

Collection dirigée par Lidia Breda

Du même auteur
chez le même éditeur

Enfance et histoire, Payot
Stanze. Parole et fantasme dans la culture occidentale,
Rivages
Moyens sans fins, Rivages
Ce qui reste d'Auschwitz, Rivages

GIORGIO AGAMBEN

LE TEMPS QUI RESTE

Un commentaire de
l'Épître aux Romains

Traduit de l'italien
par Judith Revel



A 18 OCT. 00

NP 2000.1609

BIBLIOTHÈQUE RIVAGES

מִשָּׂא הַדְּמָה אֵלַי קְרָא מִשְׁעִיר
שָׁמַר מִדֵּ-מַלְאָכָה שָׁמַר מִדֵּ-מַלְאָכָה

Oracle du silence.

Vers moi on crie depuis Séir :

« Veilleur, que reste-t-il de la nuit ?

Veilleur, que reste-t-il de la nuit ? »

Isaïe, 21, 11

Titre original : *Il tempo che resta. Un commento alla*
Lettera ai Romani

© 2000, Giorgio Agamben

© 2000, Éditions Payot & Rivages

pour la traduction française

106, boulevard Saint-Germain – 75006 Paris

ISBN : 2-7436-0686-X

AVERTISSEMENT

Les thèses proposées dans ce livre ont été formulées et discutées lors de différents séminaires : tout d'abord de manière brève au Collège international de philosophie de Paris, en octobre 1998 ; puis à l'université de Vérone, en Italie, durant le semestre d'hiver 1998-1999 ; enfin aux États-Unis, à la Northwestern University (Evanston) en avril 1999 et à l'université de Berkeley (Californie) en octobre 1999.

Le volume publié aujourd'hui est donc le fruit de cette élaboration progressive et doit nécessairement beaucoup aux discussions avec les étudiants et les professeurs qui ont assisté à ces différents séminaires. Le choix de la forme est partout resté le même : un commentaire ad litteram et « dans tous les sens » des dix mots qui composent le premier verset de l'Épître aux Romains.

[Conformément à la volonté de l'auteur, les citations des Épîtres de saint Paul insérées dans le texte ont été traduites en français à partir de la traduction personnelle de l'auteur ; pour ce qui est des autres citations bibliques, on a repris la traduction française donnée par la Bible de Jérusalem (édition révisée, Ed. du Cerf, Paris, 1998), lorsque celle-ci correspondait à la traduction de l'auteur ; mais on a choisi la traduction de l'auteur lorsqu'elle en différait nettement. (N. d. T.)]

Première journée

Paulos doulos christou Iēsou

Ce séminaire se propose avant tout de restituer aux *Épîtres* de Paul leur statut de texte messianique fondamental pour l'Occident. Tâche à première vue banale, puisque nul n'oserait sérieusement dénier aux *Épîtres* leur caractère messianique ; pourtant, l'idée n'est pas aussi simple qu'elle en a l'air, dans la mesure où deux mille ans de traductions et de commentaires, qui coïncident avec l'histoire des Églises chrétiennes, ont littéralement effacé le messianisme – et le terme de « messie » lui-même – du texte. Cela ne veut pas dire qu'il faille nécessairement penser à une stratégie préméditée afin de neutraliser le messianisme. Des tendances antimessianiques ont sans doute été à l'œuvre au sein de l'Église tout comme dans les synagogues. Le problème est cependant plus profond. Pour des raisons qu'on tentera d'éclaircir au cours de ce séminaire, une institution messianique – ou une communauté messianique qui cherche à se présenter comme institution – se retrouve face à une tâche

paradoxe. Comme Jacob Bernays a pu le faire observer une fois avec ironie, « avoir le messie derrière soi n'est pas une position commode » (Bernays, 257), mais l'avoir toujours devant soi peut être tout aussi incommode.

Dans les deux cas, ce qui est en question, c'est une aporie qui concerne la structure même du temps messianique, et en particulier l'articulation de la mémoire et de l'espoir, du passé et du présent, de la plénitude et du manque, de l'origine et de la fin qu'il implique. La possibilité de comprendre le message de Paul coïncide totalement avec l'expérience de ce temps ; sans cette expérience, il risque en effet de demeurer lettre morte. Restituer Paul à son contexte messianique signifie donc avant tout pour nous tenter de comprendre tout à la fois le sens et la forme intérieure d'un temps que Paul définit comme *ho nun kairos*, « le temps de maintenant » – et seulement alors se demander de quelle manière quelque chose comme une communauté messianique est réellement possible.

On peut alors dire qu'il y a eu une sorte de solidarité souterraine entre l'Église et la Synagogue, afin de présenter au contraire Paul comme le fondateur d'une nouvelle religion – une qualité que ce dernier, qui s'attendait à court terme à la fin du temps, n'aurait de toute évidence jamais pensé revendiquer. Les raisons de cette complicité sont claires : il s'agit pour l'une comme pour l'autre d'effacer – ou tout au moins de nuancer

– le judaïsme de Paul, c'est-à-dire de le sortir de son contexte messianique d'origine.

C'est pour cette raison qu'il existe depuis longtemps une littérature juive sur Jésus qui présente ce dernier de manière bienveillante – *a nice guy*, commentait en plaisantant J. Taubes ; ou bien encore *Bruder Jesus*, pour reprendre le titre d'un livre de Ben Chorim de 1967. Ce n'est cependant que récemment qu'un réexamen sérieux du contexte judaïque de Paul a été mené par certains chercheurs juifs. Dans les années 1950, alors que le livre de W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, attirait très fortement l'attention sur le caractère essentiellement judéo-messianique de la foi paulinienne, les études juives sur la question étaient encore fermement dominées par le livre de Buber, *Zwei Glaubensweisen*. La thèse de ce livre – « qui me semble douteuse, mais grâce à laquelle j'ai appris beaucoup de choses » (Taubes, 23) –, sur laquelle on aura l'occasion de revenir, oppose l'*emouna* juive, confiance objective et immédiate en la communauté à laquelle on appartient, et la *pistis* grecque, c'est-à-dire la reconnaissance subjective d'une foi que l'on juge vraie et à laquelle on se convertit. Selon Buber, la première est la foi de Jésus (*Glauben Jesu*), alors que la seconde, la foi en Jésus (*Glauben an Jesus*), est naturellement celle de Paul. Naturellement, depuis, les choses ont changé, et à Jérusalem comme à Berlin ou aux États-Unis, des chercheurs juifs ont commencé à lire les *Épîtres* de Paul dans leur

contexte spécifique, même s'ils ne les considéraient peut-être pas encore comme ce qu'elles sont réellement, c'est-à-dire le plus ancien – et le plus exigeant – traité messianique de la tradition juive.

De ce point de vue, le livre posthume de Taubes,

Die politische Theologie des Paulus (1993), marque –

malgré la cursivité et l'incomplétude inévitables d'un séminaire n'ayant duré qu'une semaine – un tournant important. Taubes, qui appartenait à une vieille famille de rabbins ashkénazes et qui, à Jérusalem, avait travaillé avec Scholem – dont la relation à Paul, on le verra plus tard, était tout aussi compliquée que celle qui le liait à Benjamin –, voit en Paul le représentant parfait du messianisme. Onze ans après le séminaire de Taubes à Heidelberg, notre séminaire, qui se propose d'interpréter le temps messianique comme le paradigme du temps historique, ne peut pas commencer sans une dédicace *in memoriam*.

Les *Épîtres* de Paul sont écrites en grec. Mais de quel grec parle-t-on ? De ce

La langue de Paul grec néo-testamentaire à propos duquel Nietzsche écrivit

une fois que Dieu avait fait preuve de délicatesse, ayant choisi de se servir d'une langue d'aussi mauvaise qualité ? Les lexiques conceptuels mais aussi les dictionnaires et les grammaires de grec néo-testamentaire traitent les textes du corpus

canonique comme s'il s'agissait d'un ensemble parfaitement homogène. Bien entendu, cela n'est vrai ni du point de vue de la pensée ni du point de vue de la langue. Contrairement au grec de Matthieu ou de Marc, le grec de Paul n'est pas une langue de traduction derrière laquelle une oreille attentive comme celle de Marcel Jousse pourrait percevoir le rythme et la respiration de l'araméen. L'anti-nietzschéisme de Wilamowitz est pour une fois fondé quand il revendique pour le grec paulinien le statut d'une langue d'auteur : « Le fait que son grec n'ait rien à voir avec l'école ou avec n'importe quel autre modèle, mais s'écoule, de manière maladroite et dans un jaillissement hâtif, directement de son cœur, et qu'il s'agisse cependant de grec, et non d'araméen traduit (comme les paroles de Jésus), tout cela fait de lui un classique de l'hellénisme » (Wilamowitz, 159).

L'expression « classique de l'hellénisme » n'est cependant pas une définition très heureuse. Sur ce point, une anecdote racontée par Taubes est particulièrement éclairante. Un jour, à Zurich, pendant la guerre, celui-ci faisait une promenade avec un célèbre germaniste doublé d'un excellent helléniste, Emil Staiger (qui par ailleurs avait eu un échange épistolaire avec Heidegger à propos de l'interprétation d'un vers de Mörike). « Un jour que nous longions la Rämistrasse, qui va de l'université au lac, à Bellevue, il a bifurqué et a poursuivi son chemin jusqu'au quartier juif, très resserré, et là il m'a dit : "Taubes, vous savez,

hier j'ai lu l'*Épître aux Romains* de saint Paul". Puis il m'a dit, vraiment très amer : "Ce n'est pas du grec, c'est du yiddish". Et je lui ai répondu : "En effet, monsieur le professeur, c'est la raison pour laquelle, moi, je la comprends" » (Taubes, 20). Paul appartient à une communauté juive de la Diaspora qui pense et parle en grec, exactement comme les séfarades parleront en ladino (ou judéo-espagnol) et les ashkénazes en yiddish. Une communauté qui lit et cite la Bible dans la traduction des Septante, tout comme le fait Paul à chaque fois qu'il en éprouve le besoin (même si, parfois, il semble disposer d'une version corrigée à partir de l'original, c'est-à-dire de ce qu'on appellerait aujourd'hui une version personnalisée). Il ne s'agit pas ici de s'étendre sur cette communauté judéo-grecque qui est restée – pour des raisons qui incluent sans doute aussi celle de la présence de Paul en son sein – singulièrement dans l'ombre dans l'histoire du judaïsme. À partir du livre de Chestov (1938) – que Benjamin définit comme « admirable mais absolument inutile » (Benjamin, 1, 803) –, l'opposition entre Athènes et Jérusalem, entre la culture grecque et le judaïsme, est devenue un lieu commun, en particulier parmi ceux qui ne connaissent bien ni l'une ni l'autre. Selon ce lieu commun, il faudrait se méfier de la communauté à laquelle Paul appartenait (qui n'a pas seulement produit Philon et Flavius Josèphe, mais de nombreuses autres choses qu'il faudra bien se décider un jour à étudier), parce que celle-ci était imprégnée de

culture grecque et lisait la Bible dans la langue d'Aristote et de Platon. Exactement comme si l'on disait : méfiez-vous des Juifs espagnols, parce qu'ils lisent Góngora et qu'ils ont traduit la Bible en ladino ; et méfiez-vous des Juifs de l'Est, parce qu'ils parlent une espèce d'allemand. Il n'y a rien de plus authentiquement juif que d'habiter une langue d'exil et de la travailler de l'intérieur jusqu'à en brouiller l'identité et à en faire autre chose qu'une simple langue grammaticale : une langue mineure, un jargon (comme disait Kafka à propos du yiddish) ou une langue poétique (comme dans les *Kharges* judéo-andalouses de Yehuda Halevi et Moshe ibn Ezra qui ont été retrouvées dans la *genizah* de la synagogue du Caire) – ; et pourtant, dans tous les cas, une langue maternelle, bien qu'elle témoigne, comme le dit Rosenzweig, « du fait que la vie linguistique du Juif se sent toujours en terre étrangère, et que sa vraie patrie linguistique personnelle se sait ailleurs, dans le domaine de la langue sainte, inaccessible au discours quotidien » (Rosenzweig, 357). (La lettre de Scholem à Rosenzweig datée de décembre 1926 – l'un des rares textes où Scholem prend un ton directement prophétique afin de décrire la puissance religieuse d'une langue qui se révolte contre ceux qui la parlent – est l'un des exemples les plus intenses de ce refus de l'hébreu comme langue d'usage.)

C'est dans cette perspective qu'il s'agit de prendre en considération la langue de Paul et de

cette communauté judéo-grecque qui constitue dans la diaspora juive un chapitre aussi important que celui de la culture sépharade jusqu'au XVIII^e siècle ou celui de la culture ashkénaze au XIX^e et au XX^e siècles. Et c'est précisément le sens de l'observation de Staiger (« ce n'est pas du grec, c'est du yiddish ! »), ou bien encore des réserves exprimées par Norden dans son beau livre, *Die Antike Kunstprosa*, quand il écrit que « le style de Paul, si on le considère de manière générale, n'est pas hellénique » (Norden, 509), mais il n'a pas non plus une couleur proprement sémitique. Ni grec, ni hébreu, ni *lašon hakodeš*, ni idiome profane : c'est en cela que la langue de Paul est aussi intéressante (même s'il est encore prématuré de poser le problème d'un statut messianique de la langue).

J'aurais aimé lire et presque épeler avec vous ce non-grec de l'*Épître aux Romains* du **Methodos** début à la fin : c'est par excellence le legs de la pensée de Paul, de son évangile. Nous n'en avons pas le temps ; et nous devons, pour une série de raisons dans lesquelles je ne rentrerai pas à présent, parier sur le temps bref, sur cette abréviation radicale du temps qu'est le temps *qui reste*. La contraction du temps, le « restant » (1 *Cor* 7, 29 : « Le temps s'est contracté ; le reste est ... »), représente pour Paul la situation messianique par excellence, le seul temps réel. Mon choix sera donc le suivant : nous ne lirons ensemble que le premier verset de

l'*Épître aux Romains*, que nous traduirons en le commentant mot par mot. Je serai satisfait si nous réussissons réellement à comprendre, à la fin du séminaire, le sens de ce premier verset, c'est-à-dire à la fois littéralement et dans tous les sens. C'est une tâche modeste, mais qui suppose cependant une gageure préalable. Nous traiterons en effet ce premier verset comme s'il récapitulait dans les dix mots qui le composent le message du texte en son entier.

Selon les usages épistolaires de l'époque, Paul commence en général ses épîtres par un préambule dans lequel il se présente et nomme ses destinataires. On a souvent remarqué que l'adresse de l'*Épître aux Romains* se distingue des autres aussi bien par sa longueur que par son contenu doctrinal. Notre hypothèse est plus extrême encore : elle suppose en effet que chaque mot de l'*incipit* contracte en son sein, en une vertigineuse récapitulation (« récapitulation » est, comme on le verra, un mot essentiel du vocabulaire messianique), tout le texte de l'épître. Comprendre l'*incipit* voudra donc dire comprendre tout le texte.

PAULOS DOULOS CHRISTOU IESOU, KLETOS APOSTOLOS APHORISMENOS EIS EUAGGELION THEOU. La traduction latine de **Les dix mots** Jérôme, que l'Église catholique a utilisée pendant des siècles, dit : *Paulus servus Jesu Christi, vocatus apostolus, segregatus in evangelium Dei.*

Une traduction française littérale dirait à peu près :

« Paul, serviteur du Christ Jésus, appelé apôtre, séparé pour l'Évangile de Dieu. »

Une observation philologique préliminaire. Nous lisons le texte de Paul dans des éditions modernes (dans notre cas, l'édition critique de Nestle-Aland, qui est la révision de 1962 de l'édition publiée par Eberhard Nestle en 1898 – qui abandonnait le *Textus Receptus* érasmien et se fondait sur une comparaison des éditions de Tischendorf [1869] et de Westcott-Hort [1881]). Par rapport à la tradition manuscrite, ces éditions introduisent nécessairement des conventions graphiques modernes, par exemple la ponctuation, qui présupposent parfois des choix sémantiques. C'est ainsi que, dans notre verset, la virgule après *Iēsou* implique une scansion syntaxique qui, en séparant *doulos* de *klētos*, renvoie ce dernier à *apostolos* (« serviteur du Christ Jésus, apôtre par vocation »). Rien n'empêcherait cependant de préférer une scansion différente, et de lire *Paulos doulos Christou Iēsou klētos, apostolos aphōrismenos eis euangelion theou* (« Paul, appelé comme serviteur du Christ Jésus, séparé comme apôtre pour l'annonce de Dieu »). Cette seconde lecture s'accorderait mieux que la première à une affirmation explicite de Paul (1 *Cor* 15, 9) : *ouk eimi hikanos kaleisthai apostolos*, je ne suis pas digne d'être appelé apôtre, c'est-à-dire envoyé. Sans prendre pour l'instant parti pour l'une ou l'autre

des deux scansions, n'oublions pas que le verset se présente du point de vue syntaxique comme un unique syntagme nominal, absolument parataxique, et proféré en un seul souffle, selon le crescendo : servitude, vocation, envoi, séparation.

Je passe sur les interminables discussions à propos du nom *Paulos*, et sur le fait de savoir si, en tant que nom romain, **Paulos** celui-ci est à considérer comme un *praenomen* ou un *cognomen*, ou même comme un *signum* ou un *supernomen* (c'est-à-dire un surnom) ; ou encore sur les raisons pour lesquelles « le jeune juif qui portait le superbe nom biblico-palestinien de Sha'ul, ce qui soulignait l'origine de sa famille parmi la tribu de Benjamin, reçut ce surnom latin si inhabituel » (Hengel, 47). Ou sur les raisons pour lesquelles Paul ne donne jamais son nom entier, qui – à en croire une conjecture sans fondement – aurait été *Caius Julius Paulus*. Ou enfin sur le problème de savoir quelles sont les relations entre son nom romain et son nom juif, Sha'ul (qui, dans la version des Septante, est écrit *Saoul* ou *Saulos*, et non *Saulos*). Toutes ces interrogations viennent d'un passage des *Actes* (13, 9) où l'on peut lire : *Saulos ho kai Paulos* (*ho kai* est l'équivalent grec du latin *qui et*, c'est-à-dire *qui s'appelle aussi*, et introduit en général un surnom).

Mon choix méthodologique (qui est également une précaution philologique de base) consiste dans ce cas, comme ailleurs dans le texte paulinien, à ne pas tenir compte des sources postérieures, y compris quand il s'agit des autres textes néo-testamentaires. Dans les *Épîtres*, Paul se donne exclusivement le nom de Paulos. C'est tout, il n'y a rien d'autre à ajouter. Si vous voulez en savoir davantage, je vous renvoie au vieux travail de H. Dessau (1910), ou à celui, plus récent mais pas pour autant plus adroit, de G. A. Harrer (1940) ; mais la plupart de ce que vous y trouverez – comme toutes les spéculations sur le métier de Paul, sur ses études auprès de Gamaliel, etc. – sont de purs et simples ragots. Ce n'est pas que les ragots ne puissent être intéressants ; au contraire, dans la mesure où le ragot entretient une relation non triviale avec la vérité qui élude le problème de la vérification et de la falsification et prétend être plus intime par rapport à celle-là que l'adéquation factuelle, il est certainement une forme d'art. La particularité de son statut épistémologique tient à ce qu'il contient en lui-même la possibilité d'une erreur qui, cependant, ne remet pas entièrement en cause la définition de la vérité ; le ragot intelligent nous intéresse donc indépendamment de son caractère vérifiable. Cela dit, traiter un ragot comme s'il s'agissait d'une information est vraiment une impardonnable *apaideusia*.

Le fait qu'il ne soit pas licite de tirer d'un texte des informations sur l'état civil de son auteur **Du bon usage du ragot** ou des personnages qu'il met en scène ne veut pas dire qu'il ne soit pas possible d'en extraire des éléments utiles pour une meilleure compréhension du texte lui-même, ou de la fonction que l'auteur ou les personnages – ou les noms de ceux-ci – exercent au sein du texte ; c'est-à-dire encore qu'un bon usage du ragot ne soit pas possible. En ce sens, le retournement soudain par lequel l'auteur des *Actes* change le nom de celui qu'il avait toujours appelé jusque-là *Saulos* en *Paulos* ne peut qu'être significatif. Dans les textes littéraires, il arrive parfois que l'auteur lui-même change d'identité au cours de la narration, comme par exemple l'auteur supposé du *Roman de la Rose*, Guillaume de Lorris, qui laisse la place à un tout aussi inconnu Jean de Meun, ou bien Miguel de Cervantes, qui déclare à un certain moment que le véritable auteur du roman qu'il est en train d'écrire n'est pas lui, mais un certain Cid Hamet Ben-Engeli et, dans ce cas-ci, on peut par la suite découvrir que Ben-Engeli est la transcription d'un mot arabe qui veut dire « fils de cerf », avec une allusion sans doute ironique à la naissance peu claire de l'auteur selon les lois sur la *limpieza de sangre*, qui discriminaient ceux qui avaient des origines juives ou mauresques.

Dans le milieu juif, l'archétype de la métanomasie, c'est-à-dire du changement de nom d'un

personnage, est représenté par *Gn* 17, 5, quand Dieu lui-même intervient afin de changer les noms d'Abraham et de Sarah, en y ajoutant pour chacun une lettre. Philon consacre tout un traité, le *De mutatione nominum*, à ce problème : il y commente longuement l'épisode d'Abraham et de Sarah (tout comme dans deux de ses *Quaestiones et solutiones in Genesin*). Contre ceux qui tournent en ridicule le fait que Dieu se dérange pour ne faire don à Abraham que d'une petite lettre, Philon fait remarquer que cette infime addition change en réalité le sens du nom tout entier – et, avec celui-ci, toute la personne d'Abraham. Et, à propos de l'adjonction d'un *rho* au nom de Sarah, il écrit : « Ce qui semblait une simple adjonction de lettre produit en réalité une nouvelle harmonie. Au lieu de produire le petit, elle produit le grand ; au lieu du particulier, l'universel ; au lieu du mortel, l'immortel » (Philon, 124-125).

Que ce traité ne soit même pas mentionné dans la littérature récente sur le nom de l'apôtre (bien qu'il soit au contraire cité aussi bien dans le commentaire d'Origène que dans celui d'Érasme) est un bon exemple de ce que Giorgio Pasquali avait l'habitude d'appeler *coniunctivis professoria* (dans notre cas, il faudrait dire *theologico-professoria*). Saulos aussi, en changeant une seule lettre à son prénom, c'est-à-dire en remplaçant le *sigma* par un *pi*, pouvait avoir en tête, selon l'auteur des *Actes* – qui était un fin connaisseur du judaïsme hellénisant –, une

« nouvelle harmonie ». Saulos est en effet un nom royal, et l'homme qui le portait était supérieur à tous les autres Juifs non seulement en beauté mais en grandeur (1 *Sam* 9, 2 ; pour cette raison, dans le Coran, Saul est dit *Talut*, le grand). La substitution du *sigma* par le *pi* ne signifie alors rien de moins que le passage du royal à l'infime, de la grandeur à la petitesse – en latin, *paulus* veut dire « petit, négligeable », et dans 1 *Cor* 15, 9, Paul se définit lui-même comme « le plus petit (*elachistos*) des apôtres ».

Paul est donc le surnom, le *signum* messianique (*signum* veut dire la même chose que *super-nomen*) que l'apôtre se donne à lui-même au moment où il assume pleinement sa vocation messianique. La formule *ho kai* ne fait pas de doute sur le fait qu'il s'agit d'un surnom et non d'un *cognomen* – et il est incroyable qu'après les travaux de Lambertz sur les surnoms dans l'Empire romain, on puisse encore soutenir le contraire. Selon un usage qui, à partir de l'Égypte, se diffuse dans toute l'Asie Mineure, *ho kai* (qui correspond au latin *qui et*) introduit en général un surnom. Parmi les exemples répertoriés par Lambertz, on trouve aussi un *ho kai Paulos*, que le chercheur considère comme construit sur le nom de l'apôtre, mais qui ne fait probablement qu'en répéter le geste implicite d'humilité. Les spécialistes d'onomastique ont depuis longtemps remarqué que, lorsque le système trinomial romain commence à céder la place au système uninominal moderne, nombre

de nouveaux noms sont en réalité des surnoms – souvent des diminutifs ou des sobriquets qui, sous l'effet de la revendication chrétienne de l'humilité des créatures, ont été pris comme noms propres. Nous possédons des listes de ces surnoms, dans lesquelles le passage de l'onomastique latine au nouveau quasi-nom chrétien est attesté *in flagranti* :

Januarius qui et Asellus
Lucius qui et Porcellus
Ildebrandus qui et Pecora
Manlius qui et Longus
Aemilia Maura qui et Minima...

Saulos qui et Paulos contient donc une prophétie onomastique qui aura par la suite une longue descendance. La métanomasie met en œuvre l'intransigeant principe messianique, fermement énoncé par l'apôtre, qui veut que, dans les jours du messie, les choses faibles et ayant peu d'importance prévaudront sur celles que le monde considère comme fortes et importantes. (1 *Cor* 1, 27 : « Dieu a choisi... les choses faibles de ce monde pour confondre les fortes... les choses qui ne sont pas pour rendre inopérantes celles qui sont »). Le messianique sépare le nom propre de son porteur, qui ne pourra désormais avoir qu'un nom impropre, un surnom. Après Paul, tous nos noms ne sont plus que des *signa*, des surnoms.

Une confirmation de ce sens messianique de la métanomasie vient précisément du verset que

nous sommes en train de commenter. Ici, le nom Paul est associé immédiatement au mot *doulos*, esclave. Dans l'Antiquité classique, les esclaves, n'ayant pas de personnalité juridique, n'avaient pas non plus de véritable nom ; ils pouvaient cependant être dotés d'un nom par leur propriétaire, qui suivait son bon vouloir. Souvent, ils recevaient un nouveau nom au moment de leur achat (Lambertz, 1, 19). Platon (*Crat.*, 384 d) fait allusion à cette habitude quand il écrit que « nous changeons les noms de nos esclaves, sans que le nom de remplacement soit moins juste que le précédent », et Philostrate raconte qu'Hérode Atticus avait donné à ses esclaves le nom des vingt-quatre lettres de l'alphabet, pour permettre à son fils de s'exercer quand il les appelait. Parmi ces non-noms, qui étaient de simples *signa* d'esclaves, on retrouve souvent non seulement des noms qui indiquent la provenance géographique, mais des surnoms qui décrivent des qualités physiques, par exemple *miccos*, *micros*, *micrine* (petit, petite), ou bien *longus*, *longinus*, *megellos* (grand, gros). Au moment où l'appel le transforme, lui qui est un homme libre, en « esclave du messie », l'apôtre doit, tout comme un esclave, perdre son nom – quel qu'il soit, romain ou juif – et porter désormais un simple surnom. Cela n'avait pas échappé à la sensibilité d'Augustin qui – contre une suggestion trompeuse de Jérôme reprise par la suite par les modernes, qui voulait que le nom de Paul dérive

du nom du proconsul qu'il avait converti – savait parfaitement que Paul signifiait simplement « petit » (« Paulum... minimum est », in *Ps* 72, 4). Comme ragot, cela devrait pouvoir suffire.

⊙ La précaution méthodologique qui consiste à ignorer tout ce qui fait suite à un texte donné n'est pas réellement praticable. On pourrait comparer la mémoire d'un lecteur cultivé à un dictionnaire historique contenant toutes les acceptions d'un terme, depuis sa première apparition jusqu'à aujourd'hui. Un être historique (comme l'est par définition le langage) renferme toujours en lui-même toute son histoire à la manière d'une monade (comme le disait Benjamin, tout à la fois sa pré- et sa post-histoire). On peut par conséquent tenter – comme on le fera ici de la manière la plus scrupuleuse possible – de ne pas tenir compte des acceptions d'un terme postérieures à une certaine date ; mais maintenir les différents moments de l'histoire sémantique d'un mot parfaitement distincts n'est pas toujours chose facile, surtout quand, comme dans le texte paulinien, cette histoire coïncide avec celle de la culture occidentale dans sa totalité, c'est-à-dire aussi bien avec ses césures qu'avec ses continuités. Mais si l'interprétation du *Nouveau Testament* est inséparable de sa tradition et de ses traductions, notre précaution est – précisément pour cette raison – d'autant plus nécessaire. Très souvent, un sens postérieur, qui est le résultat de discussions théologiques ayant duré des siècles, est en effet intégré dans les lexiques et projeté sur le texte de manière a-critique. Un lexique technique de Paul (et non pas seulement un lexique général pour tout le *Nouveau Testament*) reste donc un travail à faire ; ce séminaire aimerait être la première contribution, sans doute insuffisante, apportée à cet édifice.

Cette précaution n'implique aucun jugement sur la valeur historique d'un texte comme celui des *Actes*, qui a été au centre de nombreux débats. Comme on l'a déjà dit, elle ne vaut que comme précaution générale d'ordre philologique

et conceptuel. Déterminer ce qui, dans le texte de Luc, possède une valeur historique véritable et ce qui, au contraire, correspond à une construction hagiographique (par exemple : savoir si « les langues divisées comme de feu », dont il est fait mention en 2, 2 correspondent ou non à un événement historique) est bien évidemment un travail au-dessus de nos forces.

L'importance chez Paul du terme *doulos* – serviteur, esclave – est attestée par sa fréquence : 47 fois, plus d'un tiers des 127 **Doulos** occurrences présentes dans le *Nouveau Testament*. Et, bien avant de se présenter comme un apôtre, c'est comme esclave que Paul choisit de se présenter ici aux Romains (c'est également le cas dans *Phil* 1, 1 et dans *Tt* 1, 1). Mais que veut dire être « esclave du messie » ? Les lexiques néo-testamentaires, qui cherchent à retracer l'histoire sémantique du terme, ont l'habitude d'opposer le sens en grande partie juridique que *doulos* reçoit dans le monde classique, c'est-à-dire un serviteur en tant qu'il est soumis au pouvoir du *dominus-despotēs* (quand ils voulaient insister sur l'appartenance de l'esclave à l'*oikos* du maître, les Grecs utilisaient le mot *oiketēs*) et la connotation nettement religieuse que son équivalent hébreu *'ebed* – tout comme son équivalent arabe *'abd* – peut avoir dans le monde juif. L'opposition n'est pas utile pour comprendre l'usage du mot dans le texte paulinien : celui-ci implique une condition juridique profane et, en même temps, la transformation que

cette dernière subit en fonction de sa relation avec l'événement messianique.

