'expression « par la foi ». Cette foi correspond à un regard ferme, fixé sur la personne du Sauveur. Elle est le seul moyen du salut, de la justification. Par la foi, l'homme est uni au Christ dans le baptême qui donne lieu à une nouvelle création, c'est-à-dire une configuration de l'homme au Christ : une relation existentielle qui transforme la vie de l'homme dans ses dimensions les plus concrètes. Le croyant est porté par la foi à vivre la charité. Si ses œuvres ne se manifestent pas, c'est qu'il ne croit pas vraiment, qu'il n'est pas vraiment chrétien, qu'il n'a pas été uni au Christ. L'insistance luthérienne sur la dimension personnelle, existentielle de la foi semble préparer la voie à la compréhension « mystique » du *in Christo* telle que développée par Deissmann (qui d'ailleurs était luthérien) quatre siècles plus tard.

Guillaume Estius

Guillaume Estius, ou Willem Hesselszoon Van Est, est né en 1542 à Gorcum, aux Pays-Bas. Il commence ses études à Utrecht, puis il continue sa formation en philosophie et en théologie à Louvain. Il y obtient le titre de docteur en 1580. Ensuite, il est appelé à donner des cours de théologie à Douai, où plus tard il est nommé chancelier de l'université³⁶⁶.

Né quatre ans avant la mort de Luther, Estius connaît une Europe déchirée par des conflits politico-religieux dus, entre autres, à la propagation et à la ramification du protestantisme. Le calvinisme connaît un essor rapide en Hollande, donnant lieu à des émeutes violentes. En 1572 dix-neuf catholiques (dont un proche parent d'Estius) subissent le martyre à La Brielle (les martyrs de Gorcum). Estius rédige un récit de cet événement. Contemporain du Concile de Trente, Estius est un des meilleurs exemples de la théologie catholique de son époque. Il meurt à Douai en 1613.

Estius et l'épître aux Galates

Son commentaire de l'épître aux Galates fait partie d'un ensemble des commentaires des épîtres pauliniennes publiés en deux volumes, en 1614, quelques mois après sa mort. Son exégèse cherche la clarté. Ses interprétations sont confrontées à des grands commentaires

³⁶⁶ « Guillaume Estius », dans L. E. DUPIN, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. 17, Amsterdam, Pierre Humbert, 1711, p. 45-46.

d'antan et à des études faites par des savants de son époque, comme celles d'Érasme de Rotterdam. Estius ne se contente pas d'analyser le texte latin. Il souligne constamment les divergences, même mineures, du texte grec, ce qui assure à son œuvre son caractère scientifique.

Ἐν Χριστῷ chez Estius

Même si Estius est assez sommaire dans ses interprétations de la formule, ses explications sont toujours claires et précieuses pour comprendre ce qu'il entendait par notre expression. Ainsi, en commentant le v. 1,22, Estius note : « Par *les églises de Judée, qui étaient en Christ*, sont signifiées les églises chrétiennes qui étaient dans les lieux de Judée, et ne se composaient que de Juifs ou de prosélytes »³⁶⁷. Ainsi, *in Christo* est ici une simple qualification des églises en tant que chrétiennes. On pourrait dire qu'il s'agit d'un sens juridique traduisant l'appartenance au christianisme. Pour ce qui est du v. 2,4, Estius écrit :

« Pour nous réduire en esclavage. Ces faux frères, dit-il, sont entrés, c'est-à-dire se sont glissés dans l'Église, pour observer notre liberté que nous avons en Christ, c'est-à-dire dans le christianisme, ou en Christ, c'est-à-dire par le Christ et son mérite »³⁶⁸.

Estius propose ici deux solutions sans trancher laquelle serait plus convenante. *In Christo* peut ainsi être lu avec un sens juridique (comme plus haut) ou locatif : à l'intérieur de la religion chrétienne, ou avec un sens causal : la liberté chrétienne vient du Christ et de son sacrifice ; il la communique à ceux qui croient en lui et rejoignent son Église : l'espace du christianisme. Le lien avec la foi apparaît de façon nettement plus claire dans son commentaire du v. 2,17 :

« Mais si nous cherchons à être justifiés en Christ, nous sommes nous-mêmes trouvés pécheurs. Ce passage est obscur et exposé différemment des autres. Celui-ci est le sens qui nous semble le plus certain : Mais si nous, c'est-à-dire moi, Paul, et toi, Pierre, alors que nous recherchons la justice par la foi de Christ, qui nous est le fondement, et que nous négligeons la raison de la loi, si pour cette raison nous sommes trouvés et pris nous-même pécheurs ; car nous sommes jugés ainsi par les judaïsants, comme si nous étions des Gentils, qui, parce qu'ils vivent sans la loi, sont appelés pécheurs »³⁶⁹.

³⁶⁷ GUILLAUME ESTIUS, *Commentaires des épîtres de saint Paul et des épîtres catholiques*, t. 2 : *Commentaire de la deuxième épître aux Corinthiens et du reste des épîtres pauliniennes, sauf l'épître aux Hébreux*, Mayence, Sumptibus Francisci Kirchhemii, 1859, p. 229 : « Per ecclesias Judææ, quæ erant in Christo, significantur ecclesiæ Christianæ quæ in Judææ locis erant, et solis constabant Judæis aut proselytis ».

³⁶⁸ GUILLAUME ESTIUS, *Commentaires*, p. 234 : « Ut nos un servitatem redigerent. Qui, inquit, falsi fratres subintroierunt, id est, irrepserunt in Ecclesiam, ad explorandam libertatem nostram, quam habemus in Christo, hoc est, in Christianismo, vel in Christo, id est, per Christum ejusque meritum ».

³⁶⁹ GUILLAUME ESTIUS, *Commentaires*, p. 250 : « Quod si quærentes justificari in Christo, inventi sumus et ipsi peccatores. Locus obscurus est, et ab aliis aliter expositus. Nobis maxime probatur hic sensus : Quod si nos, id est, ego Paulus et tu Petre, dum quærimus justitiam ex fide Christi, quod nobis fundamentum est, et ratio negligendæ legis, propter hoc invenimur et deprehendimur etiam ipsi peccatores ; tal enim a Judaizantibus judicamur, quasi similes gentilibus, qui quod sine lege vivant, peccatores vocantur ».

