

Paul : liberté de la Loi et sacerdoce universel

Partie III — L'Église primitive : de la communauté charismatique à l'institution

Introduction : un pharisien devenu apôtre des nations

La communauté primitive de Jérusalem que nous avons décrite au chapitre précédent demeurait, malgré sa nouveauté messianique, profondément enracinée dans le judaïsme : ses membres fréquentaient le Temple, observaient la Loi, et concevaient leur foi en Jésus comme l'accomplissement des promesses faites à Israël et non comme une rupture avec elles. C'est précisément contre ce socle d'évidences que vient se heurter l'irruption d'un homme dont la trajectoire allait reconfigurer la conscience que le mouvement de Jésus avait de lui-même : Saul de Tarse, pharisien zélé devenu, sous le nom de Paul, l'apôtre des païens. Avec lui surgit la question qui traverse toute la troisième partie de notre enquête : comment une secte juive observante est-elle devenue une communauté ouverte aux nations, et que cette ouverture a-t-elle coûté, ou apporté, en termes d'identité ?

La réponse classique, héritée de la Réforme, a longtemps présenté Paul comme l'homme qui aurait libéré l'Évangile du « légalisme » juif, opposant la grâce à la Loi, la foi aux œuvres, la liberté chrétienne à l'esclavage de la Torah. Cette lecture a structuré des siècles de théologie occidentale et a nourri, souvent à son insu, une opposition entre christianisme et judaïsme dont les conséquences historiques furent désastreuses. Or l'exégèse des cinquante dernières années a entrepris un démontage méthodique de ce paradigme, au point qu'on peut aujourd'hui parler d'une révolution copernicienne dans les études pauliniennes.

Ce chapitre se propose de suivre ce renversement et d'en mesurer les enjeux pour notre projet. Car ce que Paul a réellement combattu, et ce qu'il a réellement proposé, touche directement à la manière dont l'Église se comprend comme peuple : la liberté qu'il annonce est-elle une liberté individuelle de la conscience devant un Dieu juge, ou une liberté ecclésiale qui rassemble juifs et païens dans une même communauté de service ? La réponse engage notre compréhension du sacerdoce, de la médiation et de l'autorité — et donc, en dernière instance, ce qu'une Église fidèle à Paul devrait être.

I. La déconstruction du Paul « luthérien » : Stendahl et la conscience de l'Occident

Le point de bascule décisif fut un essai bref mais explosif de Krister Stendahl, publié en 1963, intitulé « L'apôtre Paul et la conscience introspective de l'Occident ». Stendahl y formulait une thèse d'une simplicité redoutable : nous avons lu Paul à travers les lunettes d'Augustin et de Luther, c'est-à-dire à travers l'angoisse d'une conscience individuelle tourmentée par la culpabilité et cherchant désespérément comment obtenir le pardon d'un Dieu juste. Mais cette angoisse, soutenait Stendahl, n'est pas celle de Paul. Lorsqu'il évoque son passé pharisien, Paul ne décrit jamais une conscience torturée par l'incapacité d'observer la Loi ; il se présente au contraire comme ayant été « irréprochable » quant à la justice de la Loi (Philippiens 3,6). Sa conscience était **robuste**, non malade.

La question qui obsédait réellement Paul, selon Stendahl, n'était donc pas « comment puis-je, pécheur, trouver un Dieu miséricordieux ? » — la question de Luther — mais une question d'**histoire du salut** : quelle place les païens occupent-ils dans le dessein de Dieu désormais que le Messie est venu ? Le déplacement est considérable. La justification par la foi cesse d'être la réponse à une détresse psychologique universelle pour devenir l'argument théologique par

lequel Paul justifie l'admission des non-juifs dans le peuple de Dieu sans qu'ils aient à devenir juifs. La doctrine n'est plus le centre abstrait d'une sotériologie individuelle ; elle est l'instrument d'une politique communautaire.