L'acception juridique est évidente dans des passages où *doulos* est opposé à *eleutheros* (libre) et fait suite à l'antithèse Juifs-Grecs (par exemple dans 1 *Cor* 12,13 : « Dans un seul esprit nous avons été plongés pour un seul corps, aussi bien les Juifs que les Grecs, aussi bien les esclaves que les hommes libres » ; cf. également *Gal* 3, 28 et *Col* 3, 11). Ici, Paul évoque en même temps les deux divisions fondamentales des personnes, c'est-à-dire d'abord selon la loi juive (Juifs-*Goyim*, reprise dans *Gal* 3, 28 sous la forme « circoncision-prépuce »), puis selon le droit romain. On peut en effet lire dans le premier livre du *Digeste*, à la rubrique *de statu hominum : summa... de iure personarum divisio haec est, quod omnes aut liberi sunt aut servi*, la division suprême du droit des personnes est que tous sont soit libres, soit esclaves.

Doulos acquiert pour Paul un sens technique (comme par exemple « esclave du messie », ou l'expression presque argotique que l'on trouve dans *Phm* 16, *huper doulon*, super-esclave, plus qu'esclave) parce qu'il s'en sert pour exprimer la neutralisation que subissent les divisions de la loi, et plus généralement toutes les conditions juridiques et sociales à la suite de l'événement messianique. Le passage décisif pour la compréhension du terme est dans 1 *Cor* 7, 20-23 : « Que chacun demeure dans l'appel dans lequel il a été

appelé. Tu as été appelé esclave ? Ne t'en soucie pas. Mais même si tu peux devenir libre, fais plutôt usage. Qui a été appelé en tant qu'esclave dans le Seigneur, est un affranchi du seigneur. De la même manière, qui a été appelé libre est esclave du messie. » Dans la mesure où l'on devra commenter longuement ce passage pour l'interprétation des termes *klētos* et *klēsis*, je préfère en renvoyer l'analyse à plus tard. N'anticipons qu'une chose : le syntagme « esclave du messie » définit pour Paul la nouvelle condition messianique, le principe d'une transformation particulière de toutes les conditions juridiques (qui ne sont pas pour autant simplement abolies). Il faut en outre remarquer que la comparaison avec 1 *Cor* 7, 22 – et la forte relation que le passage établit entre le groupe du verbe *kalēo* (j'appelle) et le terme *doulos* – suggère une scansion différente de notre incipit : « Paul, appelé (comme) serviteur du messie Jésus, apôtre séparé pour la bonne nouvelle de Dieu. » *Klētos*, appelé, qui se trouve exactement au centre des dix mots qui composent le verset, représente une sorte de pivot central qui peut être renvoyé aussi bien à la première moitié (celui qui était libre devient l'esclave du messie) qu'à la seconde (celui qui n'était pas digne d'être appelé apôtre est séparé en tant que tel). Dans tous les cas, l'appel messianique est l'événement central tout autant de l'histoire individuelle de Paul que de celle de l'humanité.

Talmud et Digeste

Les travaux sur le rapport entre le droit romain et la loi juive, et sur la position de Paul par rapport à l'un et à l'autre, sont encore largement insuffisants mais s'annoncent particulièrement prometteurs (sur le rapport de Jésus à la loi romaine et à la loi juive, on peut trouver des éléments intéressants dans les livres d'A. Watson, en particulier *Jesus and the Law* et *Ancient Law and Modern Understanding* ; le livre de B. Cohen, *Jewish and Roman Law*, est en revanche peu utile. Sur le rapport de Paul à la loi juive, le livre de Tomson, *Paul and the Jewish Law*, montre bien l'inversion de tendance chez les chercheurs, qui essaient désormais de retrouver à tout prix – et bien entendu non sans de bonnes raisons – la *Halacha* dans le texte paulinien). C'est précisément sur ce point que l'opposition brutale entre le monde classique et le judaïsme révèle son inanité. Dans leur structure formelle, la *Mishnah* et le *Talmud* semblent à première vue ne ressembler absolument à rien dans toute la culture occidentale ; mais un lecteur tant soit peu au courant de l'histoire du droit s'aperçoit bien vite qu'il y a cependant dans celle-ci une œuvre fondamentale qui ressemble à ces compilations juives à un point tel qu'elle en devient difficilement discernable. Il s'agit du *Digeste*, le livre du *Codex iuris* dans lequel Justinien a fait recueillir les opinions des grands jurisconsultes romains. Les avis de juristes d'âges différents à propos de questions diverses y sont en effet exposés l'un après l'autre, et souvent au prix de vives divergences, exactement comme la *Mishnah* et le *Talmud* dressent la liste des opinions des rabbins de la maison de Shammaï et de la maison de Hillel. Dans le passage qui suit, il suffirait de remplacer les noms romains par des noms juifs pour pouvoir vérifier cette analogie formelle de manière évidente :

« Vulpien, dans le livre 22 à Sabin : Si un homme laisse en legs des provisions de denrées alimentaires, voyons ce qui est compris dans ce legs. Quintus Mucius, dans le deuxième

livre de la *Loi civile*, dit que tout ce qui peut être bu ou mangé est contenu dans le legs. Sabin écrit la même chose dans ses livres à Vitellius : tout ce qui se trouve dans la maison pour l'usage du chef de famille, de sa femme ou de ses enfants, et tout ce qui se trouve dans les parages, par exemple les juments pour l'usage du maître. Mais Ariston observe que les choses qui ne peuvent être bues ou mangées sont également comprises dans le legs, par exemple les choses avec lesquelles nous avons l'habitude de manger nos aliments, comme l'huile, la sauce de poisson, le miel et autres choses de ce genre. Labéon observe cependant dans le livre neuvième de ses œuvres posthumes que si des choses à manger sont léguées, aucun de ces assaisonnements n'est en réalité compris dans ce legs, dans la mesure où nous ne les mangeons pas, mais les autres choses grâce à eux. Dans le cas du miel, Trebatius soutient le contraire, parce que nous avons l'habitude de manger du miel. Mais Proculus écrit avec raison que toutes ces choses sont contenues dans le legs à moins que l'intention de celui qui a fait le legs n'ait été de les exclure. N'a-t-il légué comme choses à manger que les choses que nous avons l'habitude de manger, ou bien a-t-il aussi légué les choses avec lesquelles nous avons l'habitude de manger ces dernières ? Celles-ci doivent être considérées comme incluses, à moins que l'intention du chef de famille ne semble différente. Certainement, le miel fait partie des provisions, et Labéon lui-même ne nie pas que les poissons, tout comme leur sauce... » (*Dig.* XXXIII, IX).

L'analogie est d'autant plus remarquable que le *Corpus iuris civilis* et le *Talmud* sont contemporains (l'un comme l'autre remontent au milieu du VI^e siècle après J.-C.).

Si l'on prend une traduction courante de notre verset, on ne peut pas ne pas remarquer que, dès la Vulgate, **Christou Iésou** certains termes grecs ne sont pas traduits, mais en quelque sorte décalqués : apôtre

pour *apostolos*, évangile pour *euaggelion*, et surtout Christ pour *christos*. Chaque lecture et chaque nouvelle traduction du texte de Paul doit partir d'un présupposé : *christos* n'est pas un nom propre mais, dès la Septante, la traduction grecque du mot hébreu *mašiah*, qui signifie l'oint, c'est-à-dire le messie. Paul ne connaît pas Jésus Christ mais Jésus messie ou bien le messie Jésus, comme il l'écrit de manière indifférenciée. De la même manière, il n'utilise jamais le terme *christianos* mais, s'il en a eu connaissance (comme semble l'impliquer *Ac* 11, 26), celui-ci n'aurait jamais pu signifier pour lui autre chose que « messianique », surtout au sens de disciple du messie. Ce présupposé est évident dans la mesure où il ne peut être sérieusement contesté par personne ; il n'est cependant pas trivial, puisqu'une habitude millénaire, laissant le mot *christos* non traduit, a fini par faire disparaître le mot « messie » du texte de Paul. L'expression *euaggelion tou christou*, que l'on trouve dans *Rm* 15,19, signifie la bonne nouvelle de la venue du messie, et la formule *Iēsous estin ho christos* qui, dans *Jn* 20, 31 et dans *Ac* 9, 22, exprime la foi messianique de la communauté à laquelle Paul s'adressait, n'aurait tout simplement aucun sens si *christos* était un nom propre. Il est absurde de parler, comme le font certains théologiens modernes, d'une « conscience messianique » de Jésus et des apôtres, s'il faut par la suite faire l'hypothèse que ces derniers prenaient *christos* pour un nom propre. En admettant que l'on

puisse parler d'une christologie chez Paul, alors celle-ci coïncide intégralement avec la doctrine du messie.

Nous traduirons donc toujours *christos* par messie ; et si, par conséquent, le terme Christ n'apparaît jamais dans notre texte, il ne faudra y voir aucune intention polémique ou lecture judaïsante du texte paulinien : il ne s'agira en réalité que d'un scrupule philologique élémentaire que tout traducteur – qu'il soit ou non muni d'*imprimatur* – devrait observer.

L'affirmation, que l'on trouve parfois dans les commentaires modernes, selon laquelle le syntagme *Christos* **Noms propres** *Iēsous* (ou *Iēsous Christos*) constituerait un seul nom propre, n'a bien évidemment aucun fondement philologique. La distinction entre *Christos* (avec une majuscule) et *christos* en tant qu'appellation, a été introduite par les éditeurs modernes. Les manuscrits plus anciens non seulement ne font pas la différence entre la majuscule et la minuscule, mais écrivent *christos* – comme les autres *nomina sacra* : *theos*, *kyrios*, *pneuma*, *Iēsous*, etc. – avec des abréviations (dont l'origine renvoie, selon Traube, à l'interdiction hébraïque de prononcer le tétragramme). Dans la préface de l'édition Nestle-Aland, on peut en revanche lire « *christos* sera écrit avec une minuscule quand il correspond à la "désignation officielle" (*Amstbezeichnung*) du messie (par exemple *Mt* 16,16), et

au contraire avec une majuscule quand il est à l'évidence devenu un nom propre (par exemple *Gal 3, 24-29*) » ; dans cette transgression des lois les plus élémentaires de la philologie, tout le problème est bien sûr de savoir « à quel moment » est apparue cette évidence. Elle n'existait certainement ni pour les évangélistes, qui savaient parfaitement bien ce que signifiait le terme *christos* (« nous avons trouvé le messie, qui veut dire *christos* », *Jn 1, 41*), ni pour les premiers Pères, d'Origène (*ten christos prosegorian, in Joh 1, 191*) à Justin (qui, autrement, ne ferait pas dire au juif Tryphon : « Nous attendons tous le christ »).

La distinction entre *ho christos* et *christos* sans article dans le texte paulinien est tout autant dénuée de valeur : Paul écrit, exactement de la même manière, le mot *nomos* parfois accompagné d'un article et parfois sans, et cela n'implique pas pour autant que *nomos* soit devenu un nom propre pour lui. Au contraire, une analyse formelle du texte paulinien montre que *christos* ne peut être qu'un appellatif, dans la mesure où l'apôtre n'écrit jamais *kyrios christos* (en unissant deux appellatifs aux connotations différentes) mais toujours *kyrios Iēsous christos*, *kyrios Iēsous*, *christos*, *Iēsous kyrios emōn* (Coppens, 133). En général, on ne devrait jamais oublier qu'il n'appartient à aucun auteur de transformer un terme d'usage courant dans le contexte linguistique au sein duquel il vit en un nom propre, a fortiori s'il s'agit d'un concept fondamental

– ce qu'était pour les Juifs le concept de « messie ». Le fait de distinguer dans le texte paulinien les passages dans lesquels le terme maintient son sens « vétéro-testamentaire » est donc dès le début un pseudo-problème : non seulement Paul ne pouvait bien évidemment pas opposer un *Ancien* et un *Nouveau Testament*, comme nous le faisons en les considérant comme deux ensembles textuels ; mais la *kainē diathēkē* dont il parle est elle-même une citation « vétéro-testamentaire » (*Jr 31, 31*), qui veut précisément dire l'achèvement messianique de la *Torah* (la *palaia diathēkē* « est rendue inopérante dans le messie », *2 Cor 3, 14*).

Quand nous trouvons dans un commentaire moderne de l'*Épître aux Romains* : « Ici nous lisons d'abord Christ Jésus, puis Jésus Christ. Les deux formules constituent un seul nom propre, où le sens appellatif de messie tend à s'estomper » (Huby, 38-39), nous pouvons donc ne pas tenir compte de cette affirmation : celle-ci ne fait en effet que projeter sur le texte paulinien notre propre oubli du sens originel du terme *christos* – qui n'est bien entendu pas un accident, mais l'un des résultats secondaires de l'admirable travail de construction de cette partie de la théologie chrétienne que les modernes appellent christologie. Ce séminaire ne cherchera pas à se mesurer avec le problème christologique, mais, de manière plus modeste et plus philosophique, de comprendre le sens du mot *christos*, c'est-

à-dire messie. Que signifie vivre dans le messie, qu'est-ce que la vie messianique ? Et quelle est la structure du temps messianique ? Ces questions, qui sont celles de Paul, doivent être aussi les nôtres.

Deuxième journée

Klētōs

Le terme *klētōs*, qui vient du verbe *kaleō*, signifie appelé (Jérôme le traduit par *vocatus*). Le terme figure aussi dans l'adresse de la première *Épître aux Corinthiens* ; dans les autres *Épîtres*, on trouve souvent la formule : « apôtre par la volonté de Dieu ». Il est nécessaire de s'arrêter sur ce mot dans la mesure où, chez Paul, la famille de *kaleō* a souvent un sens technique qui est essentiel pour la définition de la vie messianique, en particulier quand il s'agit de la forme du déverbal *klēsis*, vocation, appel. Le passage décisif sur ce point se trouve dans 1 *Cor* 7, 17-22 :

« Pour le reste, à chacun selon ce que le seigneur a réparti, chacun, comme Dieu l'a appelé, qu'il marche. C'est ainsi que je dispose dans toutes les communautés (*ekklēsia*s, encore un mot de la famille de *kaleō*). Un homme a été appelé circoncis ? Qu'il ne se tire pas le prépuce. Un homme a été appelé avec le prépuce ? Qu'il ne se fasse pas circoncire ! La circoncision n'est rien, le prépuce n'est rien... Que chacun demeure dans l'appel dans lequel il a été appelé. Tu as été appelé esclave ? Ne t'en soucie pas. Mais

même si tu peux devenir libre, fais plutôt usage. Qui a été appelé esclave dans le seigneur, est un affranchi du seigneur. De la même manière, qui a été appelé libre est esclave du messie. »

Quel sens a donc ici *klēsis* ? Et que veut dire la phrase « que chacun demeure dans l'appel dans lequel il a été appelé » (*en tē klēsei he eklēthē*) ? Avant de répondre à cette question, il sera cependant nécessaire d'affronter la fonction stratégique que le terme *klēsis* – ou plus exactement sa traduction allemande, *Beruf* – assume dans un ouvrage décisif pour les sciences sociales de notre siècle : *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* de Max Weber (1904). On connaît la thèse de Weber : ce que celui-ci appelle l'« esprit du capitalisme » – c'est-à-dire la mentalité qui transforme le profit lui-même en un bien, indépendamment de ses motivations hédonistes ou utilitaristes – s'enracinerait dans l'ascèse professionnelle calviniste et puritaine une fois celle-ci émancipée de son fondement religieux. En d'autres termes, cela signifie que l'esprit capitaliste est une sécularisation de l'éthique puritaine de la profession. Mais celle-ci – et c'est là le point qui nous intéresse – se construit à son tour précisément à partir du passage que Paul consacre à la *klēsis*, et que nous avons à peine cité, c'est-à-dire en transformant la vocation messianique dans le concept moderne de *Beruf*, tout à la fois vocation et profession mondaine.

L'un des moments décisifs de ce processus de

sécularisation de la *klēsis* messianique est en effet la traduction luthérienne de *klēsis* par *Beruf* dans plusieurs passages des *Épîtres*, et en particulier dans le passage qui nous occupe, 1 *Cor* 7, 17-22. C'est à travers la version luthérienne que ce terme, qui ne signifiait à l'origine que la vocation que Dieu ou le messie adressent à un homme, acquiert en effet le sens moderne de profession, et que les calvinistes et les puritains vont par la suite investir d'un sens entièrement nouveau. Selon Weber, le texte paulinien ne contient aucun jugement de valeur positif sur les professions mondaines mais simplement une attitude d'« indifférence eschatologique » qui est la conséquence directe de l'attente de la fin imminente propre aux premières communautés chrétiennes : « Puisque toutes les choses attendent la venue du Seigneur, que chacun reste dans l'état et l'occupation mondaine où l'appel (*Ruf*) du Seigneur l'a trouvé, et qu'il travaille comme auparavant » (Weber, 97). À partir d'un certain moment, Luther, qui partage dans un premier temps l'indifférence eschatologique de Paul, s'oriente progressivement (en particulier à la suite de l'expérience des révoltes paysannes) vers une nouvelle évaluation de l'importance de la profession concrète de l'individu en tant que commandement que Dieu lui adresse en lui demandant de remplir les devoirs qui correspondent à la position mondaine que la providence lui a attribuée : « L'individu doit rester délibéré-

ment dans l'état et la profession où Dieu l'a placé, et maintenir ses aspirations terrestres dans les limites que cette situation lui impose » (*ibid.*, 99).

C'est dans ce contexte que Weber s'occupe du problème du sens exact du terme *klēsis* au sein du texte paulinien, auquel il consacre de fait une longue note. « Luther, écrit-il, traduit par *Beruf* deux concepts totalement différents. En premier lieu, la *klēsis* paulinienne au sens de l'appel divin au salut éternel : Cf. 1 *Cor* 1, 26 ; *Eph* 1, 18 ; 4, 1 ; 4, 4 ; 2 *Thess* 1, 11 ; *Héb* 3, 1 ; 2 *P* 1, 10. Dans tous ces passages, il s'agit de l'idée, purement religieuse, de l'appel lancé par Dieu au moyen de l'Évangile annoncé par les apôtres : le mot *klēsis* n'a rien de commun avec les "professions" temporelles, au sens moderne du mot » (*ibid.*, 87).

Selon Weber, le lien entre l'acception « purement » religieuse du terme « appel » et celui, moderne, de *Beruf* est précisément constitué par notre passage de 1 *Cor* 7. Il convient alors de citer en entier les considérations de Weber, qui trahissent une difficulté dont il ne semble pas réussir à sortir :

« Un passage de la première lettre aux Corinthiens et sa traduction vont établir un lien entre ces deux emplois apparemment hétérogènes du mot *Beruf* par Luther. Le contexte se présente ainsi : "(...) que chacun continue de vivre dans la condition que lui a assignée le Seigneur, tel que l'a trouvé l'appel de Dieu (...). Quelqu'un était-il circoncis lors de son

appel ? qu'il ne se fasse pas de prépuce. L'appel l'a-t-il trouvé incirconcis ? qu'il ne se fasse pas circoncire. La circoncision n'est rien, rien non plus l'incirconcision ; ce qui compte, c'est d'observer les commandements de Dieu." Que chacun demeure en l'état où l'a trouvé l'appel de Dieu (*en tē klēsei hē eklēthē* est sans aucun doute un hébraïsme, m'a assuré le professeur Merx. Dans la Vulgate : *in qua vocatione vocatus est*). Étais-tu esclave lors de son appel ? ne t'en soucie pas. (...) D'accord en cela avec les traductions plus anciennes, en 1523 encore, Luther traduit *klēsis* (au v. 20) par *Ruf* (édition d'Erlangen, LI, p. 51) et l'interprète ensuite par *Stand*, état. Il est évident, en effet, qu'en cet endroit et en cet endroit seulement le mot *klēsis* correspond approximativement au latin *status* et à l'allemand *Stand* (état de mariage, état de servitude, etc.). Mais il ne correspond certainement pas au sens moderne de *Beruf*... » (*ibid.*, 89).

Que signifie le fait que le terme *klēsis* aurait et n'aurait pas ici le sens actuel de *Beruf* ? Est-il correct d'interpréter, à la manière de Weber, la conception paulinienne de l'appel comme l'expression d'une « indifférence eschatologique » face aux conditions mondaines ? Et, dans ce passage, de quelle manière s'accomplit le glissement du sens de la vocation religieuse à la profession ? Le point décisif se trouve bien évidemment au verset 20, dans cet *en tē klēsei hē eklēthē* que Weber, qui reprend ici une idée de Merx, interprète comme un hébraïsme. En réalité, cette hypothèse n'obéit à aucune nécessité philologique ; elle est davantage le reflet d'une difficulté de compréhension d'ordre purement sémantique. Du point de vue de la syntaxe et de

la grammaire, la phrase est parfaitement claire, et Jérôme la rend sans problème par *in qua vocatione vocatus est*. De manière encore plus littérale, il aurait tout aussi bien pu écrire : *in vocatione qua vocatus est*, « dans l'appel en tant que quoi il a été appelé ». Le pronom anaphorique grec *hē* (en latin : *qua*) exprime parfaitement le sens de la formule, son mouvement tautégorique spécifique, qui vient de l'appel et y fait retour. Selon le fonctionnement propre de toute anaphore, *hē* indique en effet une reprise du terme (*klēsis*) qui vient d'être mentionné. C'est ce mouvement anaphorique qui constitue le sens de la *klēsis* paulinienne et en fait un terme technique de son vocabulaire messianique. *Klēsis* indique la transformation particulière que tout état juridique et toute condition mondaine subissent quand ils sont mis en relation avec l'événement messianique. Il ne s'agit donc pas d'indifférence eschatologique, mais au contraire de la mutation, voire du déplacement intime de toute condition mondaine spécifique, dans la mesure où celle-ci est désormais « appelée ». Pour Paul, l'*ekklēsia*, la communauté messianique, est littéralement l'ensemble des *klēseis*, c'est-à-dire des vocations messianiques. La vocation messianique n'a cependant aucun contenu spécifique : elle n'est qu'une reprise des mêmes conditions factuelles ou juridiques dans lesquelles ou « en tant que quoi » on est appelé. Parce qu'elle décrit cette dialectique immobile, ce

mouvement sur place, la *klēsis* peut être confondue avec la condition factuelle et avec l'état, et signifier aussi bien vocation que *Beruf*.

Selon l'apôtre, toutefois, ce mouvement est surtout une annulation : « La circoncision n'est rien, le prépuce n'est rien. » Ce qui, pour la loi, faisait du premier un juif et du second un *goy*, de l'un un esclave et de l'autre un homme libre, est désormais annulé par la vocation. Mais alors, pourquoi demeurer dans ce rien ? Encore une fois, le *menetō* (« qu'il demeure ») n'exprime pas une indifférence mais le geste anaphorique et immobile de l'appel messianique, le fait que celui-ci est essentiellement et avant tout *un appel de l'appel*. C'est précisément pour cela qu'il peut s'appliquer à n'importe quelle condition ; mais, pour la même raison, il la révoque et la met radicalement en question au moment même où il s'y applique.

C'est ce que dit Paul, peu après, dans un passage extraordinaire où il donne sans doute la définition la **Vocation et révocation** plus rigoureuse de la vie messianique (1 *Cor* 7, 29-32) : « Je vous le dis, frères : le temps s'est contracté ; le reste est que ceux qui ont des femmes soient comme n'en ayant pas (*hōs mē*), et ceux qui pleurent comme non pleurants, et ceux qui ont de la joie comme n'en ayant pas, et ceux qui achètent comme non possédants, et ceux qui usent le monde comme

non abusants. Car elle passe, la figure de ce monde. Je veux que vous n'ayez pas de soucis. » *Hōs mē, comme non* : voilà la formule de la vie messianique et le sens ultime de la *klēsis*. La vocation n'appelle à rien et vers aucun lieu : c'est pour cela qu'elle peut coïncider avec la condition factuelle au sein de laquelle chacun est appelé ; mais précisément pour cela, elle révoque entièrement cette dernière. *La vocation messianique est la révocation de toute vocation*. En ce sens, elle définit la seule vocation qui me semble acceptable. Qu'est-ce donc qu'une vocation, sinon la révocation de toutes les vocations factuelles ? Il ne s'agit naturellement pas de remplacer une vocation moins authentique par une nouvelle, plus vraie : au nom de quoi déciderait-on plutôt pour l'une que pour l'autre ? Non, la vocation appelle la vocation elle-même, elle est comme une urgence qui la travaille et la creuse de l'intérieur, l'annule dans la mesure même où elle se maintient en elle et où elle y demeure. Cela – et rien de moins que cela –, c'est ce que signifie avoir une vocation, vivre dans la *klēsis* messianique.

L'*hōs mē* semble donc être un terme technique essentiel du vocabulaire paulinien ; il faudra par conséquent en saisir la spécificité aussi bien au niveau syntaxique et grammatical qu'au niveau sémantique. On sait bien que la particule *hōs* joue un rôle important dans les synoptiques, en tant que particule qui introduit des comparaisons

messianiques (par exemple dans *Mt* 18,3 : « Si vous ne devenez pas *hōs ta paidia*, comme des enfants », ou de manière négative dans *Mt* 6, 5 : « Ne soyez pas comme les hypocrites »). Quel sens donner à ces comparaisons, et plus généralement à la comparaison quelle qu'elle soit ? Les grammairiens médiévaux interprétaient le comparatif non pas comme l'expression d'une identité ou d'une simple ressemblance, mais – dans le cadre de la théorie des grandeurs intensives – comme la tension (intensive ou rémissive) d'un concept vers un autre. Ainsi, dans l'exemple précédent, le concept *homme* est mis en tension avec le concept *enfants*, sans que pour autant les deux termes s'identifient. L'*hōs mē* paulinien apparaît alors comme un tenseur de type spécial, c'est-à-dire qui ne tend pas le champ sémantique d'un concept vers celui d'un autre, mais le met en tension avec lui-même sous la forme du *comme non* : ceux qui pleurent comme non pleurants. La tension messianique ne va donc pas vers un ailleurs ; elle ne s'épuise pas non plus dans l'indifférence vis-à-vis de quelque chose et de son contraire. L'apôtre ne dit pas « ceux qui pleurent comme ceux qui rient », ni « ceux qui pleurent comme (c'est-à-dire =) ceux qui ne pleurent pas », mais « ceux qui pleurent *comme non* pleurants ». Selon le principe de la *klēsis* messianique, une condition factuelle déterminée est mise en relation avec elle-même – les pleurs sont tendus vers les pleurs, la joie vers la joie – et, de cette manière, révoquée et remise en question

sans pour cela en altérer la forme. C'est pourquoi le texte de Paul sur la *klēsis* peut se conclure avec la phrase *paragei gar to schēma tou kosmou toutou* (1 Cor 7, 31), « elle passe, la figure, la manière d'être de ce monde » : en tendant toute chose vers elle-même sous la forme du *comme non*, le messianique ne fait pas que l'effacer simplement ; au contraire, il la fait passer, il en prépare la fin. Le messianique n'est pas une autre figure, un autre monde : c'est le passage de la figure de ce monde.

‡ On peut trouver un parallèle apocalyptique à l'*hōs mē* de Paul dans 4 Esdras 16, 42-46 :

*Qui vendit, quasi qui fugiet ;
et qui emit, quasi qui perditurus ;
qui mercatur, quasi qui fructum non capiat
et qui aedificat, quasi non habitaturus ;
qui seminat, quasi qui non metet ;
et qui vineam putat, quasi non vindemiaturus ;
qui nubunt, sic quasi filios non facturi ;
et qui non nubunt, sic quasi vidui.*

Une analyse plus attentive du texte montre cependant que l'apparente proximité des textes (*hōs mē, quasi non*) cache en réalité des différences profondes. Esdras oppose des termes différents, alors que Paul fait jouer la négation sur le même terme ; de plus, comme on a pu l'observer (Wolbert, 122), Esdras distingue des temps différents (présent et futur) que Paul confond en un unique présent. Chez Paul, l'annulation messianique effectuée par l'*hōs mē* est parfaitement inhérente à la *klēsis* et ne survient pas après celle-ci, dans un second moment (comme c'est le cas chez Esdras), et ne lui ajoute rien. La vocation messianique est en ce sens un mouvement immanent – ou, si l'on préfère, une zone d'indiscernabilité absolue de l'immanence et de la transcen-

dance, de ce monde et du monde futur. Il faudra s'en souvenir quand il s'agira de comprendre la structure du temps messianique.

Dans cette perspective, il est possible de lire 1 Cor 7, 29-32 comme un passage contenant une opposition implicite – et peut-être pas involontaire – aux lignes de l'*Ecclésiaste* (3, 10, 4-8) dans lesquelles *Qohélet* distingue clairement les temps que Paul fond ensemble : « Il y a un temps (*kairos*, traduit la Septante) pour pleurer et un temps pour rire, un temps pour gémir et un temps pour danser... un temps pour chercher et un temps pour perdre, un temps pour engranger et un temps pour jeter... un temps pour la paix et un temps pour la guerre. » Paul définit la condition messianique en superposant simplement, à travers l'*hōs mē*, les temps que *Qohélet* sépare.

Afin d'exprimer l'instance messianique d'un *comme non* dans chaque *klēsis*, c'est-à-dire l'urgence qui révoque chaque vocation tout en adhérant à celle-ci, Paul se sert d'une expression singulière qui a donné du fil à retordre à ses interprètes : *chrēsai*, fais usage. Reprenons 1 Cor 7, 21 : « Tu as été appelé esclave ? Ne t'en soucie pas. Mais même si tu peux devenir libre, fais plutôt usage. » Contre la lecture de Luther qui renvoie le verbe *chrēsai* à la liberté et non, comme le sous-entendent implicitement les formules *ei kai* (même si) et *mallon* (plutôt), à l'esclavage, rallions-nous à la majorité des interprètes : « Mais même si tu peux devenir libre, fais plutôt usage de ta *klēsis* d'esclave ». Usage : voilà la définition que Paul donne de la vie messianique sous la forme de l'*hōs mē*. Vivre de manière messianique signifie « faire usage »

de la *klēsis* et, à l'inverse, le *klēsis* messianique est quelque chose dont on ne peut qu'user et qu'on ne saurait posséder.

On comprend alors mieux le sens de l'antithèse des versets 30-31 : « Ceux qui achètent comme non possédants, ceux qui usent (*chrōmenoī*) comme non abusants (*katachrōmenoī*) ». Il s'agit d'une référence explicite à la définition de la propriété (*dominium*) dans le droit romain : *ius utendi et abutendi* (le sens en est confirmé par la leçon du ms L : *parachrōmenoī*, « ceux qui abusent » au sens technico-juridique). Paul oppose l'*usus* messianique au *dominium* : demeurer dans l'appel sous la forme du *comme non* équivaut à ne jamais en faire un objet de propriété mais seulement un objet d'usage. L'*hōs mē* n'a donc pas seulement un contenu négatif : il est pour Paul le seul *usage* possible des situations mondaines. La vocation messianique n'est pas un droit, elle ne constitue pas une identité : c'est une puissance générique dont on fait usage sans jamais se l'approprier. Être messianique, vivre dans le messie signifie la dépossession, sous la forme du *comme non*, de toute propriété juridico-factuelle (circoncis/non-circoncis ; libre/esclave ; homme/femme) ; mais cette dépossession ne fonde pas une nouvelle identité, et la « nouvelle créature » n'est que l'usage et la vocation messianique de l'ancienne (2 *Cor* 5, 17 : « Si un homme est dans le messie, nouvelle créature (*kainē ktisis*) : les choses anciennes sont passées à côté, les voilà devenues neuves »).