« Être justifié dans le Christ » signifie ainsi « être justifié par la foi en lui ». Cette foi est comprise comme le fondement de la vie, de l'identité chrétienne, qui pousse à « négliger » la Loi. Il s'agit d'une compréhension sacramentaire de la foi : en tant que don de Dieu, elle est la base de la vie chrétienne. Comme nous le verrons plus loin, cette foi est étroitement liée au baptême. À cause de la négligence de la loi, les judaïsants considèrent Paul et Pierre des pécheurs, mais ce n'est qu'une mécompréhension, car leur justification vient par la foi en Christ. Dans le commentaire du v. 3,14 Estius lit *in Christo* de la même façon :

« Afin que la bénédiction d'Abraham parvienne aux Gentils en Jésus-Christ. En grec, dans les nations ou aux nations. Cette partie est à rapporter à la précédente : Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, en devenant, pour nous, un maudit. C'est pourquoi, dit-il, la bénédiction promise à Abraham, qui comprend tout le renouvellement et la béatitude de l'homme, doit venir aux nations et s'accomplir en elles par Jésus-Christ [...]. Afin que nous recevions, par la foi, la promesse de l'Esprit. C'est une explication de la partie précédente [du verset]. En effet, il ne parle pas de la promesse de l'Esprit, comme s'il faisait une promesse, comme certains l'expliquent, mais comme de la chose promise. En effet, le sens est [le suivant] : que par la foi avec laquelle nous croyons au Christ, nous puissions recevoir l'Esprit Saint qui nous est promis, c'est-à-dire l'esprit de charité et d'adoption des fils de Dieu »³⁷⁰.

In Christo accompagnant la « bénédiction d'Abraham » est ici lu comme « par le Christ ». Néanmoins, dans la mesure où Estius indique que la deuxième partie du verset explique la première, on peut supposer que la formule « par la foi » complète, en quelque sens, l'expression *in Christo* : « par la foi en Christ ». Ainsi, la bénédiction d'Abraham est associée au don de l'Esprit. « Le renouvellement de l'homme et sa béatitude » dont Estius parle doivent être compris comme le « contenu » de la bénédiction. Le commentaire du v. 3,26 précise le rapport entre la formule *in Christo* et la foi :

« Il convient de noter d'ailleurs que ce *en Christ*, est construit d'ordinaire avec la foi, de cette manière : par la foi, qui est en Christ Jésus, comme le lit Jérôme, ou qui est en Christ Jésus [*in Christum Jesum*], d'après Ambroise ; cependant, [l'expression] peut être coordonnée avec les mots précédents *vous êtes fils de Dieu*, d'autant plus qu'en grec ce n'est pas en Christ [*in Christum*], mais *en Christ* [*in Christo*], c'est-à-dire par Christ, c'est une tournure hébraïque. Le sens sera le suivant : vous êtes tous fils de Dieu par le Christ Jésus, et cela par la foi avec laquelle vous croyez en lui »³⁷¹.

³⁷⁰ GUILLAUME ESTIUS, *Commentaires*, p. 264 : « *Ut in gentibus benediction Abrahæ fieret in Christo Jesu. In gentibus, græce in gentes vel ad gentes. Referenda est hæc pars ad illud præcedens : Christus nos redemit de maledictio legis, factus pro nobis maledictum. Hoc ideo, inquit, ut benediction Abrahæ promissa, quæ totam hominis renovationem et beatitudinem complectitur, ad gentes venire et in iis compleretur per Jesum Christum [...]. Ut pollicitationem Spiritus accipiamus per fidem. Explicatio est membri præcedentis. Neque enim pollicitationem Spiritus dicit, tanquam promittens, ut quidam exponunt, sed tanquam rei promissæ. Sensus enim est : Ut per fidem, qua in Christum credimus, acciperemus Spiritum sanctum nobis promissum, hoc est, spiritum charitatis et adoptionis filiorum Dei ».*

³⁷¹ GUILLAUME ESTIUS, *Commentaires*, p. 272 : « Notandum, quod etsi illud *in Christo*, fere construat cum *fide*, ad hunc modum : per fidem, quæ est in Christo Jesu, ut legit Hieron., aut quæ est in Christum Jesum, ut Ambrosianus ; potest tamen ordinari cum anterioribus verbis *filius Dei estis*, præsertim cum Græce non sit in

Ici, *in Christo* est lu « par le Christ » : il semble qu'il s'agit d'un sens causal plutôt qu'instrumental. La foi apparaît ici comme le moyen qui réalise la filiation divine. Or, cela est possible grâce au Christ, en raison du Christ, ou encore, du fait de l'œuvre accomplie par le Christ. En commentant le v. suivant, Estius nous apporte des éléments nouveaux pour comprendre ce qu'il entend par le concept de foi et comment il envisage la réalisation de l'union entre le croyant et le Christ :

« *Car vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu le Christ. En Christ* [in Christo], en grec : *en Christ* [in Christum] ; Certains codices grecs omettent complètement cette partie, lisant seulement : *Car vous tous qui avez été baptisés*, etc. C'est ce qu'Érasme a suivi dans son édition, ainsi que dans sa paraphrase. Mais, si je ne me trompe pas, cette lecture est fautive. En effet, les anciens [les Pères de l'Église], grecs et latins, lisaient les uns *in Christo*, les autres *in Christum*. Or, cette interprétation est tirée du sacrement de la foi, c'est-à-dire du baptême, en tant qu'il précède la foi elle-même. *Car vous tous*, dit-il, *vous avez été lavé dans le sacrement du baptême, et par lui avez été incorporé au Christ, vous avez revêtu le Christ*, c'est-à-dire : vous avez été dépouillés du vieil homme, et ainsi vous avez été transformés en Christ, l'homme nouveau. Par conséquent, puisque vous êtes si intimement unis au Christ par la foi et par le sacrement de la foi, vous n'avez plus besoin d'obéir à la loi pour être amené au Christ »³⁷².