Cette relecture eut un effet de catalyseur. Elle révélait que des pans entiers de la théologie paulinienne avaient été projetés rétrospectivement à partir de débats du seizième siècle qui n'étaient pas ceux du premier. Elle invitait à relire Paul non plus comme le fondateur d'une religion de la grâce opposée à une religion de la Loi, mais comme un juif du Second Temple aux prises avec l'inattendu : l'irruption, en son temps, de l'âge messianique, et l'afflux des nations qui devait l'accompagner selon les prophètes.

Il faut mesurer la portée du geste. Pendant des siècles, la lecture dominante avait fait de la Loi mosaïque le négatif sur lequel se détachait la nouveauté chrétienne ; le judaïsme servait de repoussoir, caricaturé en système d'auto-justification orgueilleuse. Stendahl ne niait pas les tensions réelles entre Paul et ses contemporains ; il déplaçait simplement leur nature. Ce qui était en jeu n'était pas la valeur de la Loi en elle-même, mais la condition d'entrée dans la communauté du salut à l'heure où Dieu, fidèle à ses promesses, tendait la main aux peuples.

II. Le nomisme d'alliance : Sanders et la fin d'une caricature

Si Stendahl avait ébranlé le paradigme, c'est E. P. Sanders qui en sapa les fondations historiques avec son ouvrage massif de 1977, *Paul and Palestinian Judaism*. Sanders y entreprenait une enquête systématique sur la littérature juive du Second Temple — Mishna, manuscrits de Qumrân, apocryphes, écrits rabbiniques — pour répondre à une question apparemment érudite mais aux conséquences immenses : le judaïsme de l'époque de Paul était-il réellement la religion légaliste, anxieuse et méritocratique que la théologie chrétienne lui avait prêtée ?

Sa conclusion fut catégorique : non. Le judaïsme du Second Temple reposait sur ce que Sanders nomma le **nomisme d'alliance** (*covenantal nomism*). La logique en est la suivante : c'est par grâce que Dieu a élu Israël et l'a fait entrer dans l'alliance ; l'observance de la Loi n'est pas le moyen d'entrer dans le peuple de Dieu mais la manière d'y demeurer, la réponse reconnaissante à une élection toujours première. On entre dans l'alliance par la miséricorde ; on s'y maintient par l'obéissance, que le système prévoit d'ailleurs d'accompagner d'institutions de repentir et d'expiation. Le juif pieux ne « gagnait » pas son salut à la sueur de ses œuvres ; il vivait dans une relation déjà donnée. La caricature du légalisme s'effondrait.

Mais Sanders ne se contentait pas de réhabiliter le judaïsme. Il devait expliquer en quoi Paul s'en distinguait, et sa réponse fut d'une élégance saisissante : pour Paul, le problème du judaïsme n'était pas qu'il fût légaliste, mais simplement qu'il **n'était pas le christianisme**. Autrement dit, Paul ne raisonne pas de la maladie vers le remède — il ne part pas d'un constat de faillite de la Loi pour en déduire le besoin du Christ. Il raisonne de la solution vers le problème : ayant rencontré le Ressuscité sur le chemin de Damas, ayant reçu la conviction que le salut est désormais en Christ, il en conclut rétrospectivement que tout ce qui n'est pas le Christ — y compris la Loi comme voie — est insuffisant. La fameuse formule de Sanders résume cette inversion : « ce qui ne va pas avec le judaïsme, c'est qu'il n'est pas le christianisme. »

Cette thèse ouvrit ce que l'on a appelé la **Nouvelle Perspective sur Paul**, expression forgée par James Dunn. Pour Dunn, les « œuvres de la Loi » que Paul oppose à la foi ne désignent pas l'effort moral en général, ni la prétention à se justifier par ses mérites, mais bien des pratiques précises — circoncision, lois alimentaires, observance du sabbat — qui fonctionnaient comme des **marqueurs identitaires** distinguant le juif du païen. Ce que Paul conteste, ce n'est donc pas l'obéissance en tant que telle, mais l'usage de ces marqueurs pour clore la communauté du salut sur la seule ethnie d'Israël. N. T. Wright a prolongé cette ligne en insistant sur la

dimension d'alliance et d'histoire du salut : la justification, chez Paul, est avant tout la déclaration que les croyants — quelle que soit leur origine — appartiennent au peuple unique de Dieu.