⊙ C'est sur le fond de cette conception paulinienne de la vocation messianique que la revendication franciscaine de l'*usus* contre la propriété, prend tout son sens. En vertu de leur fidélité au principe de l'*altissima paupertas*, les courants spirituels franciscains ne se limitaient pas à refuser – contre les indications de la curie romaine – toute forme de propriété ; comme l'avait immédiatement remarqué Bartole, avec une grande acuité juridique, il fallait parler d'une véritable *novitas vitae* des franciscains à laquelle le droit civil ne pouvait s'appliquer ; ces derniers formulaient en réalité l'idée d'une *forma vivendi* complètement soustraite à la sphère du droit. *Usus pauper* est le nom qu'ils donnent alors au rapport de cette forme de vie avec les biens mondains. Contre ceux qui soutiennent que l'usage est en dernière analyse susceptible d'être reconduit à un « droit d'user » (*ius in usu, usum habere*) et équivaut par conséquent à une *potestas licita utendi rem ad utilitatem suam* (comme c'est par exemple le cas dans l'usufruit), Olivi insiste : « Usage et droit ne sont pas la même chose ; nous pouvons faire usage de quelque chose même si nous n'avons aucun droit sur elle ou sur son usage, tout comme l'esclave utilise la chose du maître sans en être lui-même le maître ni en avoir l'usufruit » (Lambertini, 159). Bien que le texte de Paul auquel les franciscains font le plus souvent référence soit 1 *Tm* 6, 8, (« ayant nourriture et vêtements, de cela nous nous contentons »), de nombreux passages de la *quaestio de altissima paupertate* d'Olivi sur la distinction entre *usus* et *dominium* peuvent être lus comme s'il s'agissait de véritables commentaires à 1 *Cor* 7, 30-31 : « *dicendum quod dare et emere et ceteri contractus* », il écrit « *in apostolos erant solo nomine et solo ritu exteriori non autem in rei veritate* » (*ibid.* 161). En développant la tendance – déjà présente dans les écrits de saint François – à concevoir l'ordre comme une communauté messianique et à dissoudre la règle dans l'Évangile conçu comme forme de vie (*haec est vita evangelii Jesu Christi*, annonce d'emblée la première règle), il s'agissait, aussi bien pour Olivi

que pour Angelo Clarena, de créer un espace qui puisse échapper à l'emprise du pouvoir et de ses lois non entrant en conflit avec celles-ci, mais en les rendant simplement inefficaces. Comme nous allons le voir, face à la loi, la stratégie paulinienne – dont le passage de 1 Cor 7 sur le *comme non* fait partie intégrante – peut être lue de la même manière.

¶ Il ne sera alors pas inutile de comparer le *comme non* de Paul avec une institution juridique qui semble présenter avec celui-ci certaines analogies : la *fictio legis*, que l'on a définie à bon droit comme une création sans précédent dans le droit civil romain (Thomas, 25). La « fiction » – qui ne doit pas être confondue avec la présomption, qui concerne un fait incertain – consiste à substituer à une vérité certaine une proposition contraire, dont on fait dériver par la suite des conséquences juridiques (*fictio est in re certa contrariae veritatis pro veritate assumptio*). Selon que la proposition est négative ou positive, celle-ci s'exprime sous la forme *ac si non / ac si, perinde ac si non / perinde si*. Un exemple de *fictio legis* est fourni par la *Lex cornelia* (81 av. J.-C.) sur la validité des testaments des citoyens romains morts en captivité. Selon le droit romain, la captivité implique la perte du statut de libre citoyen, et donc la perte de la capacité de faire tester. Pour parer aux conséquences patrimoniales de ce principe, la *Lex cornelia* établissait donc qu'au cas où un citoyen romain réduit en esclavage avait fait son testament, il fallait faire « comme s'il n'avait pas été fait prisonnier » (ou, dans la formulation positive équivalente, « comme s'il était mort en citoyen libre », *atque si in civitate decessisset*). La *fictio* consiste à faire comme si l'esclave était un citoyen libre, et à déduire de cette fiction la validité d'un acte juridique qui, autrement, ne pourrait être que nul. Cette fiction d'inexistence pouvait parfois être poussée si loin qu'elle annulait une disposition légale (*ac si lex lata non esset*) ou un acte juridique

qu'elle considérait comme non avvenu (*pro infecto*) – sans pour cela en contester la réalité.

Dans son *comme non*, Paul, par un geste caractéristique, pousse à l'extrême et retourne contre la loi un dispositif absolument juridique. Que signifie en effet demeurer esclave dans la forme du *comme non* ? Ici, la condition juridico-factuelle qui a été investie par la vocation messianique n'est pas niée quant à ses conséquences juridiques pour faire valoir à sa place – comme dans la *fictio legis* – des effets légaux différents, voire opposés ; avec le *comme non*, elle est plutôt reprise et transposée – tout en restant inchangée – dans un espace qui n'est ni factuel ni juridique, et se soustrait à la loi en tant que lieu d'une pure praxis, d'un simple « usage » (« fais plutôt usage ! »). La *klēsis* factuelle, mise en rapport avec elle-même dans la vocation messianique, est non pas remplacée par une autre, mais rendue inopérante (comme nous le verrons, Paul se sert d'un terme spécifique qui signifie précisément désactiver, rendre inefficace) et, de cette manière, ouverte à son usage véritable. C'est pour cela que l'esclave investi par la vocation messianique est défini par Paul, avec un hapax extraordinaire – comme *huper doulos*, super-esclave, esclave à la puissance deux.

Dans la note qu'il écrit sur le sens du mot *klēsis* chez Paul, Max Weber doit prendre en compte un passage **Klēsis et classe** de Denys d'Halicarnasse qui constitue selon lui le seul texte de la littérature grecque où *klēsis* possède « un sens qui rappelle plutôt celui que nous discutons ici » (*ibid.*, 88-89). Dans le passage en question, Denys fait dériver du grec *klēsis* le terme latin *classis*, qui désigne ceux des citoyens qui sont appelés sous les armes (*klaseis kata hellēnikas klēseis parano-masantos*). Bien que les philologues modernes

repoussent cette étymologie et la jugent improbable, celle-ci ne peut que nous intéresser, dans la mesure où elle permet de mettre en relation avec la *klēsis* messianique l'un des concepts clefs de la pensée marxienne. On a souvent observé que Marx avait été le premier à remplacer par le gallicisme *Klasse* le plus commun *Stand* (qui est encore le terme que Hegel utilise de manière courante dans sa philosophie politique). Cette substitution a pour Marx une fonction stratégique : le fait que la théorie hégélienne des *Stände* soit déjà pour lui une cible dès sa *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (1841-1842) en est la preuve. Même si l'usage marxien du terme n'est pas toujours rigoureux, il est cependant évident que Marx investit le concept d'un sens qui va bien au-delà de la critique de la philosophie hégélienne et désigne la grande transformation que la domination de la bourgeoisie a induite dans le tissu politique. La bourgeoisie représente en effet la dissolution de tous les *Stände* ; elle est radicalement *Klasse*, et non plus *Stand* : « La révolution bourgeoise a défait les *Stände*, en même temps que leurs privilèges. La société bourgeoise ne connaît que des classes » (Marx, IV, 181) ; « la bourgeoisie, dans la mesure où c'est une classe et non un *Stand*... » (III, 62). Tant que le système des *Stände* est encore sur pied, la scission – produite par la division du travail – entre la vie personnelle d'un individu et celle de ce même individu en tant que subsumé sous une certaine condition profession-

nelle et de travail ne pouvait être mise en lumière :

« Dans le *Stand* (et plus encore dans le clan familial), tout cela demeure encore caché : par exemple, un noble reste toujours un noble, et un roturier toujours un roturier, indépendamment de tout autre rapport : il s'agit d'une qualité inséparable de son individualité. La différence entre l'individu personnel et l'individu en tant que membre d'une classe, et le hasard qui frappe la condition de vie de l'individu, ne se produit qu'avec l'apparition de la classe, qui est à son tour un produit de la bourgeoisie » (*ibid.*, 76).

La classe représente donc la scission entre l'individu et sa figure sociale, qui se vide du sens qu'il avait encore dans le *Stand* et se montre désormais comme pur hasard (*Zufälligkeit*). La classe – le prolétariat –, qui incarne en elle-même cette fracture et met pour ainsi dire à nu la contingence de toutes les figures et de toutes les conditions sociales, est également la seule susceptible d'abolir la division en classes elle-même et de s'émanciper en même temps qu'elle émancipe la société tout entière. Il est sans doute utile de relire le célèbre passage de la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* où Marx expose la fonction rédemptrice qu'il attribue au prolétariat :

« Où est donc la possibilité positive de l'émancipation allemande ? Réponse : dans la formation d'une classe *aux chaînes radicales*, d'une classe de la société civile qui ne soit pas une classe de la société civile, d'un *Stand* qui soit la dissolution de tous les *Stände*, d'une sphère qui ait un caractère universel pour ses souffrances universelles et qui ne revendique aucun *droit particulier*, dans la mesure où

l'on exerce sur elle non pas une injustice particulière, mais l'injustice absolue (*das Unrecht schlechtin*); qui ne s'oppose pas, unilatéralement, aux conséquences de l'État allemand mais, par tous les côtés, à ses présupposés; enfin, d'une sphère qui ne puisse s'émanciper sans s'émanciper aussi par rapport à toutes les autres sphères de la société, et donc sans émanciper toutes les autres sphères de la société – et qui, en un mot, soit la *perte totale* de l'homme (*der völlige Verlust des Menschen*) et qui ne puisse se retrouver à elle-même qu'en rachetant entièrement l'homme. Cette dissolution de la société comme *Stand* particulier est le prolétariat » (*ibid.*, I, 390).

Vous pouvez constater à quel point la thèse benjaminienne, qui veut que le concept marxien de « société sans classes » soit une sécularisation de l'idée du temps messianique, est pertinente. On essayera donc de prendre au sérieux l'étymologie donnée par Denys, et de rapprocher la fonction de la *klēsis* messianique chez Paul avec celle de la classe chez Marx. Exactement comme la classe représente la dissolution de tous les milieux et l'émergence d'une fracture entre l'individu et sa propre condition sociale, la *klēsis* messianique signifie l'évacuation et l'annulation de toutes les conditions juridico-factuelles par le *comme non*. L'indétermination sémantique qui joue entre *klēsis*-appel et *klēsis-Beruf* (qui préoccupait tant Weber) exprime de ce point de vue le hasard qui – aussi bien pour le messianique que pour le prolétaire de Marx – frappe chaque condition sociale. L'*ekklēsia* – en tant que communauté des *klēseis* messianiques, c'est-à-dire de ceux qui ont pris conscience de ce hasard et

vivent sous la forme du *comme non* et de l'usage – présente alors plus d'une analogie avec le prolétariat marxien. De la même manière que l'appelé, crucifié avec le messie, meurt au vieux monde (*Rm* 6, 6) pour ressusciter à une nouvelle vie (*Rm* 8, 11), le prolétaire ne peut se libérer que dans la mesure où il s'autosupprime : la « perte intégrale » de l'homme coïncide avec son rachat intégral. (Le fait que le prolétariat ait fini, avec le temps, par être identifié avec une classe sociale déterminée – la classe ouvrière, qui revendiquait pour elle-même des prérogatives et des droits – est, de ce point de vue, le pire des contresens que l'on puisse faire sur la pensée marxienne. Ce qui était pour Marx une identification stratégique – la classe ouvrière comme *klēsis* et comme figure historique contingente du prolétariat – devient au contraire une véritable et substantielle identité sociale, qui finit nécessairement par perdre sa vocation révolutionnaire.)

La sécularisation du messianique opérée par Marx semble jusqu'à présent ponctuelle et précise. Peut-on cependant parler d'une « société sans *klēseis* » chez Paul comme Marx parle d'une « société sans classes » ? La question est légitime parce que, s'il est vrai que les *klēseis* factuelles demeurent en tant que telles (« que chacun demeure... »), elles sont cependant annulées et vidées de leur sens (« la circoncision n'est rien, le prépuce n'est rien... », « qui a été appelé esclave est un affranchi du Seigneur »). Différentes réponses sont naturellement possibles. Deux

d'entre elles sont de fait déjà préfigurées par l'opposition stirnérienne entre la révolte (*Empörung*) et la révolution (*Revolution*), et par la vaste critique qu'en fait Marx dans *L'Idéologie allemande*. Selon Stirner (ou, tout au moins, dans l'exposition que fait Marx de la pensée de Stirner), la révolution consiste « en un renversement de l'état de choses existant, ou *status*, de l'État ou de la société, elle est par conséquent un acte politique et social » qui a pour but la création de nouvelles institutions. La révolte, en revanche, est « un soulèvement des individus... qui n'a pas de rapport avec les institutions qui en naissent... Elle n'est pas une lutte contre ce qui existe, parce que si elle réussit, ce qui existe s'écroule de lui-même ; elle est l'effort de m'extraire de ce qui existe » (III, 361). Dans le commentaire qu'il fait de ces affirmations, Marx cite le passage d'un livre de Georg Kuhlmann dont le titre est indubitablement messianique, *Le Royaume de l'Esprit* : « vous ne devez pas abattre et détruire ce qui traverse votre chemin, mais le contourner et le laisser en l'état. Et quand vous l'aurez contourné et laissé en l'état, il s'éteindra de lui-même, parce qu'il ne trouvera plus de quoi se nourrir » (*ibid.*). Bien que Marx réussisse de cette manière à tourner en ridicule les thèses stirnériennes, celles-ci représentent sans doute une interprétation possible – que nous pourrions appeler éthico-anarchiste – du *comme non* paulinien. L'autre interprétation – celle de Marx –, qui ne distingue pas la révolte de la révolution,

l'acte politique du besoin individuel et égoïste, va à l'encontre d'une difficulté qui s'exprime sous la forme de l'aporie du parti, qui est à la fois identique à la classe et pourtant différent d'elle (c'est-à-dire que le parti communiste ne se distingue pas de la classe ouvrière, sinon dans la mesure où il réussit à saisir la totalité du parcours historique de celle-ci). Si l'action politique (la révolution) coïncide parfaitement avec l'acte égoïste de l'individu (la révolte), pourquoi quelque chose comme un parti serait-il nécessaire ? On connaît la réponse que Lukács a donnée à ce problème dans *Histoire et conscience de classe* : le problème de l'organisation est celui de la « conscience de classe », dont le parti est tout à la fois le porteur et le catalyseur universel. Mais cela équivaut en dernière instance à affirmer que le parti est distinct de la classe de la même manière que la conscience l'est de l'homme, avec toutes les apories implicites que cela entraîne (aporie averroïste : le parti devient quelque chose comme l'intellect agent des philosophes médiévaux, qui doit porter à l'acte l'intellect en puissance des hommes ; aporie hégélienne : qu'est-ce que la conscience, si c'est à celle-ci que revient le pouvoir magique de transformer la réalité... en elle-même ?). Le fait que, sur cette base, Lukács ait fini par faire de la « juste théorie » le critère décisif de la définition du parti montre encore une fois à quel point ce nœud problématique et la *klēsis* messianique sont voisins. Quand l'*ekklēsia*, en tant que communauté des vocations

messianiques, a voulu se donner une organisation distincte de la communauté elle-même – tout en prétendant coïncider avec elle –, le problème de la juste doctrine et de l'infailibilité (c'est-à-dire le problème du dogme) est, de la même manière, devenu crucial.

Mais il y a une troisième interprétation possible : une interprétation anarcho-nihiliste, que Taubes lance dans le sillage de Benjamin et qui joue sur l'indistinction absolue de la révolte et de la révolution, de la *klēsis* mondaine et de la *klēsis* messianique, avec pour conséquence l'impossibilité de poser quelque chose comme une conscience de la vocation qui soit distincte du mouvement même de sa tension et de sa révocation dans le *comme non*. Cette interprétation a pour elle l'affirmation explicite de Paul, quand il dit qu'il ne pense pas s'être saisi lui-même, mais qu'il a juste été saisi – et, qu'à partir de ce saisissement, il est tendu en avant en direction de la *klēsis* (*Ph* 3, 12-13). La vocation coïncide ici avec le mouvement que fait la *klēsis* vers elle-même. Comme vous pouvez le voir, de nombreuses interprétations sont possibles, et peut-être aucune d'entre elles n'est-elle en réalité la bonne. En revanche, la seule interprétation qui soit absolument impossible est celle qui a été proposée par l'Église sur la base de *Rm* 13, 1 : tout pouvoir vient de Dieu, donc travaillez, obéissez, et ne mettez pas en cause la position qui vous a été attribuée dans la société. Où est le *comme non* dans tout cela ? Ne réduit-on pas de cette manière

la vocation messianique à une sorte de réserve mentale ou bien, dans le meilleur des cas, à une sorte de marranisme *ante litteram* ?

¶ Au début des années 1920, dans le cours qui a pour titre *Introduction à la phénoménologie de la religion*, Heidegger s'occupe de Paul et commente brièvement le passage de *1 Cor* 7, 20-31 sur la *klēsis* et sur l'*hōs mē*. Selon Heidegger, ce qui est essentiel chez Paul, ce n'est ni le dogme ni la théorie, mais au contraire l'expérience factuelle, la manière dont les relations mondaines sont vécues (*der Vollzug*, l'accomplissement, la manière de vivre). Pour Paul, cette manière de vivre est déterminée par l'*hōs mē* :

« Il s'agit de parvenir à une nouvelle relation fondamentale. Celle-ci doit être produite selon le mode de l'accomplissement. Les significations existantes de la vie effective sont vécues *hōs mē*, comme si non (*als ob nicht*)... *1 Cor* 7, 20 est important. Chacun doit demeurer dans l'appel dans lequel il se trouve. Le *genesthai* est un *menein*... On trouve ici un contexte de sens spécifique : les relations avec le monde environnant reçoivent leur sens non à partir de l'importance du contenu dont elles procèdent, mais au contraire la relation et le sens des significations vécues se déterminent originalement à partir de la manière dont ils sont vécus (*Vollzug*). Schématiquement : quelque chose reste inchangé, et pourtant ce quelque chose est radicalement transformé... Ce qui est transformé, ce n'est pas le sens de la relation, et encore moins son contenu. Donc : le chrétien n'abandonne pas le monde. Si un homme a été appelé comme esclave, il ne doit pas croire que sa libération implique un gain pour son être. L'esclave doit rester esclave. La condition mondaine dans laquelle il se trouve est indifférente. En tant que chrétien, l'esclave est libre de tout lien, et l'homme libre en tant que chrétien devient l'esclave de Dieu... Les rapports avec le monde, avec la profession, et avec tout ce qu'un homme est, ne déterminent en rien la facticité du chrétien. Cependant, ils sont

conservés et, seulement dans la mesure où ils le sont, ils sont appropriés pour la première fois (*zugeeignet*) » (Heidegger, 1995, 117-119).

Ce passage est important dans la mesure où il contient plus qu'un simple pressentiment de ce qui allait devenir dans *Être et temps* la dialectique du propre (*Eigentlichkeit*) et de l'impropre (*Uneigentlichkeit*). Ce qui est essentiel dans cette dialectique, c'est que le propre et l'authentique ne sont pas « quelque chose qui flotte au-dessus d'un quotidien déchu ; mais au contraire, existentiellement, la saisie modifiée de ce dernier » (Heidegger, 1972, 179) ; et donc que l'authentique n'a pas d'autre contenu que l'inauthentique. C'est à travers l'interprétation de l'*hōs mē* paulinien que Heidegger semble formuler pour la première fois l'idée d'une appropriation de l'impropre comme caractère décisif de l'existence humaine. Le mode de vie chrétien n'est pas déterminé par les relations mondaines et par leur contenu, mais par la manière dont celles-ci sont vécues et – seulement dans cette mesure – appropriées dans leur impropriété même.

Il n'en reste pas moins que, chez Paul, il ne s'agit pas d'appropriation, mais d'usage, et que le sujet messianique non seulement n'est pas défini par des propriétés, mais ne peut même pas se posséder lui-même comme un tout, ne serait-ce que sous la forme de la décision authentique et de l'être-pour-la-mort.

À la fin des *Minima moralia*, Adorno place, à la manière d'un sceau, un aphorisme **Comme si** dont le titre est messianique : *Zum Ende*, « Pour conclure ». La philosophie y est définie en ces termes : « La seule philosophie dont on puisse encore assumer la responsabilité face à la désespérance serait la tentative de considérer toutes les choses telles qu'elles se présenteraient du point de vue de la

rédemption. » Taubes a observé que ce texte – « magnifique, mais tout compte fait vide » (Taubes, 112) – constitue en réalité, si on le compare à Benjamin et à K. Barth, une esthétisation du messianique sous la forme du *comme si*. C'est pour cette raison, suggère Taubes, que l'aphorisme peut se conclure sur une thèse selon laquelle « la question de la réalité ou de l'irréalité de la rédemption devient presque indifférente ». Je me suis souvent demandé si l'accusation d'« esthétisation du messianisme » – qui implique un renoncement à la réalité de la rédemption en échange de son apparence – n'était pas injuste pour l'auteur de cette *Théorie esthétique* dans laquelle la méfiance envers la belle apparence est poussée jusqu'à définir la beauté elle-même comme *der Bann über den Bann*, l'enchantement de l'enchantement. Dans tous les cas, ce point nous intéresse dans la mesure où il nous permet d'éclaircir le problème de la distance qui sépare le *comme non* de Paul de tous les *comme si* – et en particulier de cet *als ob* qui, à partir de Kant, aura une si grande fortune dans l'éthique moderne. Vous connaissez sans doute le livre de Hans Vaihinger, *Die Philosophie der Als Ob*. Même si l'ouvrage contient déjà tous les vices du néokantisme, sa thèse de la centralité de la fiction dans la culture moderne – pas seulement en sciences et en philosophie, mais également en droit et en théologie – vise certainement juste. Vaihinger définit comme une fiction (ou une « activité fictionnelle de la pensée ») « la produc-

tion et l'usage de moyens logiques capables d'assurer les objectifs de la pensée, à l'aide de concepts auxiliaires à propos desquels on a montré au début, de manière plus ou moins claire, qu'ils ne peuvent correspondre à aucun objet réel » (Vaihinger, 24-25). Le problème qui se pose ici est naturellement celui du statut ontologique de ces « fictions » dont le langage est pour ainsi dire l'archétype. Il serait cependant excessif d'attendre de Vaihinger qu'il se pose le problème. Néanmoins sa reconstitution de l'importance de la fiction – à ne pas confondre avec l'hypothèse ! – dans l'histoire de la science moderne ne manque pas d'intérêt. Ce qui ne fonctionne en revanche pas du tout, c'est la manière dont il résout le *als ob* de la Raison pratique et la conception kantienne de l'idée comme *focus imaginarius* en une sorte de glorification du pharisaïsme. Avec une totale absence de tact, Vaihinger rabat Kant sur Forberg, un médiocre théologien auquel il attribue l'invention d'une « religion du comme si » qui aurait le mérite d'exposer « de manière limpide la conception kantienne dans ses principes fondamentaux » (*ibid.*, 284). Malheureusement, Forberg est l'inventeur *ante litteram* de la théorie sociale-démocrate de l'idéal comme progrès infini qui est la cible de Benjamin dans les thèses *Sur le concept d'histoire*. Écoutez-le donc :

« Le règne de la vérité est idéal... Il ne peut donc jamais se vérifier avec certitude, et le but de la république des sages ne sera très vraisemblablement pas atteint dans l'éternité. Et pourtant, l'exigence éternelle de vérité est impossible à

supprimer dans le cœur de chaque homme pensant, tout comme la chasse à l'erreur qu'il livre de toutes ses forces, et la diffusion de la vérité en tout lieu – c'est-à-dire cette manière de faire *comme si* l'erreur devait périr une bonne fois pour toutes et *comme si* on pouvait s'attendre au règne universel de la vérité. C'est précisément en cela que tient le caractère d'une nature comme celle de l'homme, qui est déterminée pour tendre à l'infini vers son idéal... Il est vrai qu'on ne peut montrer de manière scientifique qu'il en est ainsi, mais il est cependant suffisant – c'est ce que dit notre cœur – qu'on agisse *comme si* c'était vrai » (*ibid.*).

Il y a encore aujourd'hui des gens – bien peu en vérité et qui, par les temps qui courent, sont devenus presque respectables – qui sont convaincus que l'éthique et la religion se réduisent à une manière de faire *comme si* Dieu, le Royaume, la vérité, etc., existaient. Entre-temps, le *comme si* est devenu une figure nosographique extrêmement commune en psychiatrie, presque une condition de masse : on appelle personnalités *comme si* tous les cas – que l'on nomme aussi *borderline* – que l'on ne peut renvoyer de manière claire ni à la psychose ni à la névrose, et dont le mal consiste pour ainsi dire à n'avoir aucun mal. Ces personnes vivent comme si elles étaient normales – comme si le royaume de la normalité existait, comme s'il n'y avait « aucun problème » (pour reprendre la formule idiote qu'elles ont appris à répéter dans toutes les occasions) –, et c'est précisément cela qui est à l'origine de leur malaise, de leur particulière sensation de vide.

En réalité, la question du *comme si* est infini-

ment plus sérieuse que ce qu'en imagine Vaihinger. Huit ans avant le livre de ce dernier, Jules de Gaultier – un auteur bien plus intéressant – publie son chef-d'œuvre, *Le Bovarysme* : il y rend à la fiction le rang ontologique qui lui revient. Selon Gaultier, les personnages de Flaubert font apparaître de manière pathologique cette « faculté de se croire différent de ce que l'on est » qui est l'essence même de l'homme – c'est-à-dire l'essence d'un animal qui n'a pas d'essence. N'étant rien en lui-même, l'homme peut être seulement s'il agit en faisant comme s'il était différent de ce qu'il est (ou plutôt qu'il n'est pas). Gaultier était un lecteur attentif de Nietzsche, et il avait compris que tout nihilisme implique d'une certaine manière un *comme si*. Le dépassement nietzschéen du nihilisme doit prendre en compte ce bovarysme fondamental et savoir l'appréhender de manière juste (d'où l'importance du problème de l'artiste chez Nietzsche).

Revenons à présent à Adorno – et au procès que lui fait Taubes quand il l'accuse d'esthétiser le messianique. Dans ce procès, si je devais jouer le rôle de l'accusateur, je proposerais de lire le dernier aphorisme des *Minima moralia*, en même temps que le début de la *Dialectique négative* : « La philosophie survit, parce que le moment de sa réalisation a été manqué. » C'est le fait d'avoir manqué le moment de sa propre réalisation qui oblige la philosophie à contempler à l'infini l'apparence de la rédemption. La beauté esthé-

tique est pour ainsi dire le châtement que la philosophie doit subir pour avoir manqué sa réalisation. C'est en ce sens que l'on peut véritablement parler d'un *als ob* chez Adorno, et c'est pour cela que la beauté esthétique ne peut être rien de plus qu'un enchantement de l'enchantement. Il n'y a là aucune complaisance, et le *comme si* est bien plutôt la condamnation que le philosophe s'est infligée lui-même.

Benjamin Whorf – un linguiste qui avait une conscience aiguë de la manière dont les structures de la langue déterminent celles de la pensée – parle quelque part d'une catégorie verbale spécifique de la langue *hopi* qu'il appelle l'impotentiel (*impotential*). Il s'agit d'une catégorie modale particulièrement difficile à exprimer dans les langues que Whorf appelle *SAE* (*Standard Average European*) et qui correspond à une sorte d'« ineffektivité téléologique » (Whorf, 121). « Si un Hopi raconte une histoire dans laquelle un homme court pour échapper à ses poursuivants, mais qui par la suite est capturé, il utilisera l'impotentiel et dira : *ta' qa ? as wa*. 'ya, l'homme s'enfuyait en courant – en impliquant cependant que celui-ci n'a pas réussi à échapper à ses poursuivants. Si, au contraire, l'homme avait réussi à s'enfuir, il aurait dit : *ta 'qa wa ! ya* » (*ibid.*, 122).

Toute la philosophie d'Adorno est écrite à l'impotentiel, et le *comme si* n'est en ce sens que l'indice de cette modalité intime de sa pensée. La philosophie était en train de se réaliser, mais le

moment de sa réalisation a été manqué. Cette omission est tout à la fois absolument contingente et absolument irréparable : c'est l'impotentiel. La rédemption n'est par conséquent qu'un « point de vue » – Adorno ne peut même pas imaginer qu'il soit possible de redonner une chance à ce qui s'est passé et que, comme chez Paul, « la puissance s'accomplisse dans la faiblesse » (2 *Cor* 12, 9). Malgré les apparences, la dialectique négative est une pensée qui n'est absolument pas messianique, et qui est plus proche de la tonalité affective de Jean Améry que de celle de Benjamin.

Vous connaissez sans doute la plaisanterie féroce que Duns Scot emprunte à Avicenne pour prouver la contingence : « Ceux qui nient la contingence devraient être torturés, jusqu'à ce qu'ils admettent qu'ils auraient pu ne pas être torturés. » Jean Améry a subi cette épreuve terrible et a été contraint d'admettre la cruauté insensée de la contingence. À partir de ce moment-là, ce qui est arrivé devient pour lui absolument irréparable, et le ressentiment, la seule tonalité émotive légitime face à cela. Dans *Au-delà de la faute et de l'expiation*, qui constitue son extraordinaire témoignage – le titre est en réalité une justification éthique du ressentiment (mais le sous-titre des *Minima moralia*, « réflexions sur la vie mutilée [*beschädigten Leben*] », trahit aussi quelque chose comme un ressentiment) –, Améry raconte comment le poème de Hölderlin qu'il avait l'habitude de se

réciter de mémoire avait perdu à Auschwitz sa capacité de sauver et de transcender le monde. L'« enchantement de l'enchantement » vaut ici aussi pour la poésie – et pour Améry comme pour Adorno, le geste qui pourrait lever le sortilège fait défaut.