En commentant un problème relevant de critique textuelle, Estius tranche pour le maintien de la formule *in Christo* dans ce verset. Son argument vient de sa théologie sacramentaire : le baptême est le sacrement de la foi, c'est-à-dire le signe visible d'une grâce invisible, qui réalise ce qu'il signifie. En ce sens, le baptême précède et confère la foi : la grâce par laquelle l'homme est uni au Christ. On est ici face à une conception de foi toute autre que celle de Luther : ici, la foi n'a rien d'une expérience personnelle. Elle est une grâce donnée par Dieu dans le baptême. En ce sens, elle est la réalité même qui exprime l'union du chrétien avec le Christ. Cependant, cette union n'est pas tellement une adhésion de l'homme au Messie, mais une admission divine par laquelle le donateur de la grâce s'unit celui qui la reçoit.

Passons maintenant au commentaire du v. 5,6 :

Christum, sed *in Christo*, id est, per Christum, Hebræa phrasi. Ita sensus erit : omnes estis filii Dei per Christum Jesum, idque per fidem, qua in eum creditis ».

³⁷² GUILLAUME ESTIUS, *Commentaires*, p. 272-273 : « *Quicumque enim in Christo baptizati estis, Christum induistis. In Christo, græce in Christum* ; tametsi quidam Græci codices eam particulam omnino prætermittunt, tantum legentes : *Quicumque enim baptizati estis* etc. Quos Erasmus in sua versione, necnon in paraphrasi secutus est. Sed mendosa, ni fallor, ea lectio est. Nam veteres tam Græci quam Latini legerunt, hi *in Christo*, illi *in Christum*. Est autem hæc probatio sumpta a sacramento fidei, id est, baptismo, sicut illa præcedens ad ipsa fide. *Quicumque enim*, inquit, *baptismi sacramento abluti estis, et per illud Christo incorporati, Christum induistis*, id est, exuto vetere homine velut transformati estis in Christum, novum hominem. Cum igitur tam sitis intime Christo conjuncti per fidem ac fidei sacramentum, utique legis obsequio jam opus non habetis, ut adducamini ad Christum ».

« Car en Jésus-Christ ni la circoncision ni le prépuce ne valent quelque chose. C'est-à-dire : dans la religion chrétienne cela n'a aucune valeur, cela ne contribue en rien à la justice et au salut, que quelqu'un soit circoncis ou incirconcis »³⁷³.

Ici encore on retrouve la formule *in Christo* avec un sens juridique. « Dans le Christ » signifie « dans la religion chrétienne ». Faisant abstraction de la complexité du concept de religion, il nous semble qu'il s'agit ici de la même acception que celle mentionnée au v. 2,4 : « dans le christianisme ». En ce qui concerne la question de la foi dans ce verset, Estius s'inscrit parmi les exégètes auxquels Luther s'oppose. En effet, pour lui, Paul dit ici que la foi qui n'est pas oisive, qui n'est pas animée par la charité, ne vaut rien en Christ³⁷⁴.

Estius propose une compréhension de *in Christo* profondément ancrée dans la théologie de son époque. Il oscille entre les sens juridique, causal, et instrumental. Ces trois dimensions convergent, en effet, dans son interprétation de *in Christo*. Par le baptême – le sacrement de la foi – l'homme reçoit la foi qui l'unit au Christ. Il est ainsi placé dans le Christ, dans l'Église comprise avant tout comme un « espace » à l'intérieur duquel vivent ceux qui ont reçu la foi. Cet « espace » est encore appelé « christianisme » ou « religion chrétienne ». Or, puisque la foi est donnée dans le baptême, qui est la porte d'entrée du christianisme, ceux qui ne se trouvent pas à l'intérieur de la religion chrétienne, ne peuvent pas avoir la foi et, par conséquent, ne peuvent pas être sauvés.

Joseph Barber Lightfoot

Joseph Barber Lightfoot est né en 1828 à Liverpool, au sein d'une famille de confession anglicane. Après avoir achevé son éducation secondaire à la King Edward's School de Birmingham, il entame des études au Trinity College de Cambridge. Ensuite, il passe une grande partie de sa vie à enseigner dans la même ville. En 1871 il devient chanoine de la cathédrale Saint-Paul de Londres. En 1879 il est élu et consacré évêque de Durham. Durant son épiscopat, il est toujours actif dans le monde académique s'appliquant pour une grande part aux études des textes des Pères apostoliques³⁷⁵. Lightfoot s'éteint en 1889, laissant après lui un grand nombre d'œuvres non publiées.

³⁷³ GUILLAUME ESTIUS, *Commentaires*, p. 295 : « Nam in Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium. Id est, in religione Christiana nihil valet, nihil confert ad justitiam et salutem, quod quis circumcisis sit, aut incircumcisis ».

³⁷⁴ Cf. GUILLAUME ESTIUS, *Commentaires*, p. 295.

³⁷⁵ J. K. RICHES, *Galatians*, p. 53.

Lightfoot et l'épître aux Galates

Lightfoot publie son commentaire de l'épître aux Galates en 1865, à l'époque où il est chargé d'enseignement à Cambridge. Cet ouvrage s'inscrit dans un projet entrepris avec Brooke Westcott et Fenton Hort, ayant pour but de commenter l'ensemble du NT. En ce qui concerne sa méthode exégétique, Lightfoot mettait un fort accent sur des questions de grammaire et de linguistique, ainsi que de la dimension historique du texte³⁷⁶.

Ἐν Χριστῷ chez Lightfoot

Malgré son attachement aux questions philologiques, Lightfoot ne s'attarde pas à analyser le sens de chaque occurrence de Ἐν Χριστῷ. Au contraire, ses lectures de notre formule sont assez rares. Ainsi, il précise son sens en commentant le v. 1,22 :

« L'ajout de *ταῖς ἐν Χριστῷ* était nécessaire lorsqu'on parlait des confréries chrétiennes de Judée ; car les communautés juives non converties pouvaient encore être appelées "les Églises de Judée" »³⁷⁷.

La signification qu'il donne ici à Ἐν Χριστῷ est pratiquement la même que celle que nous avons trouvée chez Estius. Cependant, Lightfoot tient à justifier son choix. Il donne une explication de type historique : le terme ἐκκλησία n'étant pas exclusivement chrétien, il se peut qu'à l'époque appeler des communautés chrétiennes « des Églises » soit équivoque. Néanmoins, Lightfoot dépasse de loin le sens purement juridique du Ἐν Χριστῷ lorsqu'il commente les versets 3,26-29 :

« *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*] Le contexte montre que ces mots doivent être séparés de *διὰ τῆς πίστεως*. Ils sont projetés à la fin de la phrase de manière à former en quelque sorte une proposition distincte, sur laquelle l'apôtre s'étend dans les versets suivants : "Vous êtes fils par votre union avec le Christ Jésus, par votre existence dans le Christ Jésus". "Dans le Christ Jésus, dis-je, car vous tous, qui avez été baptisés dans le Christ, avez revêtu le Christ" : γὰρ introduit l'explication de ce qui précède Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ »³⁷⁸.