III. Galates : la liberté comme catégorie ecclésiale

C'est dans l'épître aux Galates que la pensée de Paul atteint son incandescence, et c'est elle qui sert de pierre de touche à toutes ces relectures. Le contexte en est limpide une fois replacé dans le cadre du nomisme d'alliance : des missionnaires juifs-chrétiens, que Paul appelle avec rage ses adversaires, étaient venus dans les communautés de Galatie convaincre les convertis païens qu'il leur fallait, pour être pleinement membres du peuple de Dieu, se faire circoncire et observer la Loi. Le débat ne porte donc pas sur l'opposition abstraite entre grâce et mérite, mais sur la condition d'appartenance : faut-il devenir juif pour être pleinement chrétien ?

La réponse de Paul est un non absolu, et la « liberté » qu'il invoque doit se comprendre à partir de là. Quand il écrit que « c'est pour la liberté que le Christ nous a libérés » (Galates 5,1), il ne célèbre pas une émancipation individuelle de la contrainte morale, mais affirme que les païens n'ont pas à passer sous le joug des marqueurs identitaires juifs pour entrer dans la famille d'Abraham. La liberté paulinienne est d'abord **liberté de la frontière** : elle abolit le mur qui séparait le circoncis de l'incirconcis, et constitue ainsi une communauté nouvelle où, selon la formule célèbre de Galates 3,28, « il n'y a plus ni juif ni grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme ». Cette déclaration, que beaucoup d'exégètes considèrent comme une formule baptismale antérieure à Paul qu'il reprend à son compte, n'efface pas les différences mais les déchoit de leur fonction de hiérarchie devant Dieu et dans l'assemblée.

Il faut souligner combien cette liberté est tout sauf un individualisme. Paul prend immédiatement soin de la border : « Que cette liberté ne soit pas un prétexte pour la chair, mais par l'amour mettez-vous au service les uns des autres » (Galates 5,13). La liberté chrétienne ne libère pas de l'obligation, elle libère pour le service. Ce que Paul nomme la **loi du**

Christ (Galates 6,2) n'est pas l'abolition de toute norme mais sa récapitulation dans l'amour mutuel — « toute la Loi est accomplie dans une seule parole : tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Galates 5,14). La célèbre formule de 5,6, « la foi agissant par l'amour », condense ce paradoxe : la foi qui justifie n'est jamais inerte, elle s'extériorise nécessairement dans la charité concrète.

Cette compréhension a été affinée par les travaux qui ont remis Paul à sa juste place dans son monde. Selon la lecture qu'ont défendue des chercheurs comme Mark Nanos ou Pamela Eisenbaum, regroupés sous l'étiquette du *Paul within Judaism* (« Paul dans le judaïsme »), l'apôtre n'a jamais demandé aux juifs d'abandonner la Loi ; son message d'affranchissement s'adresse spécifiquement aux **païens**, qui ne furent jamais sous la Loi et n'ont donc pas à s'y soumettre. Daniel Boyarin, dans une perspective différente et plus critique, voit chez Paul une aspiration universaliste qui, en cherchant à dépasser la particularité charnelle d'Israël, risque paradoxalement d'effacer la différence juive. Que l'on suive ou non Boyarin sur ce point, son objection a le mérite de rappeler que la liberté paulinienne fut, dès l'origine, un lieu de tension entre universalité et particularité — tension qui ne cessera jamais de travailler l'Église.

IV. Romains 10,4 : le Christ, **telos** de la Loi

Aucun verset n'a davantage cristallisé le débat sur Paul et la Loi que Romains 10,4 : « Car le Christ est *telos* de la Loi, pour la justice de tout croyant. » Tout tient dans la traduction du mot grec *telos*, qui peut signifier aussi bien « fin », au sens de cessation, que « but », au sens d'achèvement et d'accomplissement. Selon que l'on penche d'un côté ou de l'autre, c'est toute la relation de l'Évangile à la Torah qui se joue.