Y a-t-il quelque chose comme une modalité messianique qui permette d'en définir la spécificité par rapport à l'impotentiel **Exigence** d'Adorno et au ressentiment d'Améry – sans pour autant nier simplement la contingence ? Cette modalité – rarement thématisée en tant que telle dans l'histoire de la philosophie, et pourtant si essentielle à cette dernière qu'elle en vient à coïncider avec sa possibilité même – est l'exigence. Essayons d'en inscrire le concept dans la table des catégories modales, à côté de la possibilité, de l'impossibilité, de la nécessité et de la contingence. Dans un essai de jeunesse sur *L'Idiot* de Dostoïevski, Benjamin écrit que la vie du prince Mychkine doit rester inoubliable, même si personne ne s'en souvient. Voilà une exigence. L'exigence ne cherche pas à ignorer ou à exorciser la contingence. Elle dit au contraire : cette vie, bien qu'elle ait été en réalité complètement oubliée, exige de rester inoubliable.

Dans le *De veritatibus primis*, Leibniz définit la relation entre possibilité et réalité de la manière suivante : *omne possibile exigit existere*, chaque possible exige d'exister, de devenir réel. Malgré l'admiration inconditionnelle que j'ai

pour Leibniz, je crois que cette formulation n'est pas correcte et que, pour définir ce qu'est vraiment une exigence, nous devons au contraire la renverser et écrire : *omne existens exigit possibilitatem suam*, chaque existant exige sa propre possibilité, exige de devenir possible. L'exigence est une relation entre ce qui est – ou ce qui a été – et sa possibilité, et cette dernière ne précède pas, mais au contraire suit la réalité.

J'imagine que Benjamin avait en tête quelque chose de ce genre quand, à propos de la vie de l'idiot, il parlait d'une exigence de rester inoubliable.

L'inoubliable Naturellement, cette exigence ne veut pas simplement dire que quelque chose – qui avait été oublié – doit maintenant revenir à la mémoire, doit être rappelé. L'exigence concerne non le fait d'être rappelé, mais celui de rester inoubliable. Elle se réfère à tout ce qui, dans la vie collective comme dans la vie individuelle, est à chaque instant oublié, à la masse infinie de ce qui, dans l'une comme dans l'autre, est perdu. Malgré les efforts des historiens, des scribes et des archivistes en tout genre, la quantité de ce qui, dans l'histoire de la société comme dans celle des individus, est irrémédiablement perdu est infiniment plus importante que ce qui peut être recueilli dans les archives de la mémoire. À chaque instant, la mesure de l'oubli et de la ruine, le gaspillage ontologique que nous portons inscrit en nous, excèdent largement la piété de nos souvenirs et de notre conscience. Mais le chaos

informe de ce qui a été oublié n'est ni inerte ni inefficace – au contraire, il agit en nous comme une force tout aussi grande que celle de la masse des souvenirs conscients, même si c'est de manière différente. Il y a une force et une opération de l'oublié qui ne peuvent être mesurées en terme de mémoire consciente ou accumulées comme savoir, et dont la présence détermine la valeur de tout savoir et de toute conscience. Ce que le perdu exige, c'est non pas d'être rappelé et commémoré, mais de rester en nous et parmi nous en tant qu'oublié, en tant que perdu – et seulement dans cette mesure, en tant qu'inoubliable.

De là l'insuffisance de toute relation à l'oublié qui chercherait simplement à le renvoyer à la mémoire, à l'inscrire dans les archives et dans les monuments de l'histoire – ou, à la limite, à construire pour celui-ci une autre tradition et une autre histoire, celle des opprimés et des vaincus, qui s'écrit avec des instruments différents de ceux qui sont employés par l'histoire dominante, mais qui ne diffère pas substantiellement d'elle. Contre cette confusion, il faut rappeler que la tradition de l'inoubliable n'est précisément pas une tradition – elle est bien plutôt ce qui marque toutes les traditions d'un sceau d'infamie ou de gloire, et parfois des deux à la fois. Ce qui rend chaque histoire historique et chaque tradition transmissible, c'est le noyau inoubliable qu'elles portent en leur sein. L'alternative n'est donc pas ici entre l'oubli et le souvenir, entre l'incons-

ciencia et la conscience : l'élément décisif est seulement la capacité de rester fidèle à ce qui, bien qu'il ait été sans cesse oublié, doit pourtant rester inoubliable et exige en quelque sorte de demeurer avec nous, d'être encore – pour nous – d'une certaine manière possible. Répondre à cette exigence est la seule responsabilité historique que je me sentirais capable d'assumer pleinement. En revanche, si nous refusons cette exigence, si – aussi bien de manière collective qu'individuelle – nous perdons toute relation avec la masse de l'oublié qui nous accompagne comme un golem silencieux, alors celle-ci se manifestera en nous de manière destructrice et perverse sous la forme de ce que Freud aimait appeler le retour du refoulé – c'est-à-dire le retour de l'impossible en tant que tel.

Quel rapport entre Paul et tout cela ? Le messianique est pour lui le lieu d'une exigence qui concerne précisément la rédemption de ce qui a été. Ce n'est pas un point de vue à partir duquel nous pourrions regarder le monde comme si la rédemption avait eu lieu. La venue du messie signifie que toutes les choses – et, avec elles, le sujet qui les contemple – sont prises dans le *comme non*, appelées et révoquées dans le même mouvement. Il n'y a plus aucun sujet pour regarder et décider, à un certain moment, de faire *comme si*. La vocation messianique décale et annule avant tout le sujet ; c'est précisément le sens que l'on trouve dans *Gal 2, 20* « Ce n'est plus moi qui vis, *zō ouketi egō*, le messie vit en

moi. » Et celui-ci vit dans le sujet comme ce qui « n'est plus moi », ce corps mort du péché que nous portons encore en nous et qui, à travers l'esprit, est vivifié dans le messie (*ibid.*, 8, 11). Toute la création a été soumise à la caducité (*mataoitēs*, la futilité de ce qui se perd et se corrompt), mais c'est justement pour cela qu'elle gémit dans l'attente de la rédemption (*ibid.*, 8, 20-22). Et ce qui, dans l'esprit, correspond à cette plainte de la créature qui se perd sans cesse, ce n'est pas un discours bien tourné qui pourrait en calculer et en enregistrer la perte, mais seulement un « gémissement indicible » (*stenagmois alalētois*) (*ibid.*, 8, 26). C'est pour cela que celui qui demeure fidèle à ce qui se perd ne peut croire à aucune identité ni *klēsis* mondaine. Le *comme non* n'est en aucune manière une fiction au sens où l'entendent Vaihinger ou Forberg, il n'a rien à voir avec un idéal. L'assimilation avec ce qui a été perdu et oublié est absolue : « Nous sommes devenus comme les déchets du monde, comme les scories de tout » (1 *Cor 4, 13*). La *klēsis* paulinienne est bien plutôt une théorie du rapport entre le messianique et le sujet, qui règle ses comptes une bonne fois pour toutes avec les prétentions identitaires et les propriétés du sujet. En ce sens-là aussi, ce qui n'est pas (*ta mē onta*) est plus fort que ce qui est.

La thèse de Karl Barth, selon laquelle il n'y a pas de place pour le *comme si* dans le messianique dans la mesure où « l'espoir est l'*Aufhebung* du *comme si* » et « nous voyons à présent vraiment... ce que pourtant nous ne voyons pas »

(Barth, 298), est pour l'essentiel correcte même si elle reste en retrait par rapport à l'exigence paulinienne. Comme Kafka l'avait pressenti dans son extraordinaire parabole sur les paraboles (*Von den Gleichnissen*), le messianique est en même temps l'abolition et la réalisation du *comme si*, et le sujet qui veut se maintenir à l'infini dans la similitude (dans le *comme si*) alors qu'il contemple sa propre ruine perd simplement la partie. Celui qui se tient dans la vocation messianique ne connaît plus le *comme si*, il ne dispose plus de similitudes. Il sait que, dans le temps messianique, le monde sauvé coïncide exactement avec le monde perdu ; pour reprendre les mots de Bonhoeffer, il sait qu'il doit vivre réellement dans un monde sans Dieu et qu'il ne lui est en aucun cas permis de camoufler cet être-sans-Dieu du monde, car le Dieu qui le sauve est le Dieu qui l'abandonne – et le fait de se sauver des représentations (c'est-à-dire du *comme si*) ne peut prétendre sauver également l'apparence du salut. Le sujet messianique ne contemple pas le monde comme s'il était sauvé. Pour reprendre les mots de Benjamin, il ne contemple le salut que dans la mesure où il se perd dans ce qui ne peut être sauvé. L'expérience de la *klēsis* est aussi compliquée que cela ; et demeurer dans l'appel est aussi difficile que cela.

Parabole et royaume

⊙ Le terme parabole vient du grec *parabolē* (*Gleichnis*, dans la traduction de Luther). Ce

terme a dans les évangiles une fonction à ce point importante – on pense aux discours de Jésus, qui « parle par paraboles » (*Mt* 13, 10) –, que c'est de lui que dérive, à partir du bas latin *parabolare*, le verbe qui signifie parler dans les langues romanes (provençal, français et italien ; l'espagnol *hablar* dérive en revanche de *fabulari*). Le terme correspondant, en hébreu, est *mašal*, qui veut dire « comparaison, proverbe ». La correspondance entre la structure de la parabole et le royaume messianique est déjà contenue de manière implicite dans le passage de *Mt* (13, 18-19) où le « discours du royaume » (*logos tēs basileias*) est ce qui rend nécessaire de parler par paraboles. La parabole du semeur, qu'il s'agit alors d'expliquer, concerne précisément ce *logos* dans la mesure où les grains représentent le langage lui-même (dans l'exégèse de *Marc*, 4, 13 : « Le semeur sème le *logos* »). Dans la série de paraboles qui suivent, le royaume messianique est comparé à un champ où poussent ensemble le bon grain et l'ivraie, à un grain de moutarde, à la levure, à un trésor caché dans un champ, à un marchand à la recherche d'une perle, à un filet jeté dans la mer. Jungel observe à ce propos que « le royaume de Dieu accède au langage (et ainsi à l'auditeur) dans la parabole comme parabole » (Jungel, 2, 114), de telle façon que la différence et la proximité du royaume de Dieu et de ce monde sont exposées ensemble. Dans la parabole, la différence entre le *signum* et la *res significata* tend donc à s'annuler, sans pour autant disparaître complètement. En ce sens, on peut dire que, tout comme dans la parabole du semeur de Matthieu, les paraboles messianiques sont toujours des paraboles sur le langage, c'est-à-dire sur la *représentation* du royaume : on n'y trouve pas seulement, placés l'un à côté de l'autre (*para-ballō*), le royaume et l'autre terme de la comparaison, mais aussi le discours sur le royaume et le royaume lui-même, de telle sorte que la compréhension de la parabole coïncide avec celle du *logos tēs basileias*. Dans la parabole messianique, le *signum* et la *res significata* se rapprochent, parce qu'en elle la chose signifiée est le langage

lui-même. C'est sans doute là le sens – mais aussi toute l'ambiguïté – de la parabole kafkaïenne, et de toute parabole. Si, dans la parabole, ce qui doit advenir est un passage au-delà du langage, et si cela n'est possible, selon Kafka, qu'en se faisant langage (« si vous obéissez aux paraboles, vous deviendrez vous-mêmes des paraboles »), tout dépend du moment et de la manière dont le *comme* est aboli.

De ce point de vue, il est décisif que Paul non seulement ne se serve guère de paraboles, mais que le *comme non* – qui définit pour lui la *klēsis* messianique – ne compare pas deux termes distincts, comme nous l'avons vu, mais mette au contraire chaque être et chaque terme en tension avec lui-même. L'événement messianique – qui, pour Paul, s'est déjà produit avec la résurrection – ne s'exprime pas comme une parabole dans la parabole, mais est présent *en tō nun kairō* en tant que révocation de toute condition mondaine qu'elle libère d'elle-même pour en permettre l'usage.

Troisième journée

Aphōrismenos

Aphōrismenos est le participe passé du verbe *aphorizō* et signifie « séparé », *segregatus* comme le traduit Jérôme. Il doit s'agir là d'un mot important pour Paul, car c'est déjà par une forme de ce verbe qu'il caractérise sa vocation dans l'*Épître aux Galates* : « Celui qui, m'ayant séparé (*aphorisas*) dans le sein de ma mère et m'ayant appelé par sa grâce... » (*Gal* 1, 15). Ce terme pose cependant un problème non négligeable : comment est-il possible que Paul, qui prêche l'universalisme et annonce la fin messianique de toutes les séparations entre les juifs et les païens, se réfère à lui-même comme à un « séparé » ? Dans *Eph* 2, 14-15, Paul dit textuellement que le messie « de deux a fait un et a détruit le mur de la séparation (*to mesotoichon tou phragmou*) ». L'expression est forte : elle remet en question un point fondamental du judaïsme (l'auteur de l'épître d'Aristée, qui n'était certes pas un fanatique, définit les Juifs en ces termes : « notre législateur... nous a entourés

de palissades ininterrompues et de murs de fer afin d'éviter que nous nous mélangions en aucune manière aux autres peuples (*ethnē*) » (Aristée, 105). Le sens du message messianique tient précisément au fait que ces murs se sont maintenant écroulés, qu'il n'y a plus de division entre les hommes, ni entre les hommes et Dieu. Pourquoi Paul continue-t-il alors à se définir comme « séparé » ? N'avait-il pas, au moment de sa rencontre d'Antioche, repris durement Pierre parce que celui-ci s'était « séparé » des non-Juifs (*aphōrizen heauton*, Gal 2, 11) ? Se séparer équivalait à tel point à remettre en question la « vérité du message messianique » (*tēn alētheian tou euaggeliou*) que Paul ne pouvait pas ne pas intervenir : « Si toi, qui es Juif, tu vis comme les non-Juifs et non pas comme les Juifs (*ethnikōs kai ouchi Ioudaikōs*), comment peux-tu obliger les non-Juifs à vivre comme les Juifs (*Ioudaizein*) » (Gal 2, 14) ? Néanmoins, dans un autre passage, il cite *Isaïe* 52, 11 : « Sortez du milieu de ces gens et séparez-vous (*aphoristhēte*) » (2 Cor 6, 17).

Comprendre le sens exact du mot *aphōrismenos* implique donc de savoir poser de manière correcte un problème fondamental : celui de l'universalisme – ou de l'universalisme supposé – de Paul, et de la vocation « catholique » de la communauté messianique. Avant toute autre chose, une simple observation qui concerne l'autobiographie de Paul. Vous savez sans doute que la biographie de Paul est présente dans les *Épî-*

tres, non seulement de manière directe, comme dans le long *excursus* de l'*Épître aux Galates*, mais également de manière indirecte, à travers des allusions qu'il est nécessaire de savoir reconnaître. Le terme *aphōrismenos* est l'une de ces allusions cachées. En se définissant comme un « séparé », Paul évoque son passé, un « alors », un *pote* dont le souvenir devait encore lui cuire : « Alors... je persécutais avec acharnement la communauté de Dieu » (Gal 1, 13). *Aphōrismenos* n'est en réalité que la traduction grecque du terme hébreu *paruš*, ou de l'araméen *p^eriš*, c'est-à-dire pharisien (le calque grec *pharisaïos* vient de l'araméen). Dans l'*Épître aux Philippiens*, lorsque Paul revendique son judaïsme par rapport aux circoncis, il dit de lui-même : « circoncis le huitième jour, de la race d'Israël, de la tribu de Benjamin, juif fils de Juifs, et pour la loi pharisien (*kata nomon pharisaïos*) » (Ph 3, 5). Paul était donc un pharisien, c'est-à-dire un séparé. Quelles que soient les origines de cette secte – ou plutôt de ce mou- **Pharisien** vement juif –, que les historiens font remonter aux hassidim de l'époque macchabéenne, il est clair que les pharisiens sont des séparés qui, pour se distinguer de la masse, s'obligent à observer scrupuleusement les règles de la pureté sacerdotale bien qu'ils soient laïcs. C'est en ce sens qu'ils « se séparent » – non seulement et non tant des païens, mais aussi et surtout de l'*am-hares*, du peuple de la terre, c'est-à-dire des paysans incultes qui n'observent

pas la loi (dans l'apologue kafkaïen *Devant la loi*, le « paysan » peut être vu dans ce sens comme un *am-hares* ; alors que le gardien est un *paruš*, un pharisien). Les pharisiens deviennent une classe dominante en Palestine à la fin du I^{er} siècle après J.-C. Si Paul dit « et pour la loi pharisien », c'est parce que l'idéal pharisaïque constituait un règlement intégral selon le *nomos* de la vie des adeptes. Mais ce qui distinguait les pharisiens des autres courants du judaïsme, c'était le fait que la loi n'était pas seulement pour eux la *Torah* au sens strict, c'est-à-dire la loi écrite, mais également la *Torah* orale, la tradition conçue comme un « mur de division » ou une « haie » autour de la *Torah* et ayant pour tâche de la défendre de tout contact impur.

En se définissant comme *aphōrismenos*, comme séparé, Paul évoque donc de manière ironique – mais c'est une ironie bien cruelle – sa séparation d'autrefois, sa ségrégation de pharisien. Il l'évoque et il la nie, au nom d'une autre séparation, qui n'est plus par rapport au *nomos* mais par rapport au message messianique (*eis euaggelion theou*). C'est en ce sens qu'il faut comprendre, dans le passage de l'*Épître aux Éphésiens* que nous avons déjà cité (2, 14), l'expression *to mesotoichon tou phragmou*, que nous avons traduite par « le mur de la séparation », mais qui signifie en réalité de manière littérale « le mur de division de la haie » : il s'agit d'une allusion claire à la paroi de séparation et à la « haie » autour de la *Torah*, qui constituait

l'idéal des pharisiens. Le mur que le message messianique annoncé par l'*aphōrismenos* fait s'écrouler est celui que le pharisien d'autrefois maintenait autour de la *Torah*, afin de la protéger de l'*am-hares* et des *goyim*, des non-Juifs.

Si cela est vrai, si la séparation de l'« aphorisme » messianique reprend et divise la séparation du *paruš*, alors l'*aphōrismenos* implique pour ainsi dire une séparation à la puissance deux, une séparation de la séparation elle-même, qui divise et traverse les divisions de la loi pharisaïque. Mais cela veut également dire que l'aphorisme messianique a une structure complexe qu'il s'agit précisément pour nous de saisir, si nous voulons comprendre de manière correcte le sens des divisions que Paul trace dans ses *Épîtres*. Tout le corps à corps de Paul avec la loi, dans l'*Épître aux Romains* et ailleurs, est en effet marqué par une série de divisions : celle entre *sarx* et *pneuma*, c'est-à-dire entre chair et souffle, y joue un rôle décisif. Quel est le sens stratégique de cette division, que Paul fait jouer contre les divisions de la Loi ?

Paul commence par constater que la loi agit principalement en instituant des divisions et des séparations. Il semble donc prendre au sérieux le sens étymologique du mot grec *nomos* – dont il se sert pour désigner non seulement la *Torah* mais la loi en général –, qui dérive du verbe *nemein*, diviser, attribuer des parties. Vous vous souvenez sans doute qu'au début du passage sur la vocation, dans 1 *Cor* 7, 17, Paul dit en se réfère-

rant aux différentes conditions dans lesquelles les hommes se trouvent partagés : *hōs emerisen ho kyrios*, à la manière dont le Seigneur a réparti, attribué. Et dans *Eph 2, 14*, le « mur de la séparation » que le messie a aboli coïncide avec le *nomos tōn entolōn*, la loi des commandements qui divise les hommes en « prépuce » et « circoncision ».

Le principe de la loi est donc la division. Et la partition fondamentale de la loi juive est celle qui sépare les Juifs des non-Juifs – pour reprendre les mots de Paul, *Ioudaioi* et *ethnē*. Dans la Bible, le concept de « peuple » est toujours déjà divisé : *am* et *goy* (pl. : *goyim*). *Am* est Israël, le peuple élu avec lequel Yahvé a conclu une *berit*, un pacte ; les *goyim* sont les autres peuples. La traduction des Septante donne *laos* pour *am* et *ethnē* pour *goyim*. (C'est ici que commence un chapitre fondamental dans l'histoire du concept de « peuple », qu'il serait intéressant de suivre jusqu'à l'usage actuel de l'adjectif « ethnique » tel qu'il est utilisé dans l'expression « conflits ethniques » ; il serait tout aussi intéressant de s'interroger sur les raisons qui ont poussé les Septante à ne pas utiliser l'autre terme grec qui signifie peuple, pourtant si prestigieux dans notre tradition philosophico-politique : *dēmos*. Dans tous les cas, on voit ici clairement comment le terme « peuple » est toujours déjà divisé, et

comme traversé par une faille théologico-politique originelle.)

Si le tout que représente *am* s'appelle Israël, différentes dénominations sont cependant ici aussi possibles. Le terme *yehudi* (gr. : *Ioudaios*), qui désigne à l'origine les habitants du royaume de Juda, s'étend progressivement à tous les membres du *am* (surtout quand ce sont les non-Juifs qui en parlent). Mais il y a également le terme *ibri* (gr. : *Hebraios*) qui possède tout d'abord une tonalité juridique, mais qui, par la suite, désignera surtout dans la littérature rabbinique *lašon hakodeš*, l'hébreu en tant que langue sainte, avant de s'étendre à tout Israël. Quant à Paul, il se sert à la fois des trois termes : *Israël*, *Hebraios*, *Ioudaios*. C'est comme si le nom lui-même se divisait, comme si la loi qui constituait Israël en tant qu'*am* était aussi le principe d'une division incessante.

Du point de vue de la loi, la division fondamentale est malgré tout celle qui oppose les Juifs et les non-Juifs, et que Paul exprime crûment dans l'antithèse circoncision/prépuce. Les prophètes peuvent bien entendu adresser leur message à tous les peuples ; mais en *Isaïe 49, 6*, l'« esclave du Seigneur » que le prophète annonce est à la fois défini comme *berit am*, une « alliance » pour Israël, et *or goyim*, c'est-à-dire simplement une lumière pour les non-Juifs. Chez Paul, on trouve 23 fois le terme *ethnē* pour marquer la distinction. La même opposition est exprimée dans les *Épîtres* par les termes *Iou-*

daios/Hellēn (les non-Juifs auxquels Paul avait affaire étaient des Grecs, ou tout au moins des gens qui parlaient grec). Mais Paul appelle de manière générale *ethnē* tous les membres de la communauté messianique qui ne sont pas d'origine juive. C'est pour cela que dans *Rm* 11, 13, il se définit lui-même comme *ethnōn apostolos*, apôtre des non-Juifs, et qu'il peut dire dans *Eph* 3, 1 : « Moi, Paul, prisonnier du messie pour vous *ethnē*. » Et c'est dans le même sens qu'il avait dit dans cette discussion avec Pierre à Antioche, qui n'était absolument pas, contrairement à ce que supposait Jérôme, une comédie : « Pourquoi veux-tu obliger les *ethnē* à vivre comme les Juifs (*ioudaizein*) ? ».

Le problème est donc le suivant : quelle est la stratégie de Paul face à cette division fondamentale ? De quelle manière parvient-il à neutraliser, dans une perspective messianique, les partitions imposées par la loi ? Il est évident que ce problème ne peut être séparé de la critique paulinienne de la loi qui est au cœur de l'*Épître aux Romains*, et dont les apories culminent dans les *theologoumena* messianiques de *Rm* 3, 31 (« Rendons-nous inopérante la loi à travers la foi ? Qu'il n'en soit pas ainsi : au contraire, nous confirmons la loi ») et *Rm* 10, 4 (« Le messie est le *telos* de la loi »). Nous essaierons tout à l'heure de résoudre ces apories, qui sont intimement liées à l'événement messianique, en commentant le mot *euaggelion*. Le messie est en effet le lieu par excellence d'un conflit avec la loi que les kabba-

listes résoudre en distinguant deux aspects de la *Torah* : la *Torah* de *Beriah*, la loi de la création, c'est-à-dire la loi du monde avant la rédemption, et la *Torah* de *Atzilut*, la loi qui précède la création et que le messie doit précisément restaurer. Pour l'instant il est important de remarquer que dans l'*Épître aux Romains*, les partitions du *nomos* passent également à l'intérieur de l'homme qui, sous l'action de la loi, se divise lui-même (« je ne fais pas le bien que je veux, mais le mal que je ne veux pas, c'est cela que je fais », *Rm* 7, 19). Mais la loi aussi se divise, dans la mesure où celui qui est divisé par la loi voit dans ses membres « une autre loi », qui lutte contre « la loi du souffle de la vie » (*ibid.*, 7, 23).

Comment Paul aborde-t-il ces divisions ? Et comment peut-on comprendre la loi messianique du souffle ? S'agit-il d'opposer à la loi une autre loi, semblable à la première, mais plus universelle ? Et que reste-t-il, dans le messianique, des partitions fondamentales instituées par la loi ?

Face à ces partitions, Paul fait jouer une autre division, qui ne coïncide pas avec elles, mais qui ne leur est pas non plus extérieure. L'aphorisme messianique s'exerce bien plutôt sur les divisions de la loi elles-mêmes, et leur impose une division ultérieure. Il s'agit de la division entre *sarx* et *pneuma*, entre la chair et le souffle.

Soit la division fondamentale de la loi : Juifs/non-Juifs. Cette division est claire du point de vue de son critère (circoncision/prépuce) ; elle est exhaustive du point de vue de son fonction-

nement, puisqu'elle divise l'ensemble « hommes » en deux sous-ensembles, sans laisser aucun reste. Paul coupe en deux cette division par une nouvelle division, chair/souffle. Cette coupure ne coïncide pas avec la partition Juifs/non-Juifs, mais elle n'est pas non plus extérieure à elle : elle coupe la division elle-même.

Dans l'édition allemande du *Passagenwerk* benjaminien, au fr. N 7a, 1, on

La coupure d'Apelle peut lire cette phrase : « Comme une ligne divisée selon la coupure d'Apollon (*nach dem apoll(i)-nischen Schnitt*) perçoit sa propre division au-delà d'elle-même. » La phrase n'a pas de sens, parce qu'il n'existe nulle part une « coupure d'Apollon » : ni dans la mythologie grecque, ni ailleurs. Il s'agit en réalité d'une erreur de lecture pour *apellnischen Schnitt* (l'insertion du *i* n'était donc pas nécessaire), « la coupure d'Apelle ». Vous vous souvenez peut-être de l'histoire du contentieux entre Apelle et Protogène, telle qu'elle est racontée par Pline. La tradition classique est pleine de ces défis d'artistes (X réussit à tromper les oiseaux, qui viennent grappiller le raisin qu'il a peint, mais Y trompe le peintre lui-même en peignant un voile, que l'autre cherche en vain à soulever, etc.). Ici, le contentieux concerne une ligne. Protogène trace une ligne si fine qu'elle ne semble pas avoir été dessinée par le pinceau d'un homme. Mais Apelle, avec son propre pinceau, coupe en deux la ligne tracée à l'aide d'une ligne encore plus fine.

L'aphorisme messianique est en ce sens une sorte de coupure d'Apelle qui, tout en n'ayant pas d'objet propre, divise les divisions tracées par la loi. Le sous-ensemble « Juifs » se scinde donc en « Juifs manifestes ou selon la chair » (*Ioudaios ... en tō phanerō, en sarki* et en « Juifs cachés » ou selon le souffle (*en tō kryptō Ioudaios ... en pneumati, Rm 2, 28-29*). C'est aussi ce qui arrive pour les non-Juifs (bien que Paul ne le dise pas). Ce qui signifie que « le (vrai) Juif n'est pas le Juif manifeste, et la (vraie) circoncision n'est pas celle de la chair » (*ibid.*). Sous l'effet de la coupure d'Apelle, la partition entre Juifs et non-Juifs n'est plus claire ni exhaustive, puisqu'il y a désormais des Juifs qui ne sont pas Juifs, et des non-Juifs qui ne sont pas des non-Juifs. Paul le dit avec clarté : « Tous ceux d'Israël ne sont pas Israël » (*Rm 9, 6*) ; et peu après, citant Osée : « J'appellerai un peuple qui n'est pas le mien mon peuple » (*Rm 9, 25*). Cela veut dire que la division messianique introduit dans la grande division des peuples selon la loi un reste, et que les Juifs et les non-Juifs sont de manière constitutive « non-tous ».

Ce « reste » n'est pas quelque chose qui ressemble à une portion numérique ou à un résidu substantiel positif, parfaitement homogène par rapport aux divisions précédentes, mais qui aurait en lui-même sans qu'on sache bien pourquoi la capacité d'en dépasser les différences. D'un point de vue épistémologique, il s'agit plutôt de couper la partition bipolaire entre Juifs et non-

Juifs afin de passer par là même à une autre logique, de type intuitionniste ou, mieux, à une logique du genre de celle qui est utilisée par Nicolas de Cues dans son *Non aliud* : l'opposition A / non-A y admet un tiers qui a la forme d'une double négation : non non-A. L'évocation de ce paradigme logique trouve un fondement chez Paul lui-même, dans le passage de 1 *Cor* 9, 20-23, où il définit sa propre position par rapport à la division Juifs (*hupo nomon*, sous la loi)/ non-Juifs (*anomoi*, sans loi) par la progression singulière : « comme sans loi, non sans loi de Dieu, mais dans la loi du messie » (*hōs anomos, mē ōn anomos theou, all'ennomos christou*). Celui qui se tient dans la loi messianique est non non-dans la loi.

La division entre Juifs et non-Juifs, dans la loi et sans loi, laisse désormais, d'un côté comme de l'autre, un reste, qu'il est impossible de définir comme juif ou comme non-juif : il est le non non-Juif, celui qui est dans la loi du messie. On a donc à peu près le schéma suivant :

| JUIFS | | NON-JUIFS | |
|---------------------------|-------------------------|----------------------------------|--------------------------------|
| Juifs selon le souffle | Juifs selon la chair | non-Juifs selon le souffle | non-Juifs selon la chair |
| non non-Juifs | | non non-Juifs | |

Quel est l'intérêt de cette « division de la division » ? Et pourquoi l'aphorisme paulinien me

semble-t-il aussi important ? Avant tout parce qu'il oblige à penser de manière complètement nouvelle la question de l'universel et du particulier, pas seulement du point de vue de la logique mais également du point de vue de l'ontologie et de la politique. Vous savez sans doute que Paul a toujours été considéré comme l'apôtre de l'universalisme, et que le titre que l'Église qui s'est fondée sur sa doctrine a voulu prendre est précisément « catholique », c'est-à-dire universelle. C'est ainsi que *La Fondation de l'universalisme* est le sous-titre d'un ouvrage récent sur Paul qui cherche à montrer de quelle manière, « une pensée universelle, partant de la prolifération mondaine des altérités..., produit du Même et de l'Égal » (Badiou, 117). Mais en va-t-il réellement ainsi ? Est-il possible de penser chez Paul un universel comme « production du Même » ?