La formule Ἐν Χριστῷ du v. 26 désigne « l'union avec le Christ », « l'existence dans le Christ ». Lightfoot souligne que le v. 27, introduit par γὰρ, sert d'explication au v. 26 : la fi-

³⁷⁶ J. K. RICHES, *Galatians*, p. 53-54.

³⁷⁷ J. B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle to the Galatians. A revised text with introduction, notes, and dissertations*, Londres, MacMillan, 1890, 10^e éd., p. 86 : « The addition *ταῖς ἐν Χριστῷ* was necessary when speaking of the Christian brotherhoods of Judæa; for the unconverted Jewish communities might still be called 'the Churches in Judæa' ».

³⁷⁸ J. B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle*, p. 149 : « *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*] The context shows that these words must be separated from *διὰ τῆς πίστεως*. They are thrown to the end of the sentence so as to form in a manner a distinct proposition, on which the Apostle enlarges in the following verses: 'You are sons by your union with, your existence in Christ Jesus.' 'In Christ Jesus, I say, for all ye, who were baptized into Christ, did put on Christ': γὰρ introduces the explanation of the foregoing *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* ».

liation divine et l'union avec le Christ se passent dans le baptême, où l'homme revêt le Christ. Le sens profond de cette réalité est exposé dans le commentaire des versets 3,28 :

« "Dans le Christ, vous êtes tous fils, tous libres. Toute barrière est balayée. Aucune revendication particulière, aucun empêchement particulier n'existe en Lui, aucun ne *peut* exister [...]. Un seul cœur bat en tous, un seul esprit guide tous, une seule vie est vécue par tous. Vous êtes tous *un seul homme*, car vous êtes membres du Christ. Et en tant que membres du Christ, vous êtes la semence d'Abraham, vous réclamez l'héritage en vertu d'une promesse, qu'aucune loi ne peut écarter" »³⁷⁹.

Être dans le Christ c'est être libre. Or, cette liberté semble s'exprime dans une égalité des hommes sur le plan du salut. Celle-ci s'enracine dans leur unité : ils sont « un seul homme » qui vit une seule vie, du fait d'être tous membres du Christ. Lightfoot n'explicite pas ici en quoi concrètement consiste cette unité, ni en quoi elle se manifeste. Elle est due à l'incorporation des fidèles au Christ. En tant que ses membres, les chrétiens sont la descendance d'Abraham, et donc héritiers de la promesse. En ce sens, on peut supposer que l'image des hommes vivant une seule vie devrait illustrer la vie de l'Église comprise comme le corps du Christ. Lightfoot cherche à préciser le sens de la relation du fidèle avec le Christ en commentant le v. 3,29 :

« *Χριστοῦ*] "vous faites partie du Christ, vous êtes membres du Christ", et non pas simplement "vous êtes la propriété du Christ, vous êtes des serviteurs du Christ". L'argument porte sur l'*identité* entière de la fraternité chrétienne avec le Christ »³⁸⁰.

L'union entre le chrétien et le Christ est ici comprise comme une relation fraternelle (*brotherhood*). Membre du corps du Christ, le fidèle n'est pas un esclave du Christ : il lui est égal en dignité, comme un frère est égal à un autre. On peut en comprendre que, pour Lightfoot, même si cette nouvelle dignité de l'homme dépend pleinement du Christ, puisqu'elle est donnée par la participation à son corps, elle devient une qualité propre du chrétien, sa nouvelle identité indélébile.

Lightfoot ne développe pas systématiquement sa compréhension de la formule ἐν Χριστῷ, cependant, il nous donne des pistes pour entrevoir ce qu'il y entend. Outre le sens juridique désignant l'Église comme spécifiquement chrétienne, la formule sert à exprimer l'union de l'homme avec le Christ. Cette union construit l'Église – le corps du Christ – dont les chrétiens sont les membres. Elle est donc à vivre dans l'Église. De cette manière, la formule ἐν Χριστῷ a une signification ecclésiologique, qui « absorbe » le sens juridique.

³⁷⁹ J. B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle*, p. 150 : « 'In Christ ye are all sons, all free. Every barrier is swept away. No special claims, no special disabilities exist in Him, none *can* exist [...]. One heart beats in all: one mind guides all: one life is lived by all. Ye are all *one man*, for ye are members of Christ. And as members of Christ ye are Abraham's seed, ye claim the inheritance by virtue of a promise, which no law can set aside' ».

³⁸⁰ J. B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle*, p. 150-151 : « *Χριστοῦ*] 'are part of Christ, are members of Christ,' not merely 'are the property of Christ, are servants of Christ.' The argument turns on the entire *identity* of the Christian brotherhood with Christ ».

Bilan

En guise de conclusion de ce chapitre où nous avons cherché à présenter les différentes interprétations de ἐν Χριστῷ chez des auteurs antérieurs à Deissmann, nous pouvons dire que notre formule a toujours suscité un certain intérêt des commentateurs, mais de façon variable. Cette curiosité au sujet de l'expression ἐν Χριστῷ semble grandir au fil des siècles : alors qu'Augustin ne la commentait qu'indirectement et jamais en elle-même, Thomas d'Aquin et ses successeurs seront davantage interpellés par la complexité de notre formule.

Le sens attribué à ἐν Χριστῷ est toujours dépendant de la théologie ambiante du commentateur, et notamment de son concept de la foi. La position traditionnelle (celle d'Augustin ou de Thomas d'Aquin) envisage la foi tantôt comme une confiance tournée vers l'avenir dans l'au-delà (le repos du cœur chez Augustin ou la vision béatifique chez Thomas), tantôt comme une grâce offerte par Dieu. En ce sens, ἐν Χριστῷ désigne une union qui ne parvient à son accomplissement total qu'après la mort, bien qu'elle produise des effets dès ici-bas.