La lecture traditionnelle a privilégié le sens de **terminaison** : le Christ met fin à la Loi, l'abolit, ouvre une économie nouvelle où la Loi n'a plus cours. Cette interprétation s'accorde avec le récit d'une rupture entre les deux Testaments et nourrit l'image d'un Paul antinomien. Mais elle se heurte à de sérieuses difficultés textuelles, à commencer par le fait que Paul affirme

ailleurs, dans la même épître, que par la foi il « établit » la Loi (Romains 3,31) et que la Loi est « sainte, et le commandement saint, juste et bon » (Romains 7,12). Un Paul qui abolirait purement et simplement la Loi se contredirait à quelques chapitres d'intervalle.

C'est pourquoi un nombre croissant d'exégètes retiennent le sens d'**accomplissement** : le Christ est le *telos* de la Loi comme une route a un terme vers lequel elle tend, comme une histoire a une visée qui la couronne. La Loi ne se trouve pas annulée mais portée à son point d'arrivée ; elle visait depuis toujours la justice que la foi au Christ rend désormais accessible à tous. Dans cette perspective, défendue notamment par N. T. Wright et par les héritiers de la Nouvelle Perspective, Romains 10,4 ne proclame pas la fin de la Torah mais son achèvement christologique : ce que la Loi cherchait à produire — un peuple ajusté à Dieu — le Christ le réalise et l'étend aux nations.

Cette nuance n'est pas une subtilité d'érudit. Elle commande la manière dont l'Église se situe par rapport à l'héritage d'Israël. Une Église qui lit *telos* comme « fin » tend à se concevoir en rupture, à se substituer à Israël, à oublier qu'elle est, selon l'image paulinienne de Romains 11, une branche sauvage greffée sur la racine d'un olivier dont elle ne porte pas la racine mais dont la racine la porte. Une Église qui lit *telos* comme « accomplissement » se reçoit au contraire comme l'héritière reconnaissante d'une promesse plus ancienne qu'elle. La justice de Dieu, dans cette seconde lecture, n'est pas une nouveauté arbitraire mais la fidélité de Dieu à son alliance, manifestée pour le bénéfice du monde entier.

V. Le sacerdoce universel : un peuple sans caste sacerdotale

Si la liberté de la Loi reconfigure les frontières du peuple de Dieu, elle reconfigure tout autant son organisation interne, et c'est ici que prend son sens le thème du sacerdoce. Il est remarquable que Paul, dans ses lettres authentiques, n'emploie jamais le vocabulaire

sacerdotal pour désigner un ministre particulier de la communauté. Il n'y a, chez lui, ni prêtres ni hiérarchie cultuelle. Le seul sacerdoce qu'il connaisse est celui qu'exerce la communauté tout entière, ou qu'exerce chaque croyant dans l'offrande de sa propre vie.

Le texte décisif est Romains 12,1, où Paul exhorte les fidèles à offrir leurs corps « en sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu », ce qu'il nomme leur « culte raisonnable » ou « culte spirituel » (*logikè latreia*). Le déplacement est radical : le lieu du sacrifice n'est plus le Temple, ni l'autel, ni le rituel réservé à une caste lévitique ; c'est l'existence quotidienne des croyants, leur conduite éthique, leur don d'eux-mêmes. Tout baptisé devient sacrificateur de sa propre vie. Paul se décrit lui-même, en Romains 15,16, comme « ministre du Christ Jésus pour les nations, exerçant la fonction sacrée de l'Évangile de Dieu, afin que les païens deviennent une offrande agréable » — métaphore liturgique où l'apostolat lui-même est sacerdoce, mais sacerdoce de la parole et de la mission, non de l'autel.