Il est évident que la « coupure d'Apelle » messianique ne parvient jamais à un universel. Le « Juif selon le souffle » n'est pas un universel parce qu'il ne peut être le prédicat qui correspond à tous les Juifs, de la même manière que le « non-Juif selon la chair » ne l'est pas non plus. Mais cela ne signifie pas que les non non-Juifs soient seulement une partie des Juifs ou des non-Juifs. Ils représentent plutôt l'impossibilité pour les Juifs et les *goyim* de coïncider avec eux-mêmes, ils sont comme une sorte de reste entre chaque peuple et lui-même, ou entre chaque identité et elle-même. On peut ici prendre la mesure de la distance qui sépare l'opération pau-

linienne de l'universalisme moderne, dans lequel quelque chose – par exemple l'humanité de l'homme – vaut comme le principe qui abolit toutes les différences ou bien comme la différence ultime, au-delà de laquelle aucune division n'est plus possible. C'est ainsi que Badiou, dans le livre que je viens d'évoquer, conçoit l'universalisme de Paul comme une « bénévolence à l'égard des coutumes et des opinions », ou une « indifférence tolérante aux différences », lesquelles deviennent à leur tour « ce qu'il faut traverser pour que l'universalité elle-même s'édifie » (Badiou, 106).

Quelle que puisse être la légitimité de concepts comme « tolérance » ou « bénévolence », qui concernent en dernière analyse l'attitude de l'État face aux conflits religieux (et l'on voit bien ici comment ceux qui déclarent vouloir abolir l'État, souvent, ne réussissent pas à se libérer d'un point de vue étatique), ce ne sont certainement pas des concepts messianiques. Pour Paul, il ne s'agit pas de « tolérer » ou de traverser les différences pour trouver au-delà de celles-ci le même et l'universel. L'universel n'est pas pour lui un principe transcendant en fonction duquel regarder les différences – il ne dispose pas d'un tel point de vue – mais une opération qui divise les divisions de la loi elles-mêmes et les rend inopérantes, sans pour cela jamais atteindre un fondement ultime. Au fond du Juif ou du Grec, il n'y a pas d'homme universel ou de chrétien, ni comme principe ni comme fin : il y a seulement un reste, il y a seu-

lement l'impossibilité pour le Juif et pour le Grec de coïncider avec eux-mêmes. La vocation messianique sépare toute *klēsis* d'elle-même, la met en tension avec elle-même sans pour cela lui fournir une identité ultérieure : Juif *comme non* Juif, Grec *comme non* Grec.

Maurice Blanchot a écrit un jour à propos du livre d'Antelme que l'homme est l'indestructible qui peut être infiniment détruit. Il convient de réfléchir à la structure paradoxale qui est implicitement contenue dans cette formulation. Si l'homme est l'indestructible qui peut être infiniment détruit, cela veut dire qu'il n'y a pas d'essence humaine à détruire ou à retrouver, que l'homme est un être qui manque infiniment à lui-même, qui est toujours déjà séparé de lui-même. Mais si l'homme est ce qui peut être *infiniment* détruit, cela veut aussi dire qu'il reste toujours quelque chose au-delà de cette destruction et dans cette destruction, et que l'homme est ce reste.

Vous comprenez pourquoi cela n'a pas beaucoup de sens de parler d'universalisme à propos de Paul – tout au moins tant que l'universel est pensé comme un principe supérieur aux coupures et aux divisions et l'individuel comme la limite ultime de chaque division. Chez Paul, il n'y a ni principe ni fin : il y a seulement la coupure d'Apelle, la division de la division – et puis il y a un reste.

C'est dans cette perspective qu'il faut lire la théorie du reste que Paul expose dans *Rm* 11, **Reste** 1-26, c'est-à-dire précisément au moment où il arrive à la formulation la plus extrême du problème *am / goyim*, Juifs / non-Juifs. Il commence par se demander : « Peut-être Dieu a-t-il répudié son peuple ? », avant de répondre immédiatement « Qu'il n'en soit pas ainsi ! » et de revendiquer son judaïsme charnel : « Moi aussi je suis israélite, de la race d'Abraham, de la tribu de Benjamin. » Dieu n'a pas répudié le peuple qu'il avait choisi, mais de même qu'aux temps d'Élie, face aux accusations que le prophète portait contre Israël, il s'était réservé sept mille hommes, « de même, dans le temps de maintenant (*en tō nun kairō*, expression technique pour le temps messianique), il s'est produit un reste par l'élection de la grâce » (*Rm* 11, 5).

Le reste, dans le grec de Paul, se dit *leimma*. Paul n'invente pas ce concept mais le reprend, en un geste caractéristique, à la tradition prophétique. Il s'agit en effet d'un terme technique du langage prophétique qui a une fonction importante, en particulier dans *Isaïe*, dans *Amos* et dans *Michée*. En hébreu, les termes correspondants sont *šear* et *šerit* (dans la Septante : *kataleimma* et *hupoleimma*). Il y a chez ces prophètes quelque chose de l'ordre du paradoxe : ils s'adressent au peuple élu, à Israël, comme à un tout ; et pourtant, ils annoncent que seul un reste sera sauvé. Le passage essentiel, que Paul cite également, est

la prophétie messianique d'*Isaïe* 10, 22 : « En ce jour-là, le reste d'Israël, les survivants de la maison de Jacob cesseront de s'appuyer sur ceux qui les frappent... Le reste reviendra, le reste de Jacob, vers le Dieu fort. Même si ton peuple, ô Israël, était comme le sable de la mer, seul un reste reviendra. » L'idée d'un reste messianique est déjà contenue dans le nom du fils que Yahvé annonce à Isaïe : Šear-Yašub, littéralement « un reste reviendra » (retour et salut sont si étroitement liés que la *Septante* traduira *Yašub* par *sōthēsetai*, sera sauvé). Le salut messianique, qui est une œuvre divine, a pour sujet un reste : « De Jérusalem sortira un reste, des survivants du mont Sion » (*Is* 37, 32). Mais même l'élection et l'appel impliquent un reste : « Écoutez-moi, maison de Jacob et tout le reste d'Israël », crie Isaïe (*ibid.*, 46, 3), avec des mots qui résonnent profondément dans le texte paulinien, « vous, pris au ventre maternel, pris au sein de votre mère ». De la même manière, dans *Michée* 4, 7, le message messianique concerne un reste : « En ce jour-là, dit le Seigneur, je réunirai les éclopés, je recueillerai les égarés et ceux que j'ai traités avec dureté. Des éclopés je ferai un reste, des égarés une nation forte... » Et Amos, qui annonce la destruction totale du peuple de Dieu, avance cependant de manière aporétique l'idée d'un reste : « Haïssez le mal et aimez le bien. Observez la justice qui est à la porte, et peut-être l'éternel, le dieu des armées, aura pitié du reste de Jacob » (*Am* 5, 15).

Comment devons-nous penser ce « reste d'Israël » ? On fait un contre-sens depuis le début si l'on comprend – comme le font certains théologiens – le reste comme une portion numérique, c'est-à-dire comme cette partie des Juifs ayant survécu à la catastrophe qui caractérisait à l'origine l'eschatologie prophétique, comme une sorte de passerelle entre la ruine et le salut. Mais il est encore plus faux d'interpréter le reste comme s'il était simplement identique à Israël, dans la mesure où celui-ci serait le peuple élu qui survit à la destruction finale des peuples. Une lecture plus attentive des textes prophétiques montre que le reste est bien plutôt la forme ou la figure que prend Israël en fonction de l'élection ou de l'événement messianique. Il n'est donc ni le tout, ni une partie du tout mais il signifie l'impossibilité pour le tout et la partie de coïncider à la fois avec eux-mêmes et entre eux. *À l'instant décisif, le peuple élu – chaque peuple – se pose nécessairement comme un reste, comme non-tout.*

C'est ce concept prophético-messianique de reste que Paul reprend et développe, et c'est aussi le sens dernier de son aphorisme, de sa division de la division. Pour lui, le reste n'est plus, comme chez les prophètes, un concept qui concerne le futur mais une expérience présente, qui définit le « maintenant » messianique : « Dans le temps de maintenant s'est produit – *gegonen* – un reste. »

Il y a là une dialectique extraordinaire qui joue sans aucune médiation sur trois éléments. En premier **Le tout et la partie** lieu, le tout (*pas, panta*).

Taubes a déjà observé que toute la première partie de l'*Épître aux Corinthiens* est construite comme une fugue autour du mot *pas* (dans la Bible grecque, le terme *pas* est le plus fréquent, après le mot *kyrios*, « Seigneur » : environ 7 000 occurrences). Chez Paul, *pas*, c'est-à-dire « tout », est l'expression spécifique du *telos* eschatologique. À la fin des temps, Dieu sera « tout en tout » (*panta en pasin*, 1 *Cor* 15, 28) : la formule, qui unit en elle-même aussi bien le sens de totalité que le sens distributif de *pas*, sera reprise par les panthéistes. De la même manière, Paul précise qu'à la fin « tout Israël sera sauvé » (*Rm* 11, 26).

Il y a également la partie (*meros*) qui définit le monde profane, le temps soumis à la loi. Là, tout est divisé, tout est *ek merous*, partiel, par partie. Vous vous souvenez sans doute du célèbre passage de 1 *Cor* 13, 9 sq. : « En effet, par partie (*ek merous*) nous connaissons et par partie nous prophétisons ; cependant, quand viendra l'achèvement (*to teleion*), ce qui est par partie sera rendu inopérant... nous voyons à présent à travers un miroir, en énigme, mais alors ce sera au contraire face à face ; à présent je connais par partie, mais alors je connaîtrai de la même manière que je serai connu ; à présent demeurent (*menei*) la foi, l'espérance, l'amour, ces trois

choses : la plus grande d'entre elles est l'amour. »

Enfin, il y a le reste messianique qui n'est pas au-delà de la partie, mais qui provient, comme nous l'avons vu, de sa division et lui est intimement lié. Qu'en ce sens le monde messianique ne soit rien d'autre que le monde profane, qu'il soit encore, d'une certaine manière, partiel, c'est ce que dit Paul avec clarté dans 1 *Cor* 12, 27 aux membres de la communauté messianique eux-mêmes : « Vous êtes le corps du messie et membres par partie (*ek merous*). » Cependant, le reste est précisément ce qui empêche les divisions d'être exhaustives, il exclut la possibilité que les parties et le tout puissent coïncider avec eux-mêmes. Le reste n'est pas tant l'objet du salut que son instrument, c'est-à-dire ce qui le rend en réalité possible. Dans *Rm* 11, 11-26, Paul formule avec clarté cette dialectique du salut par le reste : la « diminution » (*hēttēma*), qui constitue Israël comme une partie et comme un reste, s'est produite pour le salut des *ethnē*, des non-Juifs, et laisse présager son *plērōma*, sa plénitude de tout, puisque, à la fin, quand le plérôme des peuples sera entré, « tout Israël sera sauvé ». Le reste est donc à la fois un excès du tout par rapport à la partie et de la partie par rapport au tout, et il fonctionne comme une machine sotériologique très particulière. En tant que tel, il ne concerne que le temps messianique et n'existe qu'en lui. Dans le *telos*, quand Dieu sera « tout en tous », le reste messianique n'aura plus aucun privilège

particulier et aura épuisé son sens pour se perdre dans le plérôme (1 *Thes* 4, 15 : « Nous les vivants restants, dans la venue du Seigneur nous ne dépasserons pas ceux qui se sont endormis »). Mais dans le temps de maintenant, qui est le seul temps réel, il n'y a que le reste. Celui-ci n'appartient pas spécifiquement à l'eschatologie de la ruine, ni à celle du salut : il est plutôt, pour reprendre les mots de Benjamin, cet impossible-à-sauver dont seule la perception nous permet d'atteindre au salut. Le propos de Kafka selon lequel il y a un salut, mais « pas pour nous » trouve ici son seul sens possible. En tant que reste, nous les vivants qui restons *en tō nun kairō*, nous rendons possible le salut, nous sommes ses « prémices » (*aparkē* : *Rm* 11, 16), nous sommes pour ainsi dire déjà sauvés ; mais, précisément pour cette raison, ce n'est pas en tant que reste que nous serons sauvés. Le reste messianique excède de manière irrémédiable le tout eschatologique, il est l'insauvable qui rend possible le salut.

Si je devais indiquer dans les *Épîtres* de Paul un héritage politique qui puisse être immédiatement actuel, je crois que le concept de reste ne pourrait pas ne pas en faire partie. Il permet en particulier de situer dans une perspective nouvelle nos vieilles notions de peuple et de démocratie – vieilles notions certes, mais auxquelles nous ne pouvons peut-être pas renoncer. Le peuple n'est ni le tout ni la partie, ni la majorité ni la minorité. Il est plutôt ce qui ne peut jamais

coïncider avec lui-même, ni en tant que tout, ni en tant que partie – ce qui reste ou résiste à l’infini dans chaque division et ne se laisse jamais réduire à une majorité ou à une minorité. Ce reste est la figure que prend le peuple dans l’instance décisive – et il est, en tant que tel, le seul sujet politique réel.

⌘ Le concept messianique de reste présente sans aucun doute plus d’une analogie avec le prolétariat marxien, puisque ce dernier ne peut coïncider avec lui-même que dans la mesure où il excède nécessairement aussi bien la dialectique de l’État que la dialectique sociale des *Stände*, ayant subi non un tort particulier mais un « tort absolu (*das Unrecht schlechthin*) ». Il permet en outre de comprendre mieux ce que Deleuze appelle le « peuple mineur », qui est constitutivement en position de minorité (cette idée a sans doute des racines plus anciennes, parce que je me souviens que José Bergamín, qui avait vécu la guerre civile en Espagne, avait l’habitude de répéter presque comme un adage *el pueblo es siempre minoría*). De manière probablement analogue, Foucault, dans une interview de 1977 avec Jacques Rancière, parle de la plèbe en tant qu’élément non-assignable et absolument irréductible aux relations de pouvoir, élément qui n’est pas simplement extérieur à celles-ci, dit Foucault, mais en marque en quelque sorte la limite : « “La” plèbe n’existe sans doute pas, mais il y a “de la” plèbe. Il y a de la plèbe dans les corps, et dans les âmes, il y en a dans les individus, dans le prolétariat, il y en a dans la bourgeoisie, mais avec une extension, des formes, des énergies, des irréductibilités diverses. Cette part de plèbe, c’est moins l’extérieur par rapport aux relations de pouvoir, que leur limite, leur envers, leur contrecoup » (Foucault, 421).

Bien des années après, Rancière lui-même a repris ce concept foucauldien afin de le rejouer de manière pertinente comme concept d’un peuple entendu comme « part des sans

part », c’est-à-dire partie surnuméraire, porteuse d’un tort qui institue la démocratie comme « communauté de litige ». Tout dépend ici de ce que l’on entend par « tort » et par « litige ». Si le litige démocratique est pris pour ce qu’il est réellement, c’est-à-dire comme possibilité de la *stasis* ou de la guerre civile, alors la définition est pertinente. Si au contraire, comme semble le penser Rancière, le tort dont le peuple est la marque n’est pas un « tort absolu » – comme il l’était encore chez Marx – mais au contraire un tort par définition « traitable » (Rancière, 64), alors la ligne qui sépare la démocratie de sa contrefaçon consensuelle ou post-démocratique – que Rancière critique pourtant de manière explicite – tend à s’effacer.

Quatrième journée

Apostolos

Le terme *apostolos* – qui, pour notre lecture, dépend d'*aphōrismenos* et qu'il est donc à présent nécessaire de commenter – revêt chez Paul une importance particulière, dans la mesure où il définit (dans les adresses de presque toutes les *Épîtres*, mais également ailleurs) la fonction spécifique de ce dernier. Le sens du mot, qui renvoie au verbe grec *apostellō*, est clair : l'apôtre est un envoyé, dans ce cas précis un envoyé non des hommes, mais du messie Jésus et de la volonté de Dieu, chargé de délivrer le message messianique (c'est ce que disent les deux *Épîtres aux Corinthiens*, l'*Épître aux Galates*, l'*Épître aux Ephésiens* et l'*Épître aux Colossiens*). Le terme hébreu correspondant que l'on trouve dans les lexiques, *šaliah*, est une notion essentiellement juridique : un mandataire, un homme envoyé pour exercer une charge déterminée. Quelle que soit la nature de cette tâche (contrat, mariage, etc.), on applique au *šaliah* la maxime rabbinique (qui est également familière au droit romain)

selon laquelle « l'envoyé d'un homme est comme cet homme lui-même » (les effets de l'acte du mandataire retombent sur le mandant). Cette figure, qui était à l'origine d'ordre juridique, a acquis dans le judaïsme un sens religieux (si tant est que séparer la religion du droit dans le judaïsme puisse vouloir dire quelque chose) : les communautés de Palestine envoyaient ainsi des *šeluhim* aux communautés de la diaspora. Mais même quand la charge avait un caractère religieux, il s'agissait d'une tâche déterminée et d'une figure sans beaucoup d'importance : c'est ainsi qu'il faut comprendre le caractère humoristique de la plaisanterie qui circulera, bien des siècles plus tard, sur Sabbatai Zevi : « Il est parti *šaliah* et il est revenu *mašiah*. »

Pourquoi Paul se définit-il comme apôtre et non pas comme prophète, par exemple ? Quelle différence y a-t-il entre un apôtre et un prophète ? C'est Paul lui-même qui joue sur la différence des deux termes, en modifiant une citation de Jérémie dans *Gal* 1, 15-16. Là où Jérémie disait : « je t'ai constitué comme prophète dans le sein de ta mère », Paul, qui vient de se définir comme « *apostolos*, envoyé non par les hommes et pour un homme, mais par Jésus messie et Dieu le père », efface « prophète » et écrit simplement « celui qui m'avait séparé dans le sein de ma mère ». Dans le temps messianique, l'apôtre occupe la place du prophète, il se tient en son lieu.

Vous connaissez certainement l'importance du prophète, du *nabi*, dans le judaïsme et, en général, dans l'Antiquité. On connaît **Nabi** moins bien la très intéressante postérité que cette figure a eue dans la culture occidentale, jusqu'au seuil de la modernité, et il n'est pas dit qu'elle ait complètement disparu. Aby Warburg classait Nietzsche et Jacob Burckhardt comme deux types opposés de *nabis*, le premier tourné vers le futur et le second vers le passé ; et je me souviens que Michel Foucault, dans son cours du 1^{er} février 1984 au Collège de France, distinguait quatre figures de la véridiction dans l'Antiquité : le prophète, le sage, le technicien et le parrhésiaste ; dans le cours suivant, il en retrouvait la postérité dans l'histoire de la philosophie moderne. (C'est un exercice intéressant, je vous conseille d'essayer.)

Qu'est-ce qu'un prophète ? C'est avant tout un homme qui est en relation immédiate avec la *rouah Yahvé*, avec le souffle de Yahvé, et qui reçoit de Dieu une parole dont il devient simplement le dépositaire. « Ainsi parle – ou a parlé – Yahvé » est la formule qui ouvre le discours prophétique. En tant que porte-parole extatique de Dieu, le *nabi* se distingue nettement de l'apôtre qui, comme mandataire chargé d'une tâche déterminée, doit au contraire exécuter ce qu'il a à faire avec lucidité et trouver tout seul les mots du message, qu'il peut par là même définir comme « mon évangile » (*Rm* 2, 16 ; 16, 25). Dans le judaïsme, cependant, le prophétisme

n'est pas une institution dont il serait possible de définir les fonctions et de déterminer les figures : c'est plutôt quelque chose comme une force ou une tension en lutte permanente avec d'autres forces qui cherchent à en limiter les modalités et le temps. La tradition rabbinique tend ainsi à enfermer le prophétisme légitime dans les limites d'un passé idéal, qui se conclut avec la première destruction du temple, en 587 avant J.-C. C'est dans ce sens qu'il faut lire des affirmations comme : « Le second temple a cinq choses en moins par rapport au premier : le feu, l'arche, l'huile de l'onction, les *ourim* et les *toummim*, et le souffle saint (c'est-à-dire l'esprit prophétique) » ; ou encore : « Après la mort des derniers prophètes Aggée, Zacharie et Malachie, le souffle saint s'est éloigné d'Israël ; cependant, les messages célestes lui parviennent à travers la *bat kol* (littéralement la « fille de la voix », c'est-à-dire un écho ou un reste de la prophétie) ». Mais, curieusement, cette clôture de la prophétie, pour ainsi dire de l'extérieur, est redoublée par une limitation qui agit à l'intérieur de la prophétie elle-même, comme si celle-ci contenait en elle-même l'annonce de sa propre clôture et de son insuffisance. C'est ainsi que l'on peut lire dans *Zacharie* 13, 2 : « En ce jour... je ferai disparaître du pays les prophètes et les esprits impurs. Si quelqu'un ose encore faire le prophète, son père et sa mère lui diront : tu périras, parce que tu prophétises des mensonges au nom du Seigneur. Son père et sa mère lui transperce-

ront le cœur avec une épée à cause de ses prophéties. En ce jour, chaque prophète aura honte de la vision qu'il annonce » (vous aurez sans doute reconnu l'archétype de la malédiction du poète que l'on trouve au début des *Fleurs du mal* ; et c'est en pensant à des textes comme celui-ci qu'il faut comprendre l'affirmation paulinienne : « Moi, je n'ai pas honte de mon message »).

Quelle que soit la manière dont on conçoit cette clôture, le prophète est essentiellement défini par son rapport au futur. Dans les *Psaumes* (74, 9), on peut lire : « Nous n'avons plus vu de signes ; il n'y avait plus un seul prophète, il n'y avait plus personne qui savait jusqu'à quand. » « Jusqu'à quand » : chaque fois que les prophètes annoncent la venue du messie, le message concerne toujours un temps à venir, un temps qui n'est pas encore présent. C'est en cela que consiste la différence entre le prophète et l'apôtre. L'apôtre parle à partir de la venue du messie. À ce moment-là, la prophétie doit se taire : elle est désormais réellement achevée (et c'est là tout le sens de sa tension intime vers la clôture). La parole passe à l'apôtre, à l'envoyé du messie, dont le temps n'est plus le futur mais le présent. C'est pour cette raison que, chez Paul, l'expression technique qui désigne l'événement messianique est *ho nun kairos*, le temps de maintenant ; et c'est pour cela que Paul est un apôtre et non un prophète.

Mais l'apôtre doit être aussi distingué d'une autre figure, avec laquelle il est souvent confondu, exactement comme le **Apocalyptique** confondu, exactement comme le temps messianique est souvent confondu avec le temps eschatologique. La méprise la plus insidieuse que l'on puisse faire sur le message messianique, ce n'est pas de le confondre avec la prophétie, qui concerne le futur, mais avec l'apocalypse, qui contemple la fin du temps. Le discours apocalyptique se situe au dernier jour, au jour de la colère : il voit la fin advenir et il décrit ce qu'il voit. Le temps que vit au contraire l'apôtre n'est pas l'*eschaton*, ce n'est pas la fin du temps. Si l'on voulait réduire à une formule la différence entre le messianisme et l'apocalypse, entre l'apôtre et le visionnaire, je crois que l'on pourrait dire – pour reprendre les mots de Gianni Carchia – que le messianique n'est pas la fin du temps, mais *le temps de la fin* (Carchia, 144). Ce qui intéresse l'apôtre, ce n'est pas le dernier jour, l'instant dans lequel le temps finit, mais le temps qui se contracte et qui commence à finir (*ho kairos sunestalmenos esti*, 1 Cor 7, 29) – ou, si vous préférez, le temps qui reste entre le temps et sa fin.

La tradition du discours apocalyptique juif et la tradition rabbinique connaissaient la distinction entre deux temps, ou deux mondes (*olamim*) : le *olam hazzeh*, qui désigne la durée du monde depuis sa création jusqu'à sa fin, et le *olam habba*, le monde qui vient, l'éternité intemporelle qui fera suite à la fin du monde. Dans la

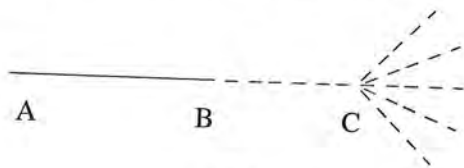
tradition du judaïsme de langue grecque, on distingue ainsi deux *aiones* ou deux *kosmoi* : *ho aiōn touto*, *ho kosmos outos* (« cet éon, ce monde »), et *ho aiōn mellōn* (« l'éon qui vient »). Ces deux termes sont présents dans le texte paulinien : mais le temps messianique, le temps que l'apôtre vit et qui seul l'intéresse, ce n'est ni le *olam hazzeh*, ni le *olam habba*, ni le temps chronologique, ni l'*eschaton* apocalyptique : c'est encore une fois un reste, le temps qui reste entre ces deux temps quand l'on divise avec une césure messianique ou une coupure d'Apelle la division même du temps.

C'est pour cela qu'il est avant tout important de corriger le contresens qui consiste à rabattre le temps messianique sur le temps eschatologique et à rendre par là-même impensable ce qui est précisément la spécificité du temps messianique. Au milieu des années 1960, en Allemagne, il y a eu un vaste débat sur le thème de la sécularisation et de la modernité à partir du livre de Blumenberg sur la *Légitimité du Moderne* (1966) et de celui de Löwith sur *L'Histoire mondiale et l'histoire du salut* (1953). Bien que les positions des deux auteurs aient été différentes et, par certains aspects, opposées, elles partageaient un pré-supposé commun : la contradiction inconciliable entre la modernité et l'eschatologie. La conception chrétienne d'un temps orienté vers le salut eschatologique et, par conséquent, vers la fin dernière, était pour l'un comme pour l'autre obsolète, et en dernière analyse, inconciliable avec la

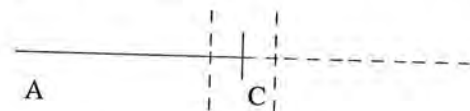
conception que la modernité se fait de son propre temps et de son histoire. Sans entrer dans les détails de ce débat, je voudrais seulement vous faire remarquer que Blumenberg aussi bien que Löwith confondent le messianisme avec l'eschatologie, le temps de la fin avec la fin du temps, et laissent ainsi échapper ce qui pour Paul est essentiel : le temps messianique en tant que remise en question de la possibilité même d'une division claire entre les deux *olamim*.

Comment pouvons-nous nous représenter ce temps ? En apparence, les choses sont simples : il y a d'abord le temps profane – auquel Paul se réfère en général par le terme *chronos* –, qui va de la création à l'événement messianique (qui, pour Paul, n'est pas la naissance de Jésus, mais sa résurrection). Ici, le temps se contracte et commence à finir : mais ce temps contracté – que Paul désigne par l'expression *ho nun kairos*, le temps de maintenant – dure jusqu'à la *parousia*, la pleine présence du messie, qui coïncide avec le jour de la colère et la fin du temps (qui reste indéterminée, même si elle est imminente). Alors, le temps explose, ou plutôt implose dans l'autre éon, dans l'éternité.

Si l'on essaie de représenter ce schéma sur une ligne, on obtient quelque chose de ce genre :



A est la création, B l'événement messianique, la résurrection de Jésus, C est l'*eschaton*, c'est-à-dire le moment où le temps passe dans l'éternité. Cette représentation a le mérite de montrer clairement que le temps messianique – *ho nun kairos* – ne coïncide ni avec la fin du temps et l'éon futur, ni avec le temps chronologique profane – sans pour cela être extérieur par rapport à celui-ci. C'est au contraire une portion du temps profane qui subit une contraction qui le transforme entièrement (dans notre schéma, cette hétérogénéité est représentée de manière insuffisante par les tirets discontinus). C'est pour cela qu'il serait plus exact de recourir à l'idée de la coupure d'Apelle et de représenter le temps messianique comme une césure qui, en divisant la division entre les deux temps, introduit en elle un reste qui excède celle-ci :



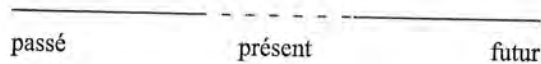
Dans ce schéma, le temps messianique se présente comme la partie de l'éon profane qui excède le *chronos*, et comme la partie d'éternité qui excède l'éon futur, l'une et l'autre étant en position de reste par rapport à la division entre les deux éons.

Pouvons-nous alors dire que nous avons réellement compris l'expérience messianique du temps ? Il y a là un problème général qui

concerne nos représentations du temps et qui tient au fait que celles-ci sont spatiales. On a souvent observé que ces représentations spatiales – point, ligne, segment – sont responsables d'une altération qui rend impensable l'expérience vécue du temps. La confusion entre l'*eschaton* et le temps messianique en est un exemple flagrant : si l'on représente le temps comme une ligne droite et sa fin comme un instant ponctuel, on obtient quelque chose de parfaitement représentable, mais d'absolument impensable ; au contraire, si l'on réfléchit sur une expérience réelle du temps, on a quelque chose de pensable, mais d'absolument irréprésentable. De la même manière, l'image du temps messianique comme segment situé entre deux éons est claire, mais elle ne dit rien de l'expérience du temps qui reste, d'un temps qui commence à finir. D'où vient cet écart entre la représentation et la pensée, entre l'image et l'expérience ? Et peut-on envisager une autre représentation du temps, qui dépasse cet équivoque ?

Pour essayer de répondre à cette question, je me servirai d'un concept qui ne vient ni de la philosophie ni de la science, mais de l'œuvre d'un linguiste, qui est peut-être le plus philosophe des linguistes de notre siècle : Gustave Guillaume. Bien que Guillaume ait travaillé aux côtés de Meillet et de Benveniste, sa réflexion sur le langage est restée singulièrement à l'écart dans la linguistique du XX^e siècle. Elle commence

aujourd'hui seulement à être explorée dans toute sa richesse. Guillaume considère la langue à partir de la distinction aristotélicienne entre la puissance et l'acte, et il réussit à produire un point de vue original qui est déjà implicite dans la distinction saussurienne entre la *langue* et la *parole*, mais qui est ici bien plus complexe. Le livre de Guillaume qui nous intéresse est *Temps et verbe*, qui réunit deux essais publiés respectivement en 1929 et en 1945 ; et le concept auquel je me réfère, que l'on trouve dans le premier essai comme dans le second, est celui de « temps opératif ». Selon Guillaume, l'esprit humain a l'expérience du temps, mais non sa représentation : pour le représenter, il doit donc recourir à une construction de nature spatiale. C'est ainsi que la grammaire représente le temps verbal comme une ligne infinie, composée de deux segments, le passé et le futur, à leur tour séparés par la coupure du présent :



Cette représentation, que Guillaume appelle également image-temps, est insuffisante parce qu'elle est trop parfaite. Elle nous présente en effet un temps toujours déjà construit, mais elle ne nous fait pas voir le temps en train de se construire dans la pensée. Pour comprendre réellement quelque chose, dit Guillaume, il n'est pas suffisant de le considérer à l'état achevé ou

construit : il faut au contraire pouvoir représenter les phases par lesquelles la pensée est passée pour le construire. Toutes les opérations mentales, aussi rapides qu'elles puissent être, ont besoin d'un certain temps pour se réaliser : celui-ci peut être très bref, il n'en demeure pas moins très réel. Guillaume appelle « temps opératif » *le temps que l'esprit emploie pour réaliser une image-temps*. Un examen attentif des phénomènes linguistiques montre alors que les langues organisent leurs systèmes verbaux non selon le schéma linéaire que l'on a à peine cité – trop pauvre parce que trop parfait – mais à travers le renvoi de l'image construite au temps opératif de sa construction. Guillaume peut alors compliquer la représentation chronologique du temps en projetant sur celle-ci la représentation du processus de formation de l'image-temps, et en obtenant ainsi une nouvelle représentation – non plus linéaire mais tridimensionnelle – qui est celle du temps chronogénétique. Le schéma de la chronogénèse permet donc de saisir l'image-temps à l'état purement potentiel (temps *in posse*), dans le processus de sa formation (temps *in fieri*), et enfin à l'état construit (temps *in esse*), et de rendre compte à travers un modèle unitaire de toutes les formes verbales de la langue (aspects, modes et temps au sens strict).