La compréhension luthérienne de la foi, beaucoup plus existentielle, cherche le concret de l'union avec le Christ dans la vie terrestre de l'homme (sans nier sa dimension céleste). Le croyant s'abandonne au Christ qui devient sa seule consolation, son seul espoir. Cette approche très personnelle du rapport de l'homme au Messie opère un véritable tournant dans la théologie : si mon union avec le Christ est une expérience personnelle, alors je dois la « sentir », la voir, comprendre ce qu'elle fait dans mon existence. Une explication purement ontologique de cette relation devient insuffisante.

D'autre part, une lecture du ἐν Χριστῷ à la lumière de la théologie de la scolastique tardive confrontée à la crise de la Réforme, pousse Estius à en développer une compréhension assez complexe : juridique et sacramentelle. « Être dans le Christ » c'est « être dans l'Église » ou dans la religion chrétienne. Certes, l'homme y est incorporé par la foi, mais cette foi n'est pas personnelle : elle n'est pas tellement une adhésion au Christ, mais plutôt une réalité quasi extérieure à l'homme, donnée par Dieu dans le baptême. Elle est une grâce infuse qui unit l'homme au Messie en le faisant entrer dans l'Église, le corps du Christ.

Enfin, Lightfoot, théologien anglican, insiste également sur le fait que *in Christo* traduit l'incorporation dans l'Église. Néanmoins, sa compréhension de l'Église est moins juridique. Il l'envisage davantage comme une communauté où tous sont frères, du fait d'être rendus membres du Christ.

Conclusion

Pour conclure ce travail, je propose de considérer le chemin parcouru. J'ai commencé ma recherche en présentant les bases d'une lecture philologique du *ἐν Χριστῷ*, initiée par Deissmann, qui prend la forme d'une interprétation mystique. J'avais mentionné les dangers liés à ce genre d'analyses, notamment celui de « dépersonnification » du Christ, qui est parfois réduit à être une sphère ou une atmosphère ambiante qui englobe le croyant. J'avais également évoqué la possibilité d'une survalorisation des études sur le langage qui chercherait à enfermer les esprits des anciens auteurs dans les structures de la grammaire, alors que ces dernières ne sont que des reconstructions.

Dans mon étude de la formule *ἐν Χριστῷ* dans l'épître aux Galates, j'avais essayé de travailler sur l'articulation des dimensions personnelle et collective (communautaire) de la relation des croyants avec le Christ. Cela m'avait amené à étudier comment celui qui est uni au Christ, est en même temps uni à son corps qui est l'Église – la communauté des croyants. Dans ce même sens, j'avais proposé de reconsidérer la notion de la liberté et de lui reconnaître davantage d'importance dans le processus de la construction du Peuple de Dieu : être libre ce n'est pas d'abord faire ce qu'on voudrait, c'est être membre d'un peuple. La liberté c'est ce qui fait un peuple, or, la liberté des chrétiens est *ἐν Χριστῷ* : c'est le Christ qui s'unit les hommes pour bâtir son peuple. Mais cela demande aussi une adhésion personnelle qui est une réponse à l'appel du Messie présent dans la prédication de la Bonne Nouvelle.

J'avais également montré mon intérêt pour les questions concernant la réalité et la réalisation de ce qui est contenu dans la locution *ἐν Χριστῷ*, notamment en cherchant à approfondir le sens de la fonction rhétorique de la formule, liée à sa valeur anamnétique. Cela m'a amené à reconnaître à notre expression une dimension sacramentale, en ce qu'elle joue un rôle important dans la (pré-)disposition de l'homme à l'accueil de la grâce, à l'union avec le Christ. De même, elle permet une croissance dans la foi, en tant que messagère du rappel de la Bonne Nouvelle et de l'adhésion première au Christ dans la conversion et le baptême.

Le quatrième chapitre de notre travail m'avait permis de rencontrer d'autres « courants » d'interprétation de la formule *ἐν Χριστῷ* que ceux des « philologues » ou de leurs opposants. J'ai pu observer comment notre expression a été lue au fil des siècles, ce qui me permet, à présent, d'évaluer ma propre lecture en fonction de ces différentes lectures historiques.

Ainsi, la place de la foi, comprise comme le moyen réalisant ce qui est porté par la formule *ἐν Χριστῷ* que j'avais mentionnée dans ma lecture, semble être confirmé par

l'histoire de l'interprétation de l'expression. Cependant, la compréhension de cette fonction « médiatrice » évolue selon le sens qu'on accorde à la foi. Or, le concept de la foi qui semble traverser mon travail est d'un côté fondé dans une interprétation classique de confiance et d'adhésion à un contenu objectif. À mon avis, la foi est une grâce, un don de Dieu. En même temps, il me faut le reconnaître, ma compréhension de la foi est fortement inspirée de la théologie luthérienne, qui veut voir la relation avec le Christ dans le concret de l'existence d'une vie humaine. Néanmoins, je me trouve assez perplexe devant la rigidité luthérienne concernant la nécessité des œuvres qui attestent de la vérité de la foi de l'individu. La foi exclut-elle le péché et le pécheur ? Ma lecture semble aller dans un sens différent : même si je crois fermement que la foi transforme l'homme réellement et qu'elle le rend capable d'agir selon l'amour du Christ, il me semble qu'elle a besoin d'une croissance constante ; que la vie éternelle qu'elle donne à l'homme en l'unissant au Christ dans le baptême ne pourra connaître sa réalisation totale que dans l'éternité. En ce sens, il me semble que sur ce point je m'approche davantage de la position catholique classique.

L'importance que j'accorde au sacrement du baptême me fait osciller entre la position de Luther, d'un côté, et d'Estius, de l'autre. Cependant, il me semble difficile de maintenir l'insistance d'Estius (qui vient de la théologie catholique classique) sur le côté infus de la foi : elle est conférée à l'homme dans le baptême. Mais comment peut-on demander le baptême si on ne croit pas au préalable ? Déjà Thomas faisait remarquer qu'un baptême qui n'est pas accompagné de la foi demeure sans effet. Dans ce sens, il me semble qu'Estius ne donne pas suffisamment d'importance à l'adhésion de l'homme. Comme lui, j'avais cherché à unir la foi et le baptême. Cependant, pour Estius il s'agit d'une concomitance chronologique (la foi vient au moment du baptême), pour moi, c'est davantage une relation psychologique, voire psychosomatique (le baptême exprime et confirme la foi donnée par Dieu). Cette relation complexe entre la foi et le baptême me pousse à considérer ce dernier au-delà des limites visible du rite.