Cette vision rejoint et radicalise une promesse vétérotestamentaire fondamentale : celle d'Exode 19,6, où Dieu déclare à Israël qu'il sera pour lui « un royaume de prêtres et une nation sainte ». Ce que la Première Lettre de Pierre, dans la tradition deutéro-paulinienne, appliquera explicitement à l'Église en la nommant « sacerdoce royal » et « nation sainte » (1 Pierre 2,9), Paul le porte déjà en germe dans sa conception d'une communauté entièrement sanctifiée, sans intermédiaire cultuel entre Dieu et les fidèles. Le Christ étant l'unique médiateur (1 Timothée 2,5, dans la tradition pastorale), il n'y a plus de place pour une médiation sacerdotale humaine au sens lévitique. Le peuple tout entier est saint, et chacun y reçoit du même Esprit des charismes ordonnés au bien commun.

Car le corollaire du sacerdoce universel, chez Paul, est sa **pneumatologie des charismes**. Dans la grande page de 1 Corinthiens 12, il décrit la communauté comme un **corps** où chaque membre, animé du même Esprit, reçoit un don distinct — sagesse, connaissance, guérison, prophétie, discernement, langues — au service de l'édification commune. L'organisation de l'Église primitive selon Paul n'est pas pyramidale mais organique : elle ne procède pas d'une

délégation d'autorité descendant d'un sommet, mais d'une distribution de dons articulant des fonctions complémentaires. Apôtres, prophètes et docteurs y tiennent assurément un rang (1 Corinthiens 12,28), mais comme services parmi d'autres et non comme caste séparée. Il faudra attendre l'évolution que nous décrirons dans les chapitres suivants pour voir cette structure charismatique se figer en hiérarchie institutionnelle.

VI. Mariage, statut social et eschatologie : 1 Corinthiens 7

On ne comprend pas l'éthique paulinienne sans la replacer dans l'attente brûlante qui en constitue l'horizon. Paul vit dans la conviction que la fin des temps est imminente, que « le temps est écourté » (1 Corinthiens 7,29) et que « la figure de ce monde passe » (7,31). Cette **eschatologie imminente** n'est pas un décor lointain ; elle imprègne et oriente chacun de ses conseils pratiques, au point que l'on ne peut détacher sa morale de son attente du retour du Christ — sa *parousie*.

Le chapitre 7 de la Première aux Corinthiens en offre l'illustration la plus saisissante. Interrogé sur le mariage, Paul donne des recommandations qu'on aurait tort de lire comme une doctrine intemporelle. S'il préfère le célibat, ce n'est pas par mépris du corps ou de la sexualité, mais parce que le célibataire est plus disponible pour « les affaires du Seigneur » dans le bref intervalle qui reste (7,32-34). Le mariage demeure pleinement légitime — « il vaut mieux se marier que de brûler » (7,9) — mais l'urgence eschatologique invite à vivre toute condition dans une certaine distance intérieure : que ceux qui ont une femme soient « comme s'ils n'en avaient pas », que ceux qui se réjouissent soient « comme s'ils ne se réjouissaient pas », que ceux qui achètent soient « comme s'ils ne possédaient pas » (7,29-30). Tout statut terrestre est relativisé par l'imminence du terme.

Ce même principe gouverne le rapport au statut social, et l'on touche ici à un point délicat. Paul énonce ce que les commentateurs nomment parfois la règle du « demeurer dans sa condition » (1 Corinthiens 7,17-24) : que chacun reste dans l'état où l'appel l'a trouvé, circoncis

ou incirconcis, esclave ou libre. Cette consigne a souvent été reprochée à Paul comme une forme de conservatisme social, voire comme une caution de l'esclavage. Mais sa logique est eschatologique avant d'être politique : puisque le monde présent touche à sa fin, il ne s'agit pas d'investir son énergie dans le bouleversement des conditions sociales, mais de vivre chaque condition « devant Dieu », dans une liberté intérieure qui en désamorce déjà le poids. Paul ajoute d'ailleurs aussitôt que l'esclave appelé est « affranchi du Seigneur » et l'homme libre « esclave du Christ » (7,22) — formule qui dissout la hiérarchie sociale dans une égalité plus profonde devant le seul Maître. Et lorsque l'occasion se présente, comme dans la Lettre à Philémon, Paul oriente discrètement mais fermement vers l'accueil de l'esclave Onésime « comme un frère bien-aimé ».