⊙ L'intérêt de l'introduction du concept de temps opératif dans la science du langage est évident. Non seulement il permet à Guillaume de redonner du temps à une représentation spatiale qui – comme toutes les images – en est par

elle-même totalement dépourvue ; mais l'idée que la langue puisse se référer au temps opératif de son propre devenir contient déjà les bases – et en même temps le début d'une complication supplémentaire – de la création la plus géniale de toute la théorie linguistique du XX^e siècle : la théorie de l'énonciation de Benveniste. Grâce aux indicateurs de l'énonciation, la langue se réfère à sa propre effectuation, à la pure instance du discours en acte, et cette capacité de se référer à la pure présence de l'énonciation coïncide, pour Benveniste, avec la chronothèse, avec l'origine de notre représentation du temps dont celle-ci constitue le point de référence axial. Mais si toute opération mentale, toute « pensée en action de langage », comme le dit Guillaume, implique un temps opératif, alors la référence à l'instance du discours en acte impliquera également un certain temps, et la chronothèse contiendra en elle-même un temps ultérieur, qui introduira donc un décalage et un retard dans la « pure présence » de l'énonciation. Et puisque Benveniste fait de l'énonciation le fondement même de la subjectivité et de la conscience, cet écart et ce retard appartiendront de manière constitutive à la structure du sujet. Dans la mesure où la pensée est toujours « en action de langage » et, pour cette raison, implique nécessairement en elle-même un temps opératif, alors aussi grandes que puissent être sa vitesse et sa capacité de survol, elle ne pourra jamais coïncider parfaitement avec elle-même, et la présence de la conscience à elle-même aura toujours déjà la forme du temps. Cela explique aussi pourquoi la pensée du temps et la représentation du temps ne peuvent jamais coïncider : pour former les mots à travers lesquels elle s'exprime – et dans lesquels se réalise une certaine image-temps –, la pensée a besoin d'un certain temps opératif – qui ne peut être représenté à son tour dans la représentation qui l'implique pourtant d'une certaine manière.

Essayons à présent de faire fonctionner le paradigme du temps opératif au-delà des frontiè-

res de la linguistique, et appliquons-le à notre problème du temps messianique. Dans chacune des représentations que nous nous faisons du temps, dans chacun des discours par lesquels nous définissons et représentons le temps, un temps ultérieur est impliqué, qui ne peut s'épuiser en eux. C'est comme si l'homme, en tant que pensant et parlant, produisait un temps ultérieur par rapport au temps chronologique, qui l'empêchait de coïncider parfaitement avec le temps dont il peut par ailleurs se donner des images ou des représentations. Ce temps ultérieur n'est cependant pas un autre temps, quelque chose comme un temps supplémentaire qui viendrait s'ajouter du dehors au temps chronologique ; c'est, pour ainsi dire, un temps à l'intérieur du temps – non pas ultérieur, mais intérieur – qui ne fait que mesurer mon décalage par rapport à lui, mon écart et ma non-coïncidence par rapport à ma propre représentation du temps ; mais, pour la même raison, c'est aussi le signe de ma capacité à achever et à saisir cette représentation. Nous pouvons alors proposer une première définition du temps messianique : c'est *le temps que*

☞ *le temps met pour finir* – ou plus exactement le temps que nous employons pour faire finir, pour achever notre représentation du temps. Ce n'est donc ni la ligne du temps chronologique – représentable, mais impensable –, ni l'instant de sa fin – tout aussi impensable ; mais ce n'est pas non plus un simple segment prélevé sur le temps chronologique, et qui irait de la résurrection à la

fin du temps : c'est plutôt le temps opératif qui pousse à l'intérieur du temps chronologique, qui le travaille et le transforme de l'intérieur ; c'est le temps dont nous avons besoin pour faire finir le temps – en ce sens : *le temps qui nous reste*. Alors que notre représentation du temps chronologique, en tant que temps *dans lequel* nous sommes, nous sépare de ce que nous sommes et nous transforme en spectateurs impuissants de nous-mêmes – des spectateurs qui regardent sans temps le temps qui fuit et leur propre et infinie absence à eux-mêmes –, le temps messianique au contraire, en tant que temps opératif dans lequel nous saisissons et achevons notre propre représentation du temps, est le temps *que* nous sommes nous-mêmes ; pour cette raison, c'est le seul temps réel, le seul temps que nous ayons.

Et c'est précisément parce qu'elle est tendue à l'intérieur de ce temps opératif que la *klēsis* messianique peut prendre la forme du *comme non*, de l'incessante révocation de toute vocation. « Je vous le dis, mes frères » : c'est ainsi que commence le passage de 1 *Cor* 7 sur l'*hōs mē* que nous avons longuement commenté ; « le temps s'est contracté (*ho kairos sunestalmenos estin* : *sustellō* indique aussi bien le fait d'affaler les voiles que la manière dont un animal se ramasse sur lui-même avant de bondir) : le reste est (*to loipon*, comme on a pu très justement le remarquer, ne signifie pas seulement « du reste », mais indique le temps messianique comme étant le temps restant) afin que ceux qui ont des femmes

soient comme n'en ayant pas, ceux qui pleurent soient comme non pleurants, etc. » Mais, pour la même raison, le temps messianique est par excellence le temps que nous avons (« puisque nous avons le temps – *hōs kairon echomen* –, faisons le bien », *Gal 6, 10*). Paul se sert deux fois de l'expression *ton kairon exagorazomenoi*, rachetant le temps (*Eph 5, 16* et *Col 4, 5*), afin d'exprimer la condition temporelle de la communauté messianique.

En général, on oppose *kairos* et *chronos* comme des termes qualitativement hétérogènes entre eux, ce qui est certainement juste. Mais

ici, ce n'est pas tant – ni seulement – l'opposition entre eux qui est décisive que leur relation. Qu'avons-nous quand nous avons le *kairos*? La plus belle définition que je connaisse du *kairos* se trouve dans le *Corpus Hippocraticum* et le caractérise précisément par rapport au *chronos*. Cette définition dit : *chronos esti en hō kairos kai kairos esti en hō ou pollos chronos*, « le *chronos* est ce en quoi il y a le *kairos*, et le *kairos* est ce en quoi il y a peu de *chronos* ». Regardez attentivement l'extraordinaire imbrication des concepts, qui se trouvent littéralement l'un dans l'autre. Le *kairos* (traduire simplement « occasion » en banaliserait le sens) ne dispose pas d'un autre temps : ce que nous saisissons quand nous saisissons un *kairos* n'est pas un autre temps, mais seulement un *chronos* contracté et abrégé. Le texte d'Hippocrate continue ainsi : « La gué-

raison survient parfois par le *chronos*, d'autres fois par le *kairos*. » Il est évident que la « guérison messianique » a lieu dans le *kairos* ; mais celui-ci n'est rien d'autre qu'un *chronos* saisi. La perle enchâssée dans l'anneau de l'occasion n'est rien d'autre qu'une parcelle de *chronos*, un temps restant. (D'où la pertinence de l'apologue rabbinique selon lequel le monde messianique n'est pas un autre monde, mais le monde profane lui-même avec un petit déplacement, une différence infime. Cette petite différence – qui vient du fait que j'ai saisi mon décalage par rapport au temps chronologique – est absolument décisive.)

Analysons de plus près encore la structure du temps messianique chez Paul. Comme vous le savez, Paul décompose l'événement messianique en deux temps : la résurrection et la *parousia*, la seconde venue de Jésus à la fin du temps. D'où une tension paradoxale entre un « déjà » et un « pas encore » qui définit traditionnellement la conception paulinienne du salut : l'événement messianique s'est déjà produit, le salut est déjà accompli pour les croyants, et cependant ce dernier implique un temps ultérieur afin de s'accomplir réellement. Comment devons-nous interpréter cette singulière scission qui semble introduire dans le temps messianique un délai constitutif? Le problème est décisif, dans la mesure où la solution des antinomies qui caractérisent les interprétations que notre époque a fournies du messianisme en

dépend. Selon Scholem – qui représente un point de vue très courant dans le judaïsme –, l'antinomie messianique se définit comme « une vie vécue dans le différé » (*Leben im Aufschub*), dans laquelle rien ne peut être porté à son terme : « Ce que l'on appelle l'existence juive, écrit-il, est une tension qui ne trouve jamais d'apaisement » (Scholem 1963, 73-74). La position propre à une certaine théologie chrétienne, qui conçoit le temps messianique comme une espèce de zone-frontière ou plutôt comme « un temps de transition entre deux périodes, c'est-à-dire entre deux parousies, la première déterminant le début du nouvel éon et la seconde la fin du vieil éon », et qui fait donc du temps messianique en tant que tel un temps appartenant aux deux éons à la fois, est tout aussi aporétique. Le risque est ici celui d'une dilatation implicite dans le concept même de « temps de transition » qui, comme toute transition, tend à se prolonger à l'infini et à rendre ainsi insaisissable la fin qu'elle devrait au contraire produire.

C'est dans la perspective du temps opératif que la décomposition paulinienne de la présence trouve son vrai sens. En tant que temps opératif, c'est-à-dire en tant que temps nécessaire afin de faire finir la représentation du temps, l'*ho nun kairos* messianique ne peut jamais coïncider avec un instant chronologique intérieur à cette représentation. La fin du temps est en effet une image-temps qui représente un point ultime sur la ligne homogène de la chronologie. Mais, en tant

qu'image vide du temps, elle est en elle-même insaisissable et tend par conséquent à se différer à l'infini. C'est à un temps de ce genre que Kant devait penser quand il parle, dans *La Fin de toutes les choses*, d'une conception « antinaturelle » et « corrompue » de la fin du temps, « que nous introduisons nous-même en mécompréhendant la fin ultime » (Kant, 115) ; et c'est à une représentation insuffisante de ce genre que semble faire allusion Giorgio Manganelli quand il fait dire à son extraordinaire hérésiarque que nous ne nous apercevons pas de ce que le monde est déjà fini, parce que cette fin elle-même « génère une sorte de temps dans lequel nous demeurons et qui nous en interdit l'expérience » (Manganelli, 19). L'erreur est donc de transformer le temps opératif en un temps supplémentaire qui s'ajouterait au temps chronologique pour en renvoyer à l'infini la fin. C'est pour cette raison qu'il est important de comprendre le sens exact du terme *parousia*. Celui-ci ne signifie pas la « seconde venue » de Jésus, un second événement messianique qui ferait suite au premier en l'intégrant. *Parousia* veut simplement dire en grec : présence (*paraousia*, littéralement être à côté ; dans le présent, l'être est pour ainsi dire à côté de lui-même). Elle n'indique ni un complément, qui s'ajouterait à quelque chose pour le rendre complet, ni un supplément, qui s'ajouterait ultérieurement sans jamais réussir à atteindre l'accomplissement. Paul se sert de cette notion pour désigner la structure uni-duelle intime de l'événement messiani-

que, dans la mesure où celui-ci est composé de deux temps hétérogènes, un *kairos* et un *chronos*, un temps opératif et un temps représenté, qui sont conjoints, mais non additionnables. La présence messianique est à côté d'elle-même parce que, sans jamais coïncider avec un instant chronologique et sans s'ajouter à lui, elle parvient pourtant à le saisir et à l'amener de l'intérieur à son achèvement. La décomposition paulinienne de la présence messianique ressemble à celle qui est contenue dans l'extraordinaire *theologoumenon* kafkaïen qui veut que le messie arrive non pas le jour de sa venue, mais seulement le lendemain, non pas le dernier jour, mais le tout-à-fait dernier (*er* – le messie – *wird erst einen Tag nach seiner Ankunft kommen, er wird nicht am letzten Tag kommen, sondern am allerletzten* ; Kafka, 67). J'ai trouvé un parallèle exactement symétrique à ce texte de Kafka, dans un texte islamique dans lequel le messie dit : « Ma venue et l'heure (le temps messianique), nous sommes si proches que l'heure de ma venue a failli arriver avant moi » (Casanova, 69). Le messie est déjà arrivé, l'événement messianique s'est déjà accompli, mais sa présence contient en elle un autre temps, qui en distend la *parousia* non pour la différer, mais au contraire pour la rendre saisissable. C'est pour cela que, pour reprendre les mots de Benjamin, chaque instant peut être la « petite porte par laquelle entre le messie ». Le messie fait toujours déjà son temps – c'est-à-dire qu'il fait sien le temps en même temps qu'il l'accomplit.

À propos de l'erreur – aujourd'hui si répandue – qui consiste à prendre le temps opératif – le temps que le temps emploie pour finir – pour un temps supplémentaire qui s'ajouterait indéfiniment au temps, le commentaire rabbinique que l'on connaît sous le nom de *Genesis Rabbah* contient bien des réflexions instructives. Ces réflexions ont pour objet le samedi, qui constituait – pour le judaïsme comme pour les Pères de l'Église – une sorte de modèle du temps messianique, et elles se réfèrent en particulier à l'interprétation de *Gen 2, 2* : « Dieu a achevé au septième jour le travail qu'il avait fait et au septième jour il a cessé le travail qu'il avait fait. » La Septante, pour éviter cette coïncidence paradoxale de l'achèvement et de l'interruption, modifie la première proposition et écrit « sixième jour » (*en tē ēmera tē ektē*) au lieu de « septième », de sorte que la cessation de l'œuvre de la création devienne un autre jour (*tē ēmera tē ebdomē*). Mais l'auteur du *Genesis Rabbah* commente au contraire : « L'homme qui ne connaît pas les temps et les moments et les heures prend quelque chose du temps profane et l'ajoute au temps sacré ; mais le Saint, béni soit son nom, qui connaît les temps et les moments et les heures, n'entra dans le samedi qu'à un poil près » (*Gen. Rabbah*, X, IX). Le samedi – le temps messianique – n'est pas un autre jour, homogène à tous les autres : c'est plutôt l'intime décalage dans le temps à travers lequel on peut – à un poil

près – saisir le temps et le porter à son achèvement.

Royaume millénaire

(*) Le moment est venu d'évoquer le thème du royaume millénaire – ou du *Zwischenreich* messianique – chez Paul. Vous connaissez sans doute le problème : selon une conception qui a certainement une origine juive, mais qui possède également de solides racines dans la tradition chrétienne, après la *parousia* et avant la fin du temps, il y aura sur terre un royaume messianique qui durera mille ans (d'où le terme chiliasme). Même si Eusèbe – et plus tard Jérôme – accusait Papias d'avoir lancé cette « histoire juive », on retrouve l'idée non seulement dans l'*Apocalypse* et dans le pseudo-Barnabé, mais également chez Justin, chez Tertullien, chez Irénée, et même jusqu'à un certain point chez Augustin – avant de la voir réapparaître très fortement au XII^e siècle avec Joachim de Flore.

Dans le cas de Paul, la question se réduit essentiellement à l'interprétation de 1 *Cor* 15, 25-27 et de 1 *Thess* 4, 13-18. Contre une lecture chiliastique de ces passages, Wilcke a observé que « la *basileia Christi* devait équivaloir pour Paul à un nouvel éon – donc à une grandeur présente, distincte du royaume divin eschatologique » (Wilcke, 99), et que « dans l'eschatologie paulinienne... il n'y a pas de place pour un inter-règne messianique sur la terre, mais que celui-ci débouche directement et sans stades intermédiaires sur la fin des temps, dans le royaume éternel de Dieu » (*ibid.*, 156). Pour sa part, Bultmann écrit que « la communauté des premiers chrétiens est consciente d'être placée "entre les temps", c'est-à-dire de se trouver à la fin du vieil éon et au début – ou tout au moins juste avant le début – du nouvel éon. Cette communauté comprend donc son présent comme un "entre-deux" très particulier. Dans 1 *Cor* 15, 23-27, on trouve une formulation particulièrement claire de tout cela. La théorie rabbinique pense que le règne messia-

nique se place entre le vieil éon et le nouveau. Pour Paul, ce règne est le présent qui se trouve entre la résurrection et la *parousia* » (Bultmann, 691).

La bonne compréhension du problème du royaume (et de son équivalent sécularisé, le problème marxien de la phase de transition entre la préhistoire et l'histoire) dépend du sens que l'on donne à cet « entre-deux ». Cela signifie que les interprétations millénaristes ont tout à la fois tort et raison. Tort, si elles cherchent à identifier de manière littérale le royaume messianique avec une certaine période du temps chronologique située entre la *parousia* et la fin du temps ; raison, puisque le temps messianique implique chez Paul – en tant que temps opératif – une transformation actuelle de l'expérience du temps qui soit capable d'interrompre ici et maintenant le temps profane. Le royaume ne coïncide avec aucun des instants chronologiques, mais il se trouve entre eux et il les distend dans la *para-ousia*. C'est donc là sa « proximité » particulière, qui correspond chez Paul, on le verra plus loin, à la proximité de la parole de la foi. En ce sens, il est important que dans *Lc* 17, 21 (« le royaume de Dieu est *entos humōn* ») *entos humōn* ne veuille pas dire, comme on le traduit pourtant de manière commune, « au-dedans de vous », mais au contraire « à portée de main, dans le cadre de l'action possible » – c'est-à-dire proche (Rüstow, 214-217).

Paul définit la relation intime qui existe entre le temps messianique et le temps chronologique, c'est-à-dire avec le temps qui va **Typos** de la création à la résurrection, au moyen de deux notions fondamentales. La première est celle de *typos*, c'est-à-dire figure, préfiguration. Sur ce point, le passage important se trouve en 1 *Cor* 10, 1-11. Paul y évoque une série d'épisodes de l'histoire d'Israël : « Je ne veux pas que vous

ignoriez, mes frères, que nos pères furent tous sous la nuée, tous traversèrent la mer et tous en Moïse furent plongés dans la nuée et dans la mer, et tous mangèrent la même nourriture spirituelle, et tous burent le même breuvage spirituel : ils buvaient en effet d'un rocher qui était le messie. Mais pour la plupart d'entre eux, Dieu ne se complit pas, et ils furent abattus dans le désert. » Il ajoute alors : « Ces choses arrivèrent comme des *typoi*, comme des figures de nous, afin que nous ne désirions pas des choses mauvaises comme eux les ont désirées. » Et quelques lignes plus loin, il reprend la même image : « Ces choses se produisirent *typikōs*, de manière figurale, et furent écrites pour notre instruction, pour nous, en qui les extrémités des temps sont face à face (*ta telē ton aiōnōn katēntēken* ; *antaō* – qui vient de *anti* – veut dire être face à face, s'affronter) ».

Auerbach a montré l'importance que cette conception « figurale » du monde (Jérôme traduit *typoi*, dans 1 *Cor* 10, 6, par *in figura*) assume pour le Moyen Âge chrétien : elle devient alors le fondement d'une théorie générale de l'interprétation allégorique. Avec le concept de *typos*, Paul établit une relation – que l'on peut dorénavant appeler « typologique » – entre chacun des événements du temps passé et *ho nun kairos*, le temps messianique. C'est ainsi que dans *Rm* 5, 14, Adam, par qui le péché est entré dans le monde, est défini comme *typos tou mellontos*, figure du futur – c'est-à-dire du messie, par lequel la grâce abondera pour les hommes. (Dans

Héb 9, 24, le temple construit par les hommes est défini comme *antitypos* du temple céleste, ce qui semble impliquer une relation symétrique par rapport au *typos*.) Pour ce qui nous intéresse, ce qui est décisif n'est pas tant le fait que chaque événement du passé – une fois devenu figure – annonce un événement futur et trouve en lui son achèvement, mais plutôt la transformation du temps que la relation typologique implique. Il ne s'agit pas seulement d'une correspondance bi-univoque qui lie désormais *typos* et *antitypos* au sein d'une relation herméneutique et qui concerne essentiellement l'interprétation des *Écritures* – selon le paradigme qui a fini par l'emporter dans la culture médiévale – mais d'une tension qui enserme et transforme le passé et le futur, le *typos* et l'*antitypos* en une constellation inséparable. Le messianique n'est pas seulement l'un des deux termes de la relation typologique : il est cette relation elle-même. C'est là le sens de l'expression paulinienne : « Pour nous, en qui les deux extrémités des temps (*aiōnōn*, les *olamim*) sont face à face. » Les deux extrémités de l'*olam hazzeh* et de l'*olam habba* se contractent l'une sur l'autre, jusqu'à se faire face, mais sans pour cela coïncider : et ce face-à-face, cette contraction, est le temps messianique – et rien d'autre. Encore une fois, chez Paul, le messianique n'est pas un troisième éon entre les deux temps, mais plutôt une césure qui divise la division entre les temps et introduit entre eux un reste, une zone d'indifférence inassignable à

l'intérieur de laquelle le passé est déplacé dans le présent et le présent étendu au passé.

Une des thèses (très exactement la quarante-troisième) que Scholem voulait offrir à Benjamin pour son vingt-sixième anniversaire, en 1918, dit : « Le temps messianique est le temps du *waw* inversif » (Scholem, 1995, 295). Le système verbal de l'hébreu distingue les formes verbales moins selon les temps (passé et futur) que selon les aspects : achevé (qui se traduit en général par le passé) et inachevé (qui se traduit en général par le futur). Mais si l'on place un *waw* (appelé pour cette raison inversif ou conversif) avant une forme de l'achevé, elle devient inachevée, et inversement. Selon la suggestion très perspicace de Scholem (dont Benjamin devait se souvenir des années plus tard), le temps messianique n'est ni l'achevé, ni l'inachevé, ni le passé, ni le futur, mais leur inversion. La relation typologique paulinienne exprime parfaitement ce mouvement conversif : elle est un champ de tension dans lequel les deux temps entrent dans la constellation que l'apôtre appelle *ho nun kairos*, où le passé (l'achevé) retrouve une actualité et devient inachevé, alors que le présent (inachevé) acquiert une sorte d'achèvement.

La seconde notion, qui complète celle de *typos*, et au moyen laquelle Paul articule le temps messianique, est celle de récapitulation (Paul

n'utilise pas le substantif *anakephalaiōsis* mais le verbe correspondant, *anakephalaioomai*, littéralement récapituler). Le passage décisif se trouve dans *Eph* 1, 10. Paul, qui vient d'exposer le projet divin de la rédemption (*apolutrōsis*) messianique, écrit : « Pour l'économie du plérôme des temps, toutes les choses se récapitulent dans le messie, aussi bien les choses célestes que les choses terrestres (*eis oikonomian tou plērōmatos tōn kairōn, anakephalaiōsasthai ta panta en tō christō, ta epi tois ouranois kai ta epi tēs gēs en autō*). » Ce verset est vraiment lourd de sens, à tel point qu'il en explose presque et que certains textes fondamentaux de la culture occidentale – la doctrine de l'apocatastase chez Origène et Leibniz, celle de la reprise chez Kierkegaard, l'éternel retour chez Nietzsche et la répétition chez Heidegger – ne sont que des fragments de cette explosion.

Que dit donc Paul dans ce texte ? Que le temps messianique dans la mesure où l'achèvement des temps se joue en lui (*plērōma tōn kairōn* – il s'agit là de *kairoi* et non pas de *chronoi* ! cf. *Gal* 4, 4 : *plērōma tou chronou*), opère une récapitulation, une sorte d'abréviation par grandes lignes de toutes les choses, aussi bien célestes que mondaines – c'est-à-dire de tout ce qui s'est produit depuis la création jusqu'au « maintenant » messianique, de l'intégralité du passé. Le temps messianique est donc une récapitulation sommaire – y compris au sens que l'on donne à cet adjectif

dans l'expression « jugement sommaire » – du passé.

Cette récapitulation du passé produit un plérôme, un remplissement et un achèvement des *kairoi* (les *kairoi* messianiques sont donc littéralement pleins de *chronos*, mais d'un *chronos* sommaire, abrégé) qui anticipe le plérôme eschatologique, quand « Dieu sera tout en tous ». Le plérôme messianique est donc une abréviation et une anticipation du plérôme eschatologique. Ce n'est pas un hasard si la récapitulation et le plérôme se retrouvent l'un à côté de l'autre : on retrouve la même juxtaposition dans *Rom* 13, 9-10, quand Paul dit que dans le messianique chaque commandement (*entolē*) se récapitule (*anakephalaioutai*) dans cette phrase : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » et, ajoute-t-il immédiatement après, « l'amour est le plérôme de la loi ». Si la récapitulation paulinienne de la loi est quelque chose de plus que la phrase de Hillel à laquelle elle est d'habitude renvoyée (à un *goy* qui lui demande de lui enseigner toute la Torah, Hillel répond : « Ce qui ne te plaît pas, ne le fais pas non plus à ton prochain »), c'est parce qu'elle n'est pas seulement une maxime pratique, mais qu'elle est indissociable de l'achèvement messianique du temps, parce qu'elle est une récapitulation messianique.

Ce qui est décisif, c'est que le plérôme des *kairoi* soit ici compris comme la relation de chaque instant avec le messie – chaque *kairos* est *unmittelbar zu Gott* – et non selon le modèle que

Hegel laissera en héritage au marxisme, c'est-à-dire comme le résultat final d'un processus. Comme l'avait bien vu Ticonius dans le chapitre « De recapitulatione » de ses *Regulae*, chaque temps est le « maintenant » messianique (*totum illud tempus diem vel horam esse*) et le messianique n'est pas la fin chronologique du monde mais le présent comme exigence d'achèvement, comme ce qui se donne « à titre de fin » (*licet non in eo tempore finis, in eo tamen titulo futurum est*) (Ticonius, 110).

En ce sens, la récapitulation n'est que l'autre versant de la relation typologique que le *kairos* messianique instaure entre le présent et le passé. Le fait qu'il ne s'agisse pas seulement d'une préfiguration, mais d'une constellation, et presque d'une unité entre les deux temps, est déjà contenu de manière implicite dans l'idée que tout le passé est pour ainsi dire inclus sommairement dans le présent, de telle sorte que la prétention du reste à se donner comme tout y trouve un fondement supplémentaire. Les trois choses qui « demeurent » dans 1 *Cor* 13, 13 (« à présent demeurent ces trois choses : la foi, l'espérance, l'amour ») ne sont pas trois états d'âme, mais trois arcs qui tendent et achèvent l'expérience messianique du temps. Il n'est sans doute question que d'une récapitulation sommaire : Dieu n'est pas encore « tout en tout », comme il le sera dans l'*eschaton* (quand il n'y aura plus répétition) ; mais celle-ci est d'autant plus décisive que c'est précisément par la récapitulation messianique que les événe-

ments du passé acquièrent leur vrai sens et deviennent alors susceptibles d'être sauvés (*Eph* 1, 3-14, dont le verset fait partie, est entièrement consacré à l'exposition de l'« annonce du salut », *euaggelion tēs sotērias*).

Ce qui se passe ici ressemble donc à la vision panoramique que, dit-on, les

Mémoire et salut mourants ont de leur vie, et dans laquelle toute leur existence, en un instant, défile devant leurs yeux en une vertigineuse abréviation. Dans la récapitulation messianique aussi, il y a quelque chose comme une mémoire : il s'agit d'une mémoire particulière, qui ne concerne qu'une économie du salut (mais peut-être est-ce le cas pour toute mémoire). La mémoire apparaît ici comme une propédeutique et une anticipation du salut. Et de la même manière que le passé, dans le souvenir, se libère de l'étrangeté lointaine du vécu et devient pour la première fois *mon* passé, les hommes, dans l'« économie de la plénitude des temps », se réapproprient leur histoire, et ce qui est autrefois arrivé aux Juifs est reconnu comme figure et réalité de la communauté messianique. De même que dans le souvenir le passé redevient d'une certaine manière possible – ce qui était achevé devient inachevé et ce qui était inachevé devient achevé –, les hommes se préparent dans la récapitulation messianique à prendre congé de lui pour toujours dans l'éternité, laquelle ne connaît ni passé ni répétition.

C'est pour cela que la représentation qui veut

que le temps messianique ne soit orienté que vers le futur est fausse. Nous sommes habitués à nous entendre répéter qu'au moment du salut, c'est en direction du futur et de l'éternité qu'il faudra regarder. La récapitulation, l'*anakephalaiōsis*, signifie au contraire pour Paul que *ho nun kairos* est une contraction du passé et du présent, et qu'au moment décisif, c'est surtout avec le passé que nous devons régler nos comptes. Cela n'implique bien entendu ni attachement ni nostalgie ; au contraire, la récapitulation du passé est également un jugement sommaire prononcé sur celui-ci.

∞ Cette double orientation du temps messianique permet aussi de comprendre la formule singulière par laquelle Paul exprime sa tension messianique : *epekteinomenos*. Après avoir évoqué son passé de pharisien et de Juif selon la chair, il écrit en effet : « Frères, je ne crois pas m'être saisi moi-même ; une chose, cependant : d'un côté, oubliant les choses de derrière, de l'autre, vers les choses devant *epekteinomenos* (*Ph* 3, 13). » Les deux propositions opposées *epi* (sur) et *ek* (à partir de), qui accompagnent un verbe voulant dire « être tendu », expriment le double mouvement du geste paulinien : la tension vers ce qui est devant ne peut se produire que sur et à partir de ce qui se trouve derrière : « en oubliant le passé, sur lui et seulement à partir de lui en tendant vers le futur ». C'est pour cela que, pris dans cette double tension, Paul ne peut se saisir ni être achevé – il ne peut que saisir son propre être-saisi : « Non pas que j'aie saisi ou que je sois achevé, mais je cherche à saisir en tant que j'ai été saisi par le messie » (*ibid.*, 3, 12).

J'aimerais maintenant vous donner un exemple concret – ou plutôt une sorte de modèle en miniature – de la structure du temps messianique que nous avons tenté de retrouver dans le texte paulinien. Ce modèle vous surprendra peut-être, mais je crois que l'analogie structurelle qu'il présente est tout à fait pertinente. Il s'agit du poème. Ou plutôt de la structure poétique que représente l'institution de la rime dans la poésie moderne, et en particulier dans la poésie romane des origines.