En dernier lieu, mon intérêt pour la dimension communautaire du ἐν Χριστῷ semble m'approcher de la lecture de Lightfoot. Ce dernier met bien à la lumière la communion des fidèles qui découle de leur union avec le Christ. En ce sens, mon interprétation s'éloigne d'une vision trop juridique de l'Église qui me semble transparaître chez Estius. En effet, il apparaît que ce dernier, en réaction à la Réforme, a pris une position ecclésiologique davantage liée à l'institution (même s'il me faut rester très prudent sur cette affirmation, étant donné que je n'ai pas pu approfondir cette question).

En définitive, mon interprétation du ἐν Χριστῷ est assez éloignée de celle d'un Deissmann qui comprend notre formule comme l'expression d'une « communion mystique » éthérée. Or, cet éloignement est certainement dû, pour une part, à ma vision de Paul. En effet, j'envisage ce grand apôtre comme un homme « normal » qui a été habité d'un grand zèle et qui avait reçu des grâces particulières en vue de sa mission. Il m'apparaît comme un homme du concret : puisque ses lettres répondent à des situations concrètes des difficultés, des crises et des questionnements ainsi, ses propos, aussi théologiques soient-ils, doivent avoir une signification concrète pour la vie des croyants. En même temps, ce Paul qui vit dans ma tête, ne ressemble pas tellement à un pasteur chargé de l'organisation d'un groupe des croyants ou d'une Église naissante, mais plutôt à un prédicateur, à un catéchiste itinérant qui veut transmettre au plus grand nombre la joie de l'Évangile qu'il a reçue, donnant naissance, par là même, aux communautés chrétiennes.

D'autre part, ma lecture est liée au contexte historique dans lequel je vis : je suis un enfant de mon époque, un jeune exégète du XXI^e siècle. Mon esprit est formé à l'heure où la psychologie et la sociologie jouent un rôle prééminent, où la philosophie et la théologie du personnalisme ont donné toute son importance aux dimensions personnelle et existentielle de la foi. D'autre part, l'Église dans laquelle il m'est donné de vivre n'est plus une puissance politique englobant toute la société. Au contraire, elle se montre davantage petite et vulnérable. De ce fait, les questions liées à l'individu et à la communauté me sont beaucoup plus proches qu'à des théologiens catholiques d'il y a des siècles. Je me trouve dans un monde qui n'est plus habitué à entendre des discours métaphysiques : mes contemporains veulent des réponses concrètes face à des problèmes concrets, et cela transparaît dans ma théologie. Or, je crois que ce conditionnement historique n'invalide pas ma lecture. Il montre plutôt que la Parole de Dieu est toujours actuelle et qu'elle interpelle des hommes de tous les temps.

Bibliographie

Études sur la formule ἐν Χριστῷ et sur la théologie paulinienne

- BEASLEY-MURRAY George Raymond, « Baptism in the Epistles of Paul », dans GILMORE Al-ec (éd.), *Christian Baptism. A fresh attempt to understand the rite in terms of scripture, history, and theology*, Cambridge, Lutterworth, 1951, p. 128-149.
- BOUTTIER Michel, *La vie en Christ. Étude d'exégèse et de théologie pauliniennes* (EHPH, 54), Paris, Presses universitaires de France, 1962.
- BÜCHSEL Friedrich, « "In Christus" bei Paulus », dans ZNW, t. 42, 1949, p. 141-158.
- BULTMANN Rudolf, *Glauben und Verstehen*, Tubingue, Mohr, 1933.
- , *Theologie des Neuen Testaments* (NTG), Tubingue, Mohr, 1948.
- BURNET Régis, « L'anamnèse : structure fondamentale de la lettre paulinienne », dans NTS, t. 49, 2003, p. 57-69.
- , *L'Évangile de Paul. Guide de lecture des Épîtres de saint Paul* (Épiphanie), Paris, Cerf, 2008.
- DEISSMANN Adolf, *Die neutestamentliche Formel "in Christo Jesu"*, Marburg, N.G. Elwert, 1892.
- , *Paulus. Eine Kultur-und Religionsgeschichtliche Skizze*, Tubingue, Mohr, 1925, 2^e éd.
- DUNN James Douglas Grant, *The theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 1998.
- KIM Jung Hoon, *The Significance of Clothing Imagery in the Pauline Corpus* (JSNTS, 268), Londres, Bloomsbury – T&T Clark, 2004.
- LOHMEYER Ernst, *Grundlagen paulinischer Theologie* (BHT, 1), Tubingue, Mohr, 1929.
- MERSCH Émile, *Le Corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, 2 t., Paris, Desclée de Brouwer, 1936, 2^e éd. revue et augmentée.
- MORGAN Teresa, *Being "in Christ" in the Letters of Paul. Saved through Christ and in his Hands* (WUNT, 449), Tubingue, Mohr Siebeck, 2020.
- MULKA Arthur L., « Fides quæ per caritatem operatur (Gal 5:6) », dans *Catholic Biblical Quarterly*, t. 28, 1966, p. 174-188.
- PREISS Théo, *La vie en Christ* (BTN), Neuchâtel – Paris, Delachaux et Niestlé, 1951.
- SANDERS Ed Parish, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Londres – Philadelphie, SCM Press – Fortress Press, 1977.
- SCHMAUCH Werner, *In Christus. Eine Untersuchung zur Sprache und Theologie des Apostels Paulus* (Neutestamentliche Forschungen – Reihe 1, 9), Gütersloh, s. n., 1935.
- SCHWEITZER Albert, *Paul and His Interpreters. A critical history*, Londres, Black, 1912.
- , *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tubingue, Mohr, 1930.
- SON Sang-Won Aaron, *Corporate elements in Pauline anthropology. A study of selected terms, idioms, and concepts in the light of Paul's usage and background* (AnBib, 148), Rome, Pontificio Istituto Biblico, 2001.
- WEDDERBURN Alexander J. M., « Some observations on Paul's Use of the Phrases in Christ and with Christ », dans JSNT, t. 25, 1985, p. 83-97.