Cette tension entre une vision qui relativise radicalement les structures du monde et une consigne qui invite à y demeurer porte en germe une question décisive pour la suite de notre enquête. Tant que l'on attend le retour du Christ d'un jour à l'autre, il est cohérent de ne pas organiser durablement les choses, de vivre dans le provisoire, de privilégier le charisme sur l'institution. Mais que se passe-t-il lorsque ce retour tarde, lorsque les générations passent et que la communauté doit s'installer dans la durée ? Toute l'éthique paulinienne de l'urgence se trouve alors confrontée à la nécessité de penser le long terme — et c'est précisément là que s'amorce le passage de la communauté charismatique à l'institution.

Conclusion : ce que Paul change pour lire l'Église

Au terme de ce parcours, le visage de Paul qui se dégage est presque l'inverse de celui que la tradition occidentale avait peint. Loin d'opposer la grâce chrétienne au légalisme juif, Paul se révèle un juif messianique convaincu que le Dieu d'Israël, fidèle à son alliance, vient d'ouvrir les portes de son peuple aux nations sans exiger d'elles qu'elles deviennent juives. La liberté qu'il proclame n'est pas l'émancipation d'une conscience individuelle angoissée, mais la

liberté ecclésiale qui abolit la frontière entre juif et païen pour constituer un seul corps. Et le sacerdoce qu'il connaît n'est pas celui d'une caste mais celui d'un peuple entier, où chacun offre sa vie en culte spirituel et reçoit de l'Esprit un charisme au service de tous.

Ce déplacement n'est pas un débat d'érudits sans portée pratique : il touche au cœur de notre projet. Si la thèse centrale d'Fontes est qu'une réforme légitime de l'Église doit se mesurer à ses propres sources, alors Paul fournit l'un des étalons les plus exigeants. Une Église qui aurait reconstitué, sous d'autres formes, une caste sacerdotale séparée, une médiation hiérarchique substituée à l'unique médiation du Christ, une frontière dressée entre clercs détenteurs du sacré et laïcs qui le reçoivent passivement — une telle Église aurait, sur ce point, à se confronter au témoignage de l'apôtre qui ne connaissait que le sacerdoce de tous les baptisés et le service mutuel comme seule loi. La redécouverte du sacerdoce universel par les Réformateurs, puis sa réappropriation prudente par le concile Vatican II avec sa distinction entre sacerdoce commun et sacerdoce ministériel, témoignent que cette tension demeure un chantier ouvert, jamais clos, au sein même du catholicisme.

Mais la pensée de Paul recèle aussi sa propre fragilité, et c'est par elle qu'il faut conclure pour ouvrir la suite. Toute son éthique, toute sa relative indifférence aux structures durables, toute sa préférence pour le charisme sur l'institution reposaient sur une conviction : que le Seigneur reviendrait bientôt. Le provisoire pouvait suffire parce que le terme était proche. Or l'histoire allait infliger à cette attente le démenti le plus radical qui soit : le Christ n'est pas revenu, les apôtres sont morts, et la communauté a dû apprendre à durer. Comment une Église bâtie sur l'imminence de la fin survit-elle au retard de cette fin ? Comment le charisme se mue-t-il en charge, l'enthousiasme en règle, la communauté de l'Esprit en institution stable ? C'est cette **parousie différée** — et la formidable machine d'institutionnalisation qu'elle a mise en branle — que le prochain chapitre s'attachera à comprendre.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Krister Stendahl, « The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West » (1963) ; E. P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism (1977) ; James D. G. Dunn, The New Perspective on Paul (1983, rééd. 2005) ; N. T. Wright, Paul and the Faithfulness of God (2013) ; Daniel Boyarin, A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity (1994) ; Mark D. Nanos & Magnus Zetterholm (éd.), Paul within Judaism (2015) ; Pamela Eisenbaum, Paul Was Not a Christian (2009).