La rime – qui n'apparaît que de manière occasionnelle dans la poésie classique – se développe à partir du IV^e siècle dans la poésie latine, et devient par la suite un principe de construction essentiel dans la poésie romane. Je choisirai, dans la grande variété des formes métriques romanes, une forme particulière, la sextine, dont je donnerai un exemple prestigieux : *Lo ferm voler qu'el cor m'intra*, d'Arnaut Daniel. Avant d'en commencer la lecture, j'aimerais faire une observation sur la structure temporelle de la poésie lyrique en général, notamment quand elle prend une forme métrique donnée : le sonnet, la chanson, la sextine, etc. Une poésie est de ce point de vue quelque chose dont on sait depuis le début qu'il finira, et à un moment donné se conclura nécessairement – par exemple quatorze vers dans le cas d'un sonnet, même si un certain retard est possible ; trois vers, si le sonnet a une suite.

Le poème est donc un organisme, une machi-

nerie temporelle tendue depuis le début vers sa propre fin ; il y a par conséquent une eschatologie intérieure au poème. Mais, pendant le temps plus ou moins bref qu'il dure, le poème a une temporalité spécifique et unique : il a son propre *temps*. Et c'est là que la rime – dans le cas de la sextine, le mot-rime – entre en jeu.

En effet, la sextine a ceci de particulier que le statut de la rime se modifie en elle : le retour des homophonies dans les syllabes finales cède la place à la réapparition – selon un ordre compliqué, mais tout aussi régulier – de six mots-rimes qui concluent chacun des vers des six strophes. Et à la fin, une *tornada* récapitule les mots-rimes en les combinant à l'intérieur de trois vers. En voici l'archétype :

*Lo ferm voler qu'el cor m'intra
no ·m pot ges becs escoissendre ni onglas
de lauzengier qui pert per mal dir s'arma ;
e pus no l'aus batr' ab ram ni ab verja,
sivals a frau, lai on non aurai oncle,
jauzirai joi, en vergier o dins cambra.*

*Quan mi sove de la cambra
on a mon dan sai que nulhs om non intra
– ans me son tug plus que fraire ni oncle –
non ai membre no ·m fremisca, neis l'ongla,
aissi cum fai l'enfas devant la verja :
tal paor ai no ·l sia prop de l'arma.*

*Del cors li fos, non de l'arma,
e cossentis m'a celat dins sa cambra,
que plus mi nafra l·cor que colp de verja
qu'ar lo sieus sers lai ont ilh es non intra :*

*de lieis serai aisi cum carn e on gla
e non creïrai castic d'amic ni d'oncle.*

*Anc lo seror de mon oncle
non amei plus ni tan, per aquest'arma,
qu'aitan vezis cum es lo detz de l'ongla,
s'a lieis plagues, volgr' esser de sa cambra :
de me pot far l'amors qu'ins el cor m'intra
miels a son vol c'om fortz de frevol verja.*

*Pus florïc la seca verja
ni de n'Adam foron nebot e oncle
tan fin'amors cum selha qu'el cor m'intra
non cug fos anc en cors no neis en arma :
on qu'eu estei, fors en plan o dins cambra,
mos cors no s part de lieis tan cum ten l'ongla.*

*Aissi s'empren e s'enongla
mos cors en lieis cum l'escors' en la verja,
qu'ilh m'es de joi tors e palais e cambra ;
e non am tan paren, fraïre ni oncle,
qu'en Paradis n'aura doble joi m'arma,
si ja nulhs hom per ben amar lai intra.*

*Arnaut tramet son cantar d'ongl' e d'oncle
a Gran Desieï, qui de sa verj' a l'arma,
son cledisat qu'après dins cambra intra.*

Comme vous pouvez le voir, l'ordre qui commande la répétition des rimes est ce qu'on appelle la *retrogradatio cruciata*, c'est-à-dire une alternance d'inversion et de progression : le dernier mot-rime d'une strophe devient le premier de la strophe suivante, le premier glisse à la deuxième place, l'avant-dernier à la troisième place et le deuxième à la quatrième, etc. ; si le

mouvement continuait au-delà des six strophes, la septième répéterait par conséquent le même ordre que la première. Ce n'est cependant pas l'enchevêtrement numérogique qui nous intéresse – tout au moins pour l'instant –, mais plutôt la structure temporelle que la sextine met ainsi en œuvre. En effet, la séquence des trente-neuf vers (36 + 3), qui pourrait idéalement se dérouler selon une succession parfaitement homologue au temps chronologique linéaire, est au contraire scandée et animée à travers le jeu des mots-rimes, de façon que chacun d'entre eux reprenne et rappelle un autre mot-rime (ou, mieux, se reprenne lui-même en tant qu'autre) dans les strophes précédentes et, en même temps, annonce sa propre répétition dans les strophes suivantes. À travers ce va-et-vient complexe, tourné à la fois vers l'avant et vers l'arrière, la séquence chronologique du temps homogène linéaire se transforme complètement pour s'articuler en constellations rythmiques qui sont elles-mêmes en mouvement. Il n'y a cependant pas un autre temps qui, arrivant d'on ne sait où, se substituerait au temps chronologique ; au contraire, c'est le même temps qui, par ses propres pulsations internes plus ou moins secrètes, s'organise afin de donner lieu au poème. Et cela jusqu'au moment de la fin, quand le mouvement rétrograde et croisé s'achève et que le poème semble condamné à devoir recommencer : mais la *tornada* reprend et récapitule les mots-rimes dans

une nouvelle séquence qui expose tout à la fois leur singularité et leur connexion secrète.

Je crois que vous avez désormais parfaitement compris pourquoi je vous ai proposé la sextine comme un modèle en miniature du temps messianique. La sextine – et, en ce sens, n'importe quel poème – est une machine sotériologique qui, à travers la *mēchanē* sophistiquée des annonces et des reprises des mots-rimes (qui correspondent aux relations typologiques entre le passé et le présent), transforme le temps chronologique en temps messianique. Et de même que celui-ci n'est pas un autre temps par rapport au temps chronologique et à l'éternité, mais la transformation que le temps subit en se donnant en tant que reste, de même le temps de la sextine est la métamorphose que le temps subit en tant que temps de la fin, en tant que *temps que le poème met pour finir*.

Ce qu'il y a de plus surprenant, c'est que l'analyse structurelle – tout au moins dans le cas de la sextine – ne semble pas totalement fortuite. Les chercheurs contemporains ont redécouvert l'importance des rapports numérogiques dans la poésie médiévale. La relation entre la sextine et le chiffre six a ainsi été liée au sens que ce chiffre possède dans le récit de la création (Durling et Martinez, 270). Honorius d'Autun avait déjà souligné dans un distique l'importance du sixième jour – durant lequel ont lieu la création et la chute de l'homme – et du sixième âge du monde, pendant lequel sa rédemption s'accom-

plit : *sexta namque die Deus hominem condidit, sexta aetate, sexta feria, sexta hora eum redimit*. Chez Dante, l'« ora sexta » renvoie de manière explicite aux six heures d'Adam au Paradis (*Paradis*, XXVI, 141-142 : « *de la prim'ora a quella che seconda / come 'l sol muta quadro, l'ora sesta* ») et son utilisation de la sextine dans les *rime petrose* se teinte ainsi d'un sens sotériologique (Adam est le type du messie). Le mouvement de la sextine, à travers ses six strophes, répète celui des six jours de la création et, en même temps, construit leur relation avec le samedi (la *tornada*) en tant que chiffre de l'achèvement messianique du temps. On dirait donc qu'Arnaut, tout comme l'auteur de la *Genesis Rabbah*, ne considère pas le samedi comme un jour homogène aux autres, mais plutôt comme la récapitulation et l'abréviation messianique de l'histoire de la création (la *tornada* en trois vers récapitule la structure du poème tout entier). C'est pour cela que la sextine ne peut pas vraiment finir : sa fin, d'une certaine manière, manque – tout comme il manque la septième strophe.

Ces considérations peuvent peut-être éclairer le problème de l'origine de la rime dans la poésie européenne – un problème sur lequel les chercheurs sont loin d'être parvenus à l'ombre d'un accord. Le livre d'Eduard Norden que nous avons déjà cité à propos du style de Paul, *Die Antike Kunstprosa*, contient un long et intéressant appendice sur l'histoire de la rime. Selon Norden – qui abandonne la vieille question de

savoir qui est le peuple qui a introduit la rime dans la poésie moderne occidentale (pour W. Meyer, la rime aurait des origines sémitiques) –, la rime naît de la rhétorique classique, en particulier des homéotéleutes qui soulignaient la figure de rhétorique qu'on appelait parallélisme. La prose d'art antique, à laquelle Norden consacre une bonne partie de ses analyses, découpe les périodes en *commata* ou *cola* brefs, qui sont par la suite articulés et mis en relation par la répétition de la même structure syntaxique. C'est précisément dans le cadre de la répétition de ces *cola* que l'on voit apparaître pour la première fois quelque chose comme une rime, qui lie davantage encore les membres opposés par la consonance des syllabes finales de leurs derniers mots (homéotéleutes).

Il s'agit sans doute d'une théorie intéressante et qui n'est pas dépourvue d'une certaine ironie, puisqu'elle fait dériver de la prose une forme que nous sommes habitués à associer exclusivement à la poésie. Elle ne nous dit cependant rien sur les raisons pour lesquelles une figure de rhétorique assez secondaire concernant la prose est transposée et absolutisée jusqu'à devenir une institution poétique décisive à tout point de vue. Je vous ai déjà dit que la rime apparaît dans la poésie latine chrétienne à la fin de l'époque impériale, et qu'elle se développe progressivement jusqu'à assumer à l'époque moderne l'importance que nous lui connaissons. Georges Lote – dans son extraordinaire *Histoire du vers fran-*

çais – cite parmi les tout premiers exemples de poésie rimée une composition d'Augustin, un auteur qui, comme nous le savons bien, était particulièrement sensible à la question du temps. Dans ce poème écrit contre les Donatistes, de véritables rimes apparaissent au moment où Augustin reprend la parabole évangélique qui compare le royaume des cieux à un filet pour prendre les poissons (Lote, 38). Et quand Lote veut citer une composition poétique dans laquelle la rime est désormais devenue un principe d'organisation formelle conscient, l'exemple qu'il donne concerne précisément l'*hora novissima* de l'événement messianique (*ibid.*, 98) :

*Hora sub hac novissima
mundi petivit infima,
promissus ante plurimis
propheticis oraculis.*

Mais il y a plus encore. Les spécialistes de la poésie latine chrétienne ont remarqué que celle-ci organise son rapport aux Saintes Écritures selon une structure typologique. Parfois, comme cela se produit dans le cas du distique épanaleptique chez Sedulius et chez Rabanus Maurus, cette structure typologique se traduit en une structure métrique dans laquelle le *typos* et l'*antitypos* se correspondent à travers le parallélisme de deux hémistiches (la première moitié du vers A correspond à la seconde moitié du vers B).

J'imagine que vous avez à présent compris l'hypothèse que j'aimerais faire, même si celle-ci

doit être davantage prise comme un paradigme épistémologique que comme une hypothèse historico-génétique : la rime naît dans la poésie chrétienne comme une transcodification linguistico-métrique du temps messianique, structuré selon le jeu paulinien des relations typologiques et des récapitulations. Le texte de Paul – surtout s'il est distribué en *stichoi* comme dans certaines éditions, c'est-à-dire en unités syntagmatiques qui ne sont pas très différentes des *cola* et des *commata* de la rhétorique classique – se révèle entièrement animé par un incroyable jeu de rimes internes, d'allitérations et de mots-rimes. Norden remarque que Paul se sert tout autant du parallélisme formel de la prose grecque que du parallélisme sémantique de la prose et de la poésie sémitiques ; et Augustin, qui lisait pourtant Paul en latin, s'était déjà aperçu de son usage de « la figure que les Grecs appellent *klimax*, et les Latins *gradatio*... que l'on obtient quand on lie de manière alternée les mots et le sens » (Augustin, 266). Jérôme – qui est un exégète de Paul malveillant et de qualité douteuse – comprend en revanche très bien, en tant que traducteur, la valeur de rime des homéotéleutes, qu'il s'efforce de maintenir à tout prix. Paul pousse à l'extrême le parallélisme, les antithèses et les homophonies de la rhétorique classique et de la prose hébraïque ; mais dans le découpage de la phrase en *stichoi* brefs et haletants, articulés et scandés par des rimes, il parvient à un sommet qui était resté inconnu aussi bien à la prose grecque qu'à

la prose sémitique, comme si tout cela renvoyait à la fois à une exigence intérieure et à une motivation épocale.

Je vous donnerai seulement quelques exemples. Le premier est le passage sur l'*hōs mē*, que nous avons longuement commenté. Une traduction, même si elle est fidèle, ne rend pas justice à la structure prosodique de l'original :

kai oi klaiontes
hōs mē klaiontes,
kai oi chairontes
hōs mē chairontes,
kai oi agorazontes
hōs mē katechontes,
kai oi chrōmenoi ton kosmon
hōs mē katachrōmenoi

Toujours dans la même *Épître aux Corinthiens*, mais un peu plus bas (15, 42-44) :

speiretai en phtora
egeiretai en aphtarsia,
speiretai en atimia
egeiretai en doxē,
speiretai en astheneia
egeiretai en dunamei,
speireti sōma psuchicon
egeiretai sōma pneumatikon

Et dans la *Deuxième Épître à Timothée* (4, 7-8), où c'est la vie de l'apôtre elle-même qui, une fois parvenue à sa fin, semble rimer avec elle-même (ce que Jérôme semble avoir remarqué, puisque sa traduction multiplie les rimes :

*bonum certamen certavi / cursum consummavi /
fidem servavi*) :

*ton kalón agōna ēgōnismai,
ton dromon teteleka,
tēn pistin tetērēka
loipón apókeitai moi
ho tēs dikaiosunēs stephanos.*

L'hypothèse sur laquelle j'aimerais conclure notre exégèse du temps messianique est la suivante : la rime – entendue au sens large comme articulation de la différence entre la série sémiotique et la série sémantique – est l'héritage messianique que Paul lègue à la poésie moderne, et l'histoire et la destinée de la rime coïncident dans la poésie avec l'histoire et la destinée du message messianique. Un seul exemple suffit à prouver de manière absolument claire que tout cela est à prendre à la lettre – c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas simplement d'une sécularisation, mais d'un véritable legs théologique que la poésie reçoit sans bénéfice d'inventaire. Quand Hölderlin, au seuil d'un siècle nouveau, élabore sa doctrine de la prise de congé des dieux – et en particulier du dernier Dieu, le Christ –, alors, au moment même où il assume cette nouvelle athéologie, la forme métrique de sa poésie se brise jusqu'à perdre, en particulier dans les derniers hymnes, tout trait d'identité reconnaissable. Le congé des dieux ne fait qu'un avec la disparition de la forme métrique fermée, l'athéologie se donne immédiatement comme une aprosodie.

Cinquième journée

Eis euaggelion theou

Dans la terminologie d'un auteur, les hiérarchies de caractère grammatical n'ont pas d'importance, et une particule, un adverbe, voire un **Eis** signe de ponctuation, peuvent prétendre au rang de *terminus technicus* aussi bien qu'un substantif. M. Puder a remarqué l'importance stratégique de l'adverbe *gleichwohl*, « néanmoins », chez Kant ; chez Heidegger, on pourrait signaler de manière tout aussi fondée la fonction décisive de l'adverbe *schon*, « déjà », et du tiret (dans des expressions comme *In-der-Welt-sein* ou *Da-sein* : le tiret est le plus dialectique des signes de ponctuation, puisqu'il n'unit que dans la mesure où il sépare).

Il ne faut pas s'étonner de ce que la préposition *eis*, qui indique en général en grec un mouvement vers quelque chose, puisse avoir chez Paul un caractère terminologique. Paul s'en sert en effet pour exprimer la nature de la foi, dans des formules comme *pisteuein eis* – ou *pistis eis* – *christon Iesoun* (ce qui deviendra à travers la

traduction de Jérôme notre « croire en », « foi en »). Mais puisque nous commenterons cet usage spécifique de la préposition à propos du terme *euaggelion*, il convient d'en renvoyer l'analyse à plus tard.

Euaggelion signifie la bonne nouvelle (tout comme le mot hébreu *besora*, bien que dans la Bible et dans la Septante on trouve surtout les formes verbales *bsr* et *euaggelizesthai*), l'heureux message annoncé par l'*euaggelos*, le messenger de joie. Le terme indique aussi bien l'acte de l'annonce que son contenu. C'est pour cela que Paul utilise de manière parfaitement indistincte le terme dans les deux sens dans la formule « selon ma bonne annonce », *kata ton euaggelion emou* (Rm 2, 16 ; 16, 25). Ce n'est que plus tard, quand un canon scriptural commencera à se former, que le terme s'identifiera avec un texte écrit. C'est ainsi qu'Origène (première moitié du III^e siècle) sent déjà le besoin de préciser cette différence, justement à propos de la formule paulinienne *kata ton euaggelion emou* : « Dans les textes de Paul, écrit-il, nous ne trouvons pas de livre appelé *euaggelion*, mais tout ce qu'il a dit et proclamé était *euaggelion*, annonce » (1993, 73). C'est à la même période que remonte la phrase de Rabbi Meir qui, par un jeu de mots entre l'hébreu et le grec, appelle l'*euaggelion* des chrétiens *awen gillaion*, « la marge de la catastrophe » – ce qui n'est compréhensible que si

l'*euaggelion* indiquait désormais également un livre.

De la même manière que l'apôtre se distingue du prophète, la structure temporelle implicite dans son *euaggelion* se distingue de celle de la prophétie. L'annonce ne se réfère pas à un événement futur, mais à un fait présent. « *Euaggelion*, écrit Origène, est un discours (*logos*) qui contient pour celui qui croit la présence (*parousia*) d'un bien, ou un discours qui annonce qu'un bien attendu est présent (*pareinai*) » (*ibid.*, 75). Cette définition saisit parfaitement le lien annonce/foi/présence (*euaggelion/pistis/parousia*) qu'il s'agit à présent pour nous de comprendre. Le problème du sens du terme *euaggelion* ne peut être séparé de celui du sens du terme *pistis*, foi, et de la *parousia* qu'il implique. Qu'est-ce qu'un *logos* capable de réaliser, pour celui qui l'écoute et y croit, une présence ?

Toute l'*Épître aux Romains* n'est en ce sens qu'une paraphrase du terme *euaggelion* qui apparaît dans son *incipit* – mais elle coïncide en même temps avec le contenu de l'annonce elle-même. Plus encore, l'*épître* est l'impossibilité de distinguer entre l'annonce et son contenu. Quand les lexiques théologiques modernes observent que, chez Paul, « l'*euaggelion*, en tant que promesse de salut, unit à la fois la conception théologique d'une parole qui promet et celle d'un bien qui est objet de promesse », ce qu'il faut penser est réellement le sens de cette coïncidence. Se mesurer avec l'*euaggelion* signifie obligatoirement

s'aventurer dans une expérience de langage dans laquelle le texte de l'épître se confond en tout point avec l'annonce, et celle-ci avec le bien annoncé.

Pistis, foi, est le nom que Paul donne à cette zone d'indifférence. Juste après l'adresse de l'épître, Paul définit le rapport essentiel entre *euaggelion* et *pistis* en ces termes : « L'annonce est puissance (*dunamis*) pour le salut pour tous ceux qui croient (*panti to pisteuonti*) » (Rm 1,16). Cette définition semble impliquer que l'annonce – en tant que *dunamis*, potentialité (*dunamis* signifie aussi bien puissance que possibilité) – a besoin pour être efficace du complément de la foi (« pour tous ceux qui croient »). Paul connaît parfaitement l'opposition – typiquement grecque et qui joue à la fois sur les catégories du langage et de la pensée – entre puissance (*dunamis*) et acte (*energeia*), et il y fait référence dans plusieurs passages (Eph 3, 7 : « selon l'*energeia* de sa *dunamis* » ; Ph 3, 21 : « selon l'*energeia* du *dunasthai* »). En outre, il place souvent l'une à côté de l'autre la foi et l'*energeia*, l'être en acte : par rapport à la puissance, la foi est « énergumène » par excellence (*energoumenē*), principe d'actualité et de mise en œuvre (Gal 5, 6 : « *pistis di' agapes energoumenē* », foi qui est en acte à travers l'amour ; Col 1, 29 : « selon son *energeia* – du messie –, celle qui est opérante – *energoumenē* – dans ma puissance »). Mais ce principe n'est pas pour Paul quelque chose d'extérieur à l'annonce ; il est au contraire ce qui

en met en acte la puissance (Gal 3, 4 : « Ce qui en vous met en acte les puissances – *energon dunameis* – provient de l'écoute de la foi ») et peut donc par conséquent être présenté comme le contenu même de l'annonce (Gal 1, 23 : « Il – Paul – annonce maintenant la foi, *euaggelizetai tēn pistin* »). Ce qui est annoncé, c'est la foi qui réalise la puissance de l'annonce elle-même. La foi est l'être en acte, l'*energeia* de l'annonce. En réalité, l'*euaggelion* n'est pas seulement un discours, un *logos* qui dit quelque chose de quelque chose, indépen- **Plērophoria** damment du lieu de son énonciation et du sujet qui l'écoute. Au contraire, « notre annonce ne s'est pas seulement produite (*egenēthē*) dans un discours (*en logō*), mais également en puissance et dans beaucoup de *plērophoria* » (1 Thess 1, 5). *Plērophoria* ne veut pas simplement dire « conviction », c'est-à-dire un état d'âme intérieur, ni même – comme quelqu'un l'a suggéré – « abondance d'activité divine ». Le terme est étymologiquement clair : *plēros* signifie « plein, achevé », et *phoreō*, fréquentatif de *pherō*, veut dire « porter de manière assidue » ou bien, au passif, « être violemment transporté ». Le composé signifie donc : porter à la plénitude, ou, au passif, être transporté dans la plénitude, adhérer pleinement à quelque chose, sans qu'il reste de vide – et par là même être convaincu (selon le sens non pas psychologique, mais ontologique que Michelstädter donne au mot « persuasion »). L'annonce n'est pas un

logos vide en lui-même, mais qui pourrait cependant être cru et vérifié : elle naît – *egenēthē* – dans la foi de celui qui la profère et de celui qui l'écoute, et vit seulement en celle-ci. L'implication réciproque qui existe entre l'annonce, la foi et la *plērophoria* est répétée dans *Rm* 4, 22, quand l'apôtre semble presque accéder à la conscience d'un pouvoir performatif spécifique, implicite dans la promesse (*epaggelia*, dont Paul souligne dans l'adresse la connexion étymologique avec *euaggelion* : *euaggelion ho proepēgeilato*, l'annonce qui avait été préannoncée – c'est-à-dire : promesse. Cf. *Rm* 1, 1-2). La foi consiste en la pleine persuasion de la nécessaire unité de la promesse et de la réalisation : « Lui (Abraham), étant pleinement persuadé que celui qui a promis est également capable de faire. » L'annonce est la forme que la promesse prend dans la contraction du temps messianique.

La compréhension du sens du terme *euaggelion* implique donc celle des termes *pistis* et **Nomos** *epaggelia*. Par ailleurs, le traitement paulinien de la question de la foi et de la promesse est si étroitement lié à une critique de la loi que l'on peut avancer que les difficultés et les apories que la première implique coïncident totalement avec les difficultés et les apories de sa critique du *nomos*. Ce n'est qu'en venant à bout des unes que l'on peut accéder à l'autre. Le caractère aporétique des thèses de Paul sur la loi a déjà été remarqué par les plus anciens des commentateurs, en particulier par Origène, qui est le

premier à commenter systématiquement l'*Épître aux Romains* (il y a, avant lui, deux siècles de silence énigmatique, interrompus par quelques citations, pas toujours favorables ; la ronde sans fin des commentaires ne commence véritablement qu'après lui, aussi bien en grec – Jean Chrysostome, Didyme l'Aveugle, Théodorète de Cire, Théodore Mopsuète, Cyrille d'Alexandrie, etc. – qu'en latin – le premier est Marius Victorinus, un écrivain vraiment très ennuyeux (Hadot ne s'est jamais pardonné de lui avoir consacré vingt ans de sa carrière), mais qui a eu un rôle fondamental en tant que médiateur entre la culture grecque et la culture chrétienne). Origène, qui, comme théoricien de l'interprétation, est indépassable, avait appris d'un rabbin – nous dit-il lui-même – à comparer les textes des Écritures à une multitude de pièces dans une maison, dont chacune était fermée à clef ; sur chaque serrure se trouvait une clef, mais quelqu'un s'était amusé à les changer, ce qui fait qu'elles ne correspondaient pas à la porte sur laquelle elles se trouvaient. Mais face à l'obscurité du discours de Paul sur la loi dans l'*Épître aux Romains*, Origène éprouve le besoin de compliquer encore l'apologue du rabbin et compare le texte à un palais plein de pièces magnifiques dont chacune possède plusieurs portes cachées. Puisque l'apôtre, quand il était en train de composer son texte, entrait par une porte et sortait par une autre, sans se faire voir (*per unum aditum ingressus per alium egredi*, dit la mauvaise traduction de Ruf-

fin – malheureusement l'original est perdu ; Origène 1993, 42), nous ne parvenons pas à comprendre le texte et nous avons l'impression qu'il se contredit quand il parle de la loi. Un siècle après, Ticonius – un personnage extrêmement intéressant, et dont le *Liber regularum* est bien plus que le premier traité sur l'interprétation des Écritures –, se proposant de fournir des « clefs et lampes » (Ticonius, 3) pour ouvrir et illuminer les secrets de la tradition, consacre précisément la plus longue de ses *regulae* aux apories du développement de Paul, et à l'apparente contradiction entre la promesse et la loi que celui-ci semble contenir.

Les données du problème sont bien connues. Dans l'*Épître aux Romains* comme dans l'*Épître aux Galates*, Paul oppose *epaggelia* et *pistis* d'un côté, et *nomos* de l'autre. Il s'agit pour lui de situer la foi, la promesse et la loi par rapport au problème décisif du critère du salut, selon l'affirmation péremptoire de *Rm* 3, 20 : « Par les œuvres de la loi aucune chair ne sera justifiée face à Dieu » et 3, 28 : « Nous croyons en effet que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la loi ». Paul se lance dans des formulations qui sonnent comme nettement antinomistes ; il va jusqu'à affirmer que « ce que la loi dit... elle le dit pour que chaque bouche soit scellée et que le monde entier devienne coupable devant Dieu », et que la loi a été donnée non pas pour le salut, mais « pour la connaissance (*epignōsis*,

« connaissance *a posteriori* ») du péché » (*Rm* 3, 19-20).

C'est en ce sens que, juste après, la promesse est opposée à la loi ; de même, dans l'*Épître aux Galates*, **Abraham et Moïse** on peut voir plus clairement encore Abraham « joué » contre Moïse.

« Ce n'est pas à travers la loi que fut faite à Abraham et à sa semence la promesse de devenir les héritiers du monde, mais à travers la justice de la foi » (*Rm* 4, 13). La promesse faite à Abraham est généalogiquement antérieure à la loi mosaïque qui – selon la chronologie juive – n'advient que quatre cent trente ans après, et ne peut donc pas la révoquer. « La loi, advenue quatre cent trente ans après, n'annule pas un pacte conclu par Dieu, rendant ainsi la promesse inopérante. Si l'héritage venait de la loi, il ne serait plus celui de la promesse ; mais Dieu donna grâce à Abraham à travers la promesse. Pourquoi alors la loi ? Elle fut ajoutée à cause des transgressions, jusqu'à la venue de la semence à laquelle avait été faite la promesse » (*Gal* 3, 17-18).

L'antithèse entre *epaggelia-pistis* et *nomos* semble donc opposer deux principes absolument hétérogènes. La question n'est cependant pas aussi simple. Avant tout parce que Paul tient à réaffirmer la sainteté et la bonté de la loi, et ce n'est certainement pas par seul souci stratégique (« La loi est sainte et le commandement est saint, juste et bon », *Rm* 7, 12). En outre, il semble à

plusieurs reprises neutraliser l'opposition des termes afin d'articuler un rapport plus complexe entre promesse-foi et loi. C'est ainsi que dans *Rm* 3, 31, il atténue – même si cela prend la forme d'une interrogation rhétorique – son geste anti-nomiste : « Rendons-nous inopérante la loi à travers la foi ? Qu'il n'en soit pas ainsi ! Au contraire, nous confirmons la loi. » Et dans *Gal* 3, 11, l'apôtre semble exclure l'assujettissement hiérarchique de la loi à la foi : « Que personne, à travers la loi, ne soit justifié devant Dieu est évident, parce que "le juste vivra par la foi". La loi ne provient cependant pas de la foi, mais "qui aura mis en pratique ces choses vivra à travers elles". » La citation croisée de *Hab* 2, 4 (« le juste vivra par la foi ») et de *Lev* 18, 5 (Dieu dit à Moïse : « Parle aux Israélites et dis-leur : ... Vous mettrez en pratique ma loi et mes préceptes et vous les appliquerez, et celui qui les aura mis en pratique vivra à travers eux ») ne suggère pas tant un rapport d'opposition ou de subordination hiérarchique entre la loi et la foi qu'une relation plus intime, comme si l'une et l'autre s'impliquaient réciproquement, ce que Ticonius avait déjà remarqué (*invicem firman*).

Essayons de cerner de manière plus fine les termes de cette aporie du texte paulinien, sur lesquels on a tant discuté. Il est bien connu que *nomos*, dans le judéo-grec des Septante et de Paul, est un terme générique qui a de nombreux sens. Paul prend donc le soin de préciser à plusieurs reprises quel est le sens de *nomos* qu'il

oppose à *epaggelia* et à *pistis* : il s'agit de la loi dans son aspect prescriptif et normatif, que Paul appelle *nomos tōn entolōn*, « la loi des commandements » (*Eph* 2, 15). *Entolē*, dans la traduction des Septante, est l'équivalent de l'hébreu *miswa*, précepte légal : vous vous souvenez sans doute que chaque Juif doit observer 613 *miswoth* ! Paul l'appelle aussi *nomos tōn ergōn* (*Rm* 3, 27-28), la loi des œuvres, c'est-à-dire des actes effectués pour mettre en œuvre des préceptes. L'opposition concerne donc *epaggelia* et *pistis* d'une part, et de l'autre non pas simplement la Torah, mais l'aspect normatif de celle-ci. C'est pour cette raison que Paul, dans un passage important (*Rm* 3, 27), peut opposer au *nomos tōn ergōn* un *nomos pisteōs*, une loi de la foi : l'antithèse ne concerne pas deux principes séparés et hétérogènes, car il s'agit au contraire d'une opposition interne au *nomos* lui-même – l'opposition entre un élément normatif et un élément promissif. Il y a dans la loi quelque chose qui excède constitutivement la norme et qui lui est irréductible – et c'est à cet excès, à cette dialectique intérieure à la loi, que Paul se réfère à travers le binôme *epaggelia* (dont le corrélat est constitué par la foi) / *nomos* (dont le corrélat est constitué par les œuvres). Dans *1 Cor* 9, 21, après avoir dit qu'il s'était fait *hōs anomos*, comme sans loi, avec ceux qui sont sans loi (c'est-à-dire les *goyim*), Paul corrige aussitôt cette affirmation : il précise qu'il n'est pas *anomos theou*, en dehors de la loi de Dieu, mais *ennomos christou*, dans la loi du messie. La loi

messianique est la loi de la foi, et non pas simplement la négation de la loi : mais cela ne veut pas dire pour autant qu'il s'agisse de remplacer les vieilles *miswoth* par de nouveaux préceptes : il s'agit bien plutôt d'opposer à la figure normative de la loi une figure non normative.