Commentaires contemporains et articles sur l'épître aux Galates

- BARRETT Charles Kingsley, « Christocentricity at Antioch », dans LANDMESSER Christof, ECKSTEIN Hans-Joachim, LICHTENBERGER Hermann (éds.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums* (BZNW, 86), Berlin, de Gruyter, 1997, p. 323-339.
- BETZ Hans Dieter, *A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia (Hermeneia)*, Philadelphie, Fortress Press, 1988, 4^e éd.
- BONNARD Pierre, *L'épître de saint Paul aux Galates*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1972, 2^e éd. revue et augmentée.
- BRUCE Frederick Fyvie, *The Epistle to the Galatians. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC, 2), Exeter, Paternoster, 1982.
- BUSCEMI Alfio Marcello, *Lettera ai Galati. Commentario esegetico* (SBFA, 63), Jérusalem, Franciscan Printing Press, 2004.
- BURNET Régis, « Les ambiguïtés du "nous" dans l'Épître aux Galates », dans FLICHY Odile (éd.), *Regards croisés sur la Bible : études sur le point de vue. Actes du troisième colloque international du RRENAB, Paris, juin 2006* (LeDiv), Paris, Cerf, 2007, p. 467-476.
- COTHENET Édouard, *L'épître aux Galates* (CEv, 34), Paris, Cerf, 1980.
- DUNN James Douglas Grant, *The Epistle to the Galatians* (BNTC, 9), Peabody, Hendrickson, 1993.
- FUNG Ronald Y. K., *The Epistle to the Galatians* (NICNT, 55), Grand Rapids, Eerdmans, 1988.
- GRAIL Augustin, « Le baptême dans l'épître aux Galates (III, 26-IV, 7) », dans *RB*, t. 58, 1951, p. 503-520.
- HARRILL James Albert, « Coming of Age and Putting on Christ. The *Toga Virilis* Ceremony, Its Paraenesis, and Paul's Interpretation of Baptism in Galatians », dans *NovT*, 2002, t. 44, p. 252-277.
- KUO-YU TSUI Teresa, « "Baptized into His Death" (Rom 6:3) and "Clothed with Christ" (Gal 3:27). The Soteriological Meaning of Baptism in Light of Pauline Apocalyptic », dans *ETL*, t. 88, 2012, p. 395-417.
- LAMBRECHT Jan, « Paul's Reasoning in Galatians 2:11-21 », dans DUNN James Douglas Grant (éd.), *Paul and the Mosaic Law* (WUNT, 89), Tubingue, Mohr Siebeck, 1996, p. 53-74.
- LÉGASSE Simon, *L'Épître de Paul aux Galates* (LeDiv.C, 9), Paris, Cerf, 2000.
- LÉMONON Jean-Pierre, *L'épître aux Galates* (CBNT, 9), Paris, Cerf, 2008.
- MARTYN James Louis, *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB, 33A), Doubleday, New York, 1997.
- MOO Douglas J., *Galatians* (BECNT), Grand Rapids, Baker, 2013.
- PITTA Antonio, *Disposizione e messaggio della lettera ai Galati. Analisi retorico-letteraria* (AnBib, 131), Rome, Pontificio Istituto Biblico, 1992.
- RICHES John Kenneth, *Galatians through the Centuries* (Wiley-Blackwell Bible Commentaries), Malden, Blackwell, 2013.

SCHLIER Heinrich, *Der Brief an die Galater* (KEK, 14), Göttingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.

VANHOYE Albert, WILLIAMSON Peter S., *Galatians* (CCSS), Grand Rapids, Baker, 2019.

WITHERINGTON Ben, *Grace in Galatia. A Commentary on St Paul's Letter to the Galatians*, Grand Rapids – Édimbourg, Eerdmans – T&T Clark, 1998.

YUH Jason N., « Analysing Paul's Reference to Baptism in Galatians 3.27 through Studies of Memory, Embodiment and Ritual », dans *JSNT*, t. 41, 2019, p. 478-500.

Commentaires historiques sur l'épître aux Galates

AUGUSTIN D'HIPPONE, *Commentaire de l'épître aux Galates* = AUGUSTINE, *Commentary on Galatians*, éd. E. PLUMER (The Oxford Early Christian Studies), Oxford, Oxford University Press, 2003.

GUILLAUME ESTIUS, *Commentaires des épîtres de saint Paul et des épîtres catholiques*, t. 2 : *Commentaire de la deuxième épître aux Corinthiens et du reste des épîtres pauliniennes, sauf l'épître aux Hébreux* = Guilielmi Estii, ss. theologiæ doctoris et in academia duacena professoris primarii, in omnes d. Pauli Epistolas, item in catholicas commentarii. Ad optimorum librorum fidem accuratissime recudi curavit Joannes Holzammer, ss. theologiæ in seminario episcopali moguntino professor. Tomus II. Qui complectitur ad Corinthios secundam et reliquias D. Pauli Epistolas, excepta Epistola ad Hebræos, Mayence, Sumptibus Francisci Kirchhemii, 1859.

LIGHTFOOT Joseph Barber, *Notes on the Epistles of St. Paul from unpublished commentaries*, Londres, MacMillan, 1895.

———, *Saint Paul's Epistle to the Galatians. A revised text with introduction, notes, and dissertations*, Londres, MacMillan, 1890, 10^e éd.

MARTIN LUTHER, *Commentaire de l'épître aux Galates*, 2 t. (Martin Luther – Œuvres, 15-16), Genève, Labor et Fides, 1969-1972.

THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'épître aux Galates*, trad. J.-É. STROOBAND DE SAINT-ÉLOY, Paris, Cerf, 2008.

Outils philologiques et vocabulaires théologiques

ALONSO SCHÖKEL Luis, *Dizionario di Ebraico Biblico*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2013.

BAILLY Anatole, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1950.

BOUTTIER Michel, BROSSIER François (éds.), *Vocabulaire des épîtres de Paul* (CEv, 88), Paris, Cerf, 1994.

FREEDMAN David Noel (éd.), *The Anchor Bible Dictionary*, t. 3, New York, Doubleday, 1992.

HUMBERT Jean, *Syntaxe grecque*, Paris, Klincksieck, 1972, 3^e éd. revue et augmentée.

JOÜON Paul, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, Pontificio Istituto Biblico, 2019.

KOCH Ernest, *Grammaire grecque*, Paris, Colin, 1887, 2^e éd. revue et corrigée.

RAGON Éloi, *Grammaire grecque*, Paris, de Gigord, 1976, 14^e éd. entièrement refondue.

ROBERTSON Archibald Thomas, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, Nashville, Broadman, 1934.

WINER Georg Benedikt, *A Treatise on the Grammar of New Testament Greek*, Londres, T&T Clark, 2019.

Autres ouvrages consultés

- AGAMBEN Giorgio, *Le temps qui reste* (Rivages poche – Petite Bibliothèque), Paris, Payot & Rivages, 2004.
- AMPHOUX Christian-Bernard, *Manuel de critique textuelle du Nouveau Testament. Introduction générale* (Langues et cultures anciennes, 22), Bruxelles, Safran, 2014.
- BURNET Régis, *Épîtres et lettres. Ier-IIe siècle. De Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne* (LeDiv, 192), Paris, Cerf, 2003.
- DUPIN Louis Ellies, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. 17, Amsterdam, Pierre Humbert, 1711.
- HAMMAN Adalbert, *Les Pères de l'Église*, Paris, Desclée De Brouwer, 1977.
- PELLETIER Marcel, *Les Pharisiens. Histoire d'un parti méconnu* (Lire la Bible), Paris, Cerf, 1990.
- ROBINSON Joseph Armitage, *St. Paul's Epistle to the Ephesians*, Londres, MacMillan, 1904.
- SIFFER-WIEDERHOLD Nathalie, *La présence divine à l'individu d'après le Nouveau Testament* (LeDiv, 204), Paris, Cerf, 2005.

Table des matières

Remerciements	5
Introduction	7
Sigles et abréviations	9
Chapitre 1 : Les recherches préliminaires	10
Brève histoire des recherches sur la formule ἐν Χριστῷ	10
Deissmann et l'approche mystique	10
Une lecture métaphysique du ἐν Χριστῷ	11
Schweitzer et la mystique eschatologique	12
Bultmann : une exégèse existentielle	12
Büchsel et une union dynamique	13
Premières tentatives de synthèse	13
Les origines possibles de l'expression	14
ἐν Χριστῷ avant le Christ : formules de l'Ancien Testament	14
Deissmann ou l'hypothèse du ἐν mystique	16
'Ev chez les grammairiens post-deissmaniens	17
Une critique récente de l'approche philologique classique	18
Méthodologie et hypothèse de lecture	20
Classification des citations	21
Chapitre 2 : 'Ev Χριστῷ personnel	23
Ga 1,22 : Les Églises dans le Christ	23
Contexte littéraire	23
Paul converti au Christ	24
Les Églises de la Judée... ..	25
... celles qui sont dans le Christ	26
Ga 2,17 : Être justifié dans le Christ	28
Contexte littéraire	28
Ces pécheurs des Nations	30
Chercher à être justifié... ..	31

... dans le Christ.....	32
Christ – serviteur du péché ?	33
Christ vit en moi.....	34
Ga 3,26.28 : L’union et l’unité dans le Christ	37
Contexte littéraire.....	39
La Loi et la foi.....	40
Fils de Dieu – par la foi – dans le Christ.....	41
Baptisés dans le Christ	43
Foi et baptême en conflit.....	45
Revêtir le Christ – origine et signification	47
« Il n’y a pas » ou une identité négative.....	50
Un dans le Christ.....	53
Entre l’idéal et le réel – la mémoire	55
Bilan.....	57
Chapitre 3 : Ἐν Χριστῷ non-personnel.....	59
Ga 2,4 : La liberté dans le Christ	59
Contexte littéraire.....	60
L’Évangile de Paul	61
Les faux frères.....	64
La liberté des chrétiens.....	66
Ga 5,6 : « En Christ », la foi et la charité	68
Contexte littéraire.....	69
La circoncision et l’incirconcision dans le Christ	70
La foi et charité dans le Christ	71
Ga 3,14 : La bénédiction dans le Christ.....	75
Contexte littéraire.....	76
Bénédiction d’Abraham	77
Promesse de l’Esprit.....	79
Bilan.....	81
Chapitre 4 : Ἐν Χριστῷ au fil de l’histoire	84

Augustin d’Hippone	84
Augustin et l’épître aux Galates	85
Ἐν Χριστῷ chez Augustin	86
Thomas d’Aquin	88
Thomas d’Aquin et l’épître aux Galates	88
Ἐν Χριστῷ chez Thomas d’Aquin.....	89
Martin Luther	92
Luther et l’épître aux Galates.....	92
Ἐν Χριστῷ chez Luther	93
Guillaume Estius	96
Estius et l’épître aux Galates	96
Ἐν Χριστῷ chez Estius	97
Joseph Barber Lightfoot.....	100
Lightfoot et l’épître aux Galates	101
Ἐν Χριστῷ chez Lightfoot.....	101
Bilan	103
Conclusion.....	104
Bibliographie	107

Annexe : formules « ἐν + Dieu » dans l'AT

ἐν θεῷ :

1S 2,1

2S 23,4

1Ch 5,25

1Ch 14,14

Os 12,7

ἐν τῷ θεῷ :

Jg 18,5

Jg 20,18

2S 22,30

Ne 13,25

Ne 13,27

Ps 3,3

Ps 17,30

Ps 43,9

Ps 55,5

Ps 77,22

Ps 107,14

Is 45,25

ἐν κυρίῳ :

Jg 20,23

Jg 20,28

Jg 21,7

1S 2,1

1S 10,22

1S 23,16

1S 24,22

2S 2,1

2S 19,8

1R 1,17

1R 1,30

1R 2,8

ἐν τῷ κυρίῳ :

2S 18,28

2Ch 15,14

Ps 32,1

Ps 33,3

Ps 72,28

Ha 3,18

ἐν κυρίῳ θεῷ :

1S 30,6

2R 18,5

2Ch 20,20

2Ch 26,16

Os 1,7

Za 10,12

ἐν κυρίῳ παντοκράτορι θεῷ αὐτῶν :

Za 12,5

ἐν αὐτῷ :

Ps 33,21

Ps 63,12

Ps 92,16

Is 12,2

Is 30,18

Jr 4,2