Si cela est vrai, comment devons-nous comprendre cet aspect non normatif de la loi ?

Katargein Et quelle est la relation qui existe entre ces deux figures du *nomos* ?

Commençons par la réponse à la seconde question. Il convient de faire avant tout une remarque de caractère lexical. Pour exprimer la relation entre *epaggelia-pistis* et *nomos*, et plus généralement entre le messianique et la loi, Paul se sert constamment d'un verbe sur lequel il vaut la peine de s'arrêter : en effet, il m'est arrivé de faire à ce propos une découverte assez surprenante pour un philosophe. Il s'agit du verbe *katargeō*, véritable mot clef du vocabulaire messianique paulinien (sur les 27 occurrences du terme dans le *Nouveau Testament*, 26 se trouvent dans les *Épîtres* !). *Katargeō* est un composé de *argeō*, qui dérive à son tour de l'adjectif *argos*, qui signifie « inopérant, non-en-œuvre (*a-ergos*), inactif ». Le composé donne donc « je rends inopérant, je désactive, je suspends l'efficacité » (ou encore, comme le suggère le *Thesaurus* d'Estienne, *reddo aergon et inefficacem, facio cessare ab opere suo, tollo, aboleo*). Comme l'avait déjà remarqué Estienne, le verbe est

essentiellement néo-testamentaire, et donc, comme nous l'avons vu, typiquement paulinien. Jusqu'à Paul, il demeure extrêmement rare (on le trouve chez Euripide, à propos de mains laissées désœuvrées, et chez Polybe, sous la forme *anergēton einai*, « être inopérant ») ; après Paul, il sera très fréquent chez les Pères grecs (146 occurrences rien que chez Jean Chrysostome), qui bien évidemment l'empruntent à lui et ne peuvent par conséquent nous servir que de manière indirecte pour comprendre l'usage paulinien. Avant Paul, et dans un contexte que celui-ci ne pouvait pas ignorer, on trouve une utilisation remarquable de la forme *argeō* dans la Septante pour traduire un verbe qui signifie en hébreu le repos du *shabbat* (par exemple dans 2 *Macc* 5, 25) : ce n'est certainement pas un hasard si le terme par lequel l'apôtre exprime l'effet du messianique sur les œuvres de la loi porte la trace d'un verbe qui signifie la suspension sabbatique des œuvres.

On peut trouver dans les lexiques néo-testamentaires la liste des 26 occurrences du verbe dans le corpus paulinien ; je me limiterai à vous en donner un échantillon significatif. Mais j'aimerais avant tout faire une observation de caractère général sur le sens du verbe. Comme on l'a vu, ce terme (que Jérôme traduit de manière prudente par *evacuari*, vider) ne signifie pas, au contraire de ce que disent souvent les traductions modernes, « annuler, détruire » – ou, pire encore, comme dans un lexique récent,

« faire périr : le créateur, en plus de son puissant qu'il en soit ainsi !, prononce également un puissant qu'il périsse ! (*katargeō* est le correspondant négatif de *poieō*) ». Or, la connaissance la plus élémentaire du grec suffit pour savoir que le correspondant positif de *katargeō* n'est pas *poieō* mais *energeō*, « je mets en œuvre, j'active ». D'autant plus que c'est Paul lui-même qui joue sur cette correspondance, dans un passage significatif qui nous fournit ainsi notre premier exemple : « Quand nous étions dans la chair, les passions du péché étaient mises en œuvre (*enērgeito*) par la loi dans nos membres afin de porter des fruits à la mort ; à présent, au contraire, nous avons été dés-activés (*katargēthēmen*, rendus inopérants) par rapport à la loi » (*Rm* 7, 5-6). Comme le montre clairement l'opposition étymologique avec *energeō*, *katargeō* indique le fait de sortir de l'*energeia*, de l'acte (au passif : le fait de n'être plus en acte, le fait d'être suspendu). Paul, comme on l'a vu, connaît parfaitement la relation d'opposition typiquement grecque entre *dunamis* et *energeia*, entre puissance et acte, sur laquelle il joue à plusieurs reprises. Dans cette relation, le messianique opère une inversion semblable à celle qui, selon Scholem, caractérise le *waw* conversif : de la même manière que ce dernier rendait l'inachevé achevé et l'achevé inachevé, on a ici une puissance qui passe à l'acte et atteint son *telos* non pas sous la forme de la force et de l'*ergon*, mais sous celle de l'*astheneia*, de la faiblesse.

Paul formule ce principe d'inversion messianique du rapport puissance/acte dans le célèbre passage où, alors qu'il demande au Seigneur de le délivrer de l'écharde plantée dans sa chair, il s'entend répondre : « La puissance s'accomplit dans la faiblesse » (*dunamis en astheneia teleitai*, *2 Cor* 12, 9) ; et l'idée est reprise au verset suivant : « Quand je suis faible, alors je suis puissant. »

Comment devons-nous comprendre le *telos* d'une puissance qui se réalise ***Astheneia*** dans la faiblesse ? La philosophie grecque connaissait le principe selon lequel la privation (*sterēsis*) et l'impuissance (*adunamia*) sont malgré tout des espèces de puissances (« toute chose est puissante, soit par le fait d'avoir quelque chose, soit par la privation de cette même chose », *Métaph.* 1019b, 9-10 ; « toute puissance est impuissante par rapport au même et selon le même », *ibid.*, 1046a, 32). Pour Paul, la puissance messianique ne s'épuise pas dans son *ergon*, mais demeure puissante en lui sous la forme de la faiblesse. La *dunamis* messianique est en ce sens constitutivement « faible » – et c'est précisément à travers sa faiblesse qu'elle peut exercer ses effets : « Dieu a choisi les choses faibles du monde pour confondre les choses fortes » (*1 Cor* 1, 27).

L'inversion messianique du rapport puissance/acte présente également un autre aspect. De même que la puissance messianique se réalise et agit sous la forme de la faiblesse, elle a égale-

ment un effet sur la sphère de la loi ou de ses œuvres en les dés-activant, en les rendant inopérantes et non-plus-en-acte, et pas simplement en les niant ou en les annulant. C'est là le sens du verbe *katargeō* : si, dans le *nomos*, la puissance de la promesse a été transposée dans des œuvres et des préceptes obligatoires, à présent le messianique rend ces œuvres in-opérantes, et les restitue à la puissance sous la forme du désœuvrement et de la non-effectivité. Le messianique n'est pas la destruction, mais la désactivation de la loi et son « inexécutabilité ».

Ce n'est que dans cette perspective que les affirmations de Paul qui disent à la fois que le messie « rendra inopérants (*katargēsē*) tout pouvoir, toute autorité et toute puissance » (1 *Cor* 15, 24) et que le messie « constitue le *telos* de la loi » (*Rm*, 10, 4) sont compréhensibles. On s'est demandé – en réalité avec peu d'intelligence – si *telos* voulait ici dire « fin » ou « accomplissement ». Ce n'est que dans la mesure où le messie rend inopérant le *nomos*, le fait sortir de l'œuvre et le rend ainsi à la puissance, qu'il peut en représenter le *telos*, c'est-à-dire à la fois la fin et l'accomplissement. Comme le dit la très originale péricope de 2 *Cor* 3, 12-13, le messie est *telos tou katargoumenou*, accomplissement de ce qui a été désactivé, de ce qu'on a fait sortir de l'acte – c'est-à-dire tout à la fois désactivation et accomplissement.

D'où le geste ambigu de Paul dans *Rm* 3, 31, qui constitue la pierre d'achoppement de toutes

les lectures de la critique paulinienne de la loi : « Rendons-nous inopérante (*katargoumen*) la loi à travers la foi ? Qu'il n'en soit pas ainsi ! Mais nous le confirmons, la gardons fixe (*histanomen*) ». Les premiers commentateurs avaient déjà remarqué que l'apôtre semble se contredire (*contraria sibi scribere*, Origène, 3, 150) : après avoir déclaré à plusieurs reprises que le messianique rend la loi inopérante, il semble ici affirmer le contraire. En réalité, c'est justement le sens de son *terminus technicus* que l'apôtre cherche à préciser en le renvoyant à son étymologie. Ce qui est désactivé, ce qui a été sorti de l'*energeia*, n'est pas pour autant annulé, mais au contraire gardé et fixé en vue de son achèvement.

Il y a chez Jean Chrysostome un passage extraordinaire où celui-ci analyse ce double sens du *katargein* paulinien. Lorsque l'apôtre utilise le verbe (par ex. dans l'expression *hē gnōsis katargēthēsetai*, cf. 1 *Cor* 13, 8), selon Chrysostome, il appelle en réalité *katargēsis* non pas la destruction de l'être (*aphanisis tēs ousias*), mais le progrès vers un état meilleur. « C'est cela que signifie le terme *katargeitai*, comme il nous l'explique plus loin. Afin qu'on ne croie pas, en entendant ce mot, qu'il s'agit d'une destruction totale, mais plutôt d'une croissance et d'un don vers le mieux, il ajoute après avoir dit *katargeitai* : "Nous connaissons en partie et nous prophétisons en partie ; mais quand viendra l'accomplissement, alors ce qui est en partie *katargēthēsai*", c'est-à-dire ne sera plus partiel,

mais au contraire achevé... Le fait de rendre inopérant (*katargēsis*) est un accomplissement (*plērōsis*) et un ajout en direction du mieux (*pros to meizon epidosis*) » (Jean Chrysostome, 80-81). La *katargēsis* messianique n'abolit pas simplement : elle conserve et amène à l'accomplissement.

Il faut maintenant que je vous parle de la découverte à laquelle je faisais allusion à propos de la vie posthume du verbe *katargein* dans le domaine de la philosophie. Quel est le verbe par lequel Luther traduit le verbe paulinien aussi bien dans *Rm 3, 31* que dans la plupart des occurrences présentes dans les *Épîtres* ? *Aufheben*, c'est-à-dire précisément le mot dont le double sens (abolir et conserver, *aufbewahren* et *aufhören lassen*) va permettre à Hegel de fonder sa dialectique ! Un examen du lexique luthérien montre que Luther est conscient du double sens du verbe, qui est attesté, bien que de manière peu fréquente, avant lui ; et c'est donc à travers la traduction des *Épîtres* de Paul que le terme a vraisemblablement acquis cette physionomie particulière que Hegel allait reprendre et développer plus tard. C'est parce qu'il a servi à rendre le geste antinomique de la *katargēsis* paulinienne (*heben wir das gesetz auff / durch den glauben ? Das sey ferne / sondern wir richten das Gesetz auff*) que le verbe allemand a pris ce double sens dont le « penseur spéculatif ne peut que se réjouir » (Hegel, 113). Un terme d'origine purement mes-

sianique, qui exprime la transformation de la loi sous l'effet de la puissance de la foi et de l'annonce, devient ainsi le mot clef de la dialectique. Que la dialectique soit – en ce sens – une sécularisation de la théologie chrétienne n'est pas une nouveauté ; mais que Hegel – non sans une certaine ironie – ait appliqué à la théologie une arme qu'elle contenait en elle-même, et que cette arme ait été authentiquement messianique, n'est certainement pas négligeable.

⊙ Si la généalogie de l'*Aufhebung* qui est proposée ici est correcte, alors non seulement la pensée hégélienne, mais toute la modernité – si l'on entend par ce terme toute l'époque qui se place sous le signe de l'*Aufhebung* dialectique – est engagée dans un corps à corps herméneutique avec le messianique : tous ses concepts décisifs sont en effet des interprétations et des sécularisations plus ou moins conscientes d'un thème messianique.

Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, l'*Aufhebung* fait son apparition à propos de la dialectique de la certitude sensible et de son expression dans le langage à travers le « ceci » (*diese*) et le « maintenant » (*jetzt*). À travers l'*Aufhebung*, Hegel ne fait que décrire le mouvement même du langage qui a la « divine nature » de transformer la certitude sensible en un négatif et en un rien, puis de conserver ce rien, en transformant le négatif en être. Dans le « ceci » et dans le « maintenant », l'immédiat est donc toujours déjà *aufgehoben*, supprimé et conservé. Dans la mesure où le « maintenant » a déjà cessé d'être au moment où il est proféré (ou écrit), la tentative de saisir le maintenant produit toujours un passé – un *gewesen* qui, en tant que tel, est *kein Wesen*, un non-être – et c'est ce non-être qui est conservé dans le langage et qui n'est ainsi posé qu'à la fin, comme ce qui est réellement. Le « mystère d'Éleusis » de la certitude sensible, dont l'exposition ouvre la *Phénoménologie de*

l'Esprit, n'est rien d'autre que la formulation de la structure de la signification linguistique en général. Dans les termes de la linguistique moderne, le langage, en tant qu'il renvoie à l'instance du discours à travers les indicateurs d'énonciation « ceci » et « maintenant », transforme en « passé », mais en même temps diffère vers le futur le sensible qui s'exprime en lui, qui est toujours déjà pris dans une histoire et dans un temps. Dans tous les cas, le présupposé de l'*Aufhebung* est que ce qui est supprimé n'est pas complètement annulé, mais au contraire persiste d'une certaine manière et peut donc être conservé (*Was sich aufhebt, wird dadurch nicht zu Nichts* ; *ibid.*).

Le problème de l'*Aufhebung* montre ainsi son lien – et en même temps sa différence – par rapport au temps messianique. Le temps messianique, en tant que temps opératif, introduit lui aussi dans le temps un décalage et un retard – mais qui ne peut être ajouté au temps comme un supplément ou un renvoi infini. Au contraire, le messianique est précisément la brèche à travers laquelle on peut saisir le temps, accomplir et achever notre représentation du temps. Dans la *katargēsis* messianique, la *Torah* est rendue inopérante et n'est pas différée à l'infini ; elle trouve bien plutôt son *plērōma*. Chez Hegel, une exigence absolument messianique réapparaît dans le problème du plérôme des temps et de la fin de l'histoire. Cependant, le plérôme est pensé par Hegel non pas comme la relation qui existe entre chaque instant et le messie, mais comme le résultat dernier d'un processus global. Les interprètes français de Hegel – en réalité, il s'agit plutôt d'interprètes russes : Koyré et Kojève, ce qui n'a rien de surprenant si l'on pense à l'importance du discours apocalyptique dans la culture russe du XX^e siècle – partent ainsi de la conviction que « la philosophie hégélienne, le "système", ne sont possibles que si l'histoire est finie ; s'il n'y a plus d'avenir et si le temps peut s'arrêter » (Koyré, 458). Mais, comme on peut bien le voir chez Kojève, ces mêmes interprètes finissent par rabattre le messianique sur l'eschatologique en identifiant le pro-

blème du temps messianique avec celui de la post-histoire. Le fait que le concept de désœuvrement – qui est une bonne traduction du *katargein* paulinien – fasse sa première apparition dans la philosophie du XX^e siècle précisément chez Kojève pour définir la condition de l'homme post-historique, du *voyou désœuvré* comme « sabbat de l'homme » (Kojève, 396) après la fin de l'histoire, montre bien à quel point le lien avec le messianisme n'est cependant pas encore complètement neutralisé.

On pourrait faire des considérations du même genre aussi bien pour les concepts d'« opposition privative », de « degré zéro » et d'« excédence du **Degré zéro** signifiant » dans les sciences humaines du XX^e siècle, que pour les concepts de « trace » et de « supplément originaire » dans la pensée contemporaine. Le concept d'opposition privative définit chez Troubetzkoy une opposition dans laquelle l'un des deux termes est caractérisé par l'existence d'une marque et l'autre par son manque. L'idée est alors que le terme « non marqué » ne s'oppose pas simplement à celui qui est marqué comme le ferait une absence (un rien) à une présence, mais que la non-présence équivaut d'une certaine manière à un degré zéro de présence (c'est-à-dire que la présence *manque* dans son absence). Selon Troubetzkoy, cela est montré par le fait que quand une opposition est neutralisée – et il se sert alors du terme *Aufhebung* qui, dans la *Science de la logique*, implique précisément l'unité des opposés, ce qui n'est pas un hasard –, le terme marqué perd en valeur, alors que le terme non marqué reste le seul valide et joue le rôle d'un archiphonème, c'est-à-dire qu'il représente l'ensemble des traits distinctifs communs aux deux termes. Dans l'*Aufhebung*, le terme non marqué – en tant que signe d'un manque de signe – vaut comme archiphonème, comme signification zéro, et l'opposition est à la fois supprimée et conservée comme degré zéro de la différence. (C'est Jakobson, sur les traces de Bally, qui a systématisé l'utilisation des expressions « signe zéro » et « phonème zéro » à la place de

« degré non marqué » et d' « archiphonème ». Pour Jakobson, le phonème zéro a donc une fonction propre, bien qu'il ne comporte aucun caractère différentiel : il s'oppose à la simple absence de phonème. Le fondement philosophique de ces concepts vient de l'ontologie aristotélicienne de la privation. Aristote (*Métaph.*, 1004a-16) distingue en effet entre la privation (*sterēsis*) et la simple absence (*apousia*), dans la mesure où la privation implique encore un renvoi à l'être ou à la forme dont il y a privation et qui se manifeste d'une certaine manière à travers son manque. C'est pour cette raison qu'Aristote écrit que la privation est une sorte d'*eidōs*, de forme).

En 1957, Lévy-Strauss a utilisé ces concepts dans sa théorie de l'excédence constitutive du signifiant par rapport au signifié. Selon cette théorie, la signification est à l'origine en excès par rapport aux signifiés qui peuvent la remplir, et cet écart se traduit par l'existence de signifiants libres ou flottants, qui sont en eux-mêmes vides de sens, et dont la seule fonction est d'exprimer cet écart entre le signifiant et le signifié. Il s'agit donc de non-signes, ou de signes à l'état de désœuvrement et d'*Aufhebung*, « qui ont une valeur symbolique zéro » dans la mesure où ils expriment simplement « la nécessité d'un contenu symbolique supplémentaire » (Lévy-Strauss, L) ; ils s'opposent à l'absence de signification sans pour cela comporter aucun signifié particulier.

À partir de *La Voix et le phénomène* et de *De la grammatologie* (1967), Derrida a restitué à ces concepts une citoyenneté philosophique en les mettant en relation avec l'*Aufhebung* hégélienne et en les faisant fonctionner à l'intérieur d'une véritable ontologie de la trace et du supplément originaire. Au moyen d'une déconstruction attentive de la phénoménologie husserlienne, Derrida critique le primat de la présence dans la tradition métaphysique et montre que la non-présence et la signification se sont toujours déjà glissées en elle. Dans cet horizon, il introduit le concept de « supplément originaire », qui ne s'ajoute pas à

quelque chose, mais pallie un manque et une non-présence originaire qui sont à leur tour toujours déjà pris dans une signification. « Ce que nous voudrions finalement donner à penser, c'est que le pour-soi de la présence à soi (*für-sich*), traditionnellement déterminée dans sa dimension dative comme auto-donation phénoménologique, réflexive ou pré-réflexive, surgit dans le mouvement de la supplémentarité comme substitution originaire, dans la forme du « à la place de » (*für etwas*), c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, dans l'opération même de la signification en général » (Derrida, 1967, 99). Le concept de « trace » nomme cette impossibilité du signe à s'éteindre dans la plénitude d'un présent et d'une présence absolue. La trace doit en ce sens être pensée comme étant « avant l'être », la chose elle-même comme étant toujours déjà signe et *repraesentamen*, et le signifié comme étant toujours déjà en position de signifiant. Il n'y a pas de nostalgie de l'origine parce qu'il n'y a pas d'origine, et parce qu'elle est produite au titre d'effet rétroactif par une non-origine et par une trace, qui devient ainsi l'origine de l'origine. Ces concepts (ou plutôt ces non-concepts ou, comme Derrida préfère les appeler, ces « indécidables ») mettent en question le primat de la présence et du signifié dans la tradition philosophique, mais en réalité ils ne touchent pas celui de la signification en général. En radicalisant la notion de *sterēsis* et de degré zéro, ils présupposent en effet non seulement l'exclusion de la présence, mais également l'impossibilité d'une extinction du signe. Ils présupposent donc qu'il y ait encore une signification au-delà de la présence et de l'absence, que d'une certaine manière la non-présence signifie encore, qu'elle soit en ce sens une « architrace », une sorte d'archiphonème entre la présence et l'absence. Il n'y a pas de nostalgie de l'origine, mais son souvenir est cependant contenu dans la forme même de la signification, en tant qu'*Aufhebung* et degré zéro. Pour que la déconstruction puisse fonctionner, ce qui doit être exclu, c'est que la présence et l'origine, au lieu de *manquer*, soient purement insignifiantes. « Il faut donc que le signe de cet

excès soit à la fois absolument excédent au regard de toute absence-présence possible, de toute production ou disparition d'un étant en général, et pourtant que, de quelque manière, il se signifie encore (...) Le mode d'inscription d'une telle trace dans le texte métaphysique est si impensable qu'il faut le décrire comme un effacement de la trace elle-même. La trace s'y produit comme son propre effacement » (Derrida, 1972, 76). L'architrace montre donc ici son rapport – et en même temps sa différence – avec l'*Aufhebung* hégélienne et son thème messianique. Le mouvement de l'*Aufhebung*, qui neutralise les signifiés tout en maintenant et en achevant la signification, devient le principe d'une *différance* infinie. Le signifier-soi de la signification ne se saisit jamais lui-même, et il n'arrive jamais à un vide de représentation ; il ne laisse jamais être une in-signifiante, mais est déporté et différé dans son propre geste. La trace est de ce point de vue une *Aufhebung* suspendue qui ne connaît jamais son plérôme. La déconstruction est un messianisme bloqué, une suspension du thème messianique.

Dans notre tradition, un thème métaphysique – qui insiste surtout sur le moment de la fondation et de l'origine – co-existe avec un thème messianique – qui insiste sur celui de l'accomplissement. Mais ce qui est proprement messianique et *historique*, c'est l'idée que cet accomplissement ne soit possible qu'en reprenant et en révoquant la fondation, c'est-à-dire en réglant ses comptes avec elle. Quand les deux éléments se scindent, on arrive à la situation dont la *Krisis* husserlienne est le témoignage le plus évident : une fondation à laquelle ne correspond qu'une tâche infinie. Si l'on abandonne le thème messianique et que l'on insiste seulement sur le moment de la fondation et de l'origine – ou, ce qui revient au même, sur leur absence –, on obtient une signification vide – de degré zéro –, et l'histoire devient son renvoi à l'infini.

Comment penser l'état de la loi sous l'effet de la *katargēsis* messianique ? Et qu'est-ce qu'une loi qui est à la **État d'exception** fois suspendue et accomplie ?

Pour répondre à ces questions, je n'ai rien trouvé de plus instructif que de recourir à un paradigme épistémologique que l'on trouve au centre du travail d'un juriste qui a situé sa conception de la loi et du pouvoir souverain dans une constellation explicitement antimessianique, mais qui, précisément pour cela, en tant que « penseur apocalyptique de la contre-révolution », ne peut éviter d'y introduire des *theologoumena* purement messianiques. Selon Schmitt – vous avez bien entendu compris que c'est de lui que je parle –, le paradigme qui définit la structure et le fonctionnement propres à la loi n'est pas celui de la norme, mais celui de l'exception.

« Le cas d'exception révèle avec la plus grande clarté l'essence de l'autorité de l'État. C'est là que la division se sépare de la norme juridique et (pour le formuler paradoxalement) l'autorité montre qu'elle n'a pas besoin du droit pour créer du droit... L'exception est plus intéressante que le cas normal. Le cas normal ne prouve rien, l'exception prouve tout ; elle ne fait pas que confirmer la règle : en réalité la règle ne vit que par l'exception » (Schmitt, 1988, 23-25).

Il est important de ne pas oublier que ce qui est exclu de la norme par l'exception n'est pas pour autant sans rapport avec la loi ; au contraire, celle-ci se maintient en relation avec l'exception sous la forme de sa propre autosuspension. La

norme s'applique donc à l'exception en se désappliquant, en se retirant d'elle. L'exception n'est par conséquent pas simplement une exclusion, mais une *exclusion inclusive*, une *ex-ceptio* au sens littéral du terme : une capture du dehors. En définissant l'exception, la loi crée et définit en même temps l'espace dans lequel l'ordre juridico-politique peut valoir. Pour Schmitt, l'état d'exception représente en ce sens la forme pure et originaire de l'effectivité de la loi à partir de laquelle elle peut seulement définir le champ normal de son application.

Essayons d'analyser de plus près les caractères de la loi dans l'état d'exception.

1) En tout premier lieu, on a ici une indétermination absolue du dedans et du dehors. C'est ce que Schmitt exprime à travers le paradoxe du souverain qui, ayant le pouvoir légitime de suspendre la validité de la loi, est à la fois dans la loi et hors d'elle. Si dans l'état d'exception la loi est effective sous la forme de sa suspension, s'applique en se désappliquant, elle inclut alors d'une certaine manière ce qu'elle repousse hors d'elle – ou bien, si vous préférez, il n'y a pas de dehors de la loi. Dans l'état d'autosuspension souveraine, la loi atteint par conséquent la limite extrême de son effectivité et, en incluant son dehors sous la forme de l'exception, elle coïncide avec la réalité elle-même.

2) Si cela est vrai, alors il est impossible de distinguer dans l'état d'exception entre l'observance et la transgression de la loi. Quand la loi

n'est effective que sous la forme de sa suspension, n'importe quel comportement qui se présenterait dans une situation normale comme conforme à la loi – par exemple se promener tranquillement dans la rue – peut se révéler une transgression – par exemple pendant le couvre-feu ; et réciproquement, la transgression peut être considérée comme observance. En ce sens, on peut dire que, dans l'état d'exception, la loi, dans la mesure où elle coïncide purement et simplement avec la réalité, est absolument inexécutable, et que l'inexécutabilité est la forme originaire de la norme.

3) Cette inexécutabilité de la norme a pour corollaire le fait que la loi, dans l'état d'exception, est absolument informulable : elle n'a plus – ou n'a pas encore – la forme d'une prescription ou d'un interdit. L'informulabilité doit ici être prise à la lettre. Prenons l'état d'exception dans sa forme la plus extrême : celui qui est instauré en Allemagne par le *Décret pour la protection du peuple et de l'État* du 28 février 1933, c'est-à-dire au lendemain de la conquête du pouvoir par le parti nazi. Le décret dit simplement : « Les articles 114, 115, 117, 118, 123, 124 et 153 de la Constitution du Reich sont suspendus jusqu'à nouvel ordre » (en réalité, il restera en vigueur pendant toute la durée du régime nazi). Cette formulation laconique n'ordonne et n'interdit rien – mais à travers la simple suspension des articles de la Constitution qui concernent les libertés personnelles, elle rend impossible tout énoncé clair

de ce qui est licite et de ce qui ne l'est pas. Les camps de concentration, dans lesquels tout est possible, naissent dans l'espace ouvert par cette informulabilité de la loi. Cela veut dire que, dans l'état d'exception, la loi ne se présente pas comme une nouvelle normation qui énoncerait de nouveaux interdits et de nouvelles obligations : au contraire, elle n'agit qu'à travers son informulabilité.

Que l'on compare maintenant cette triple déclinaison de la loi dans l'état d'exception avec l'état de la loi du point de vue de la *katargēsis* messianique.

1) Sur le premier point (impossibilité de distinguer entre un dedans et un dehors de la loi) : dans le messianique, on l'a vu, la distinction entre les Juifs et les non-Juifs, entre ceux qui sont dans la loi et ceux qui sont en dehors d'elle, ne peut plus fonctionner. Cela ne veut pas dire que Paul étend simplement aux non-Juifs l'application de la loi : c'est plutôt qu'il rend indiscernables les Juifs et les non-Juifs, le dedans et le dehors de la loi, par l'introduction d'un reste. Ce reste – les non non-Juifs – n'est pas spécialement dans la loi ou hors la loi, c'est-à-dire ni *ennomos*, ni *anomos* (selon la définition que Paul s'applique à lui-même dans 1 *Cor* 9, 21) : il est le signe de la désactivation messianique de la loi, de sa *katargēsis*. Le reste est une exception poussée à l'extrême, portée à sa formulation paradoxale. Dans la condition messianique du croyant, Paul radicalise la condition de l'état d'exception dans

lequel la loi s'applique en se désappliquant et ne connaît plus ni dedans ni dehors. À la loi qui s'applique en se désappliquant correspond alors un geste – la foi – qui la rend inopérante et la porte ainsi à son accomplissement.

C'est cette figure paradoxale de la loi dans l'état d'exception messianique que Paul appelle *nomos pisteōs*, la loi de la foi (*Rm* 3, 27), parce que celle-ci ne se définit plus par les œuvres, l'exécution des *miswoth*, mais comme la manifestation d'une « justice sans loi » (*dikaio sunē chōris nomou* ; *ibid.*, 3, 21), ce qui équivaut plus ou moins – si l'on considère que le juste par excellence, dans le judaïsme, est celui qui observe la loi – à une « observance de la loi sans loi ». C'est pour cela que Paul peut dire que la loi de la foi est la suspension – « l'exclusion » ! – (*exekleisthē* : *ibid.*, 3, 27) – de la loi des œuvres. L'aporie dialectique que Paul formule dans ce contexte, quand il affirme que la foi est en même temps désactivation (*katargein*) et conservation (*histanein*) de la loi, n'est que l'expression cohérente de ce paradoxe. Une justice sans loi n'est pas la négation, mais la réalisation et l'accomplissement – le plérôme – de la loi.

Quant aux deux autres déclinaisons de l'état d'exception – l'inexécutabilité et l'informulabilité de la loi –, elles apparaissent chez Paul comme les conséquences nécessaires de l'exclusion des œuvres réalisée par la loi de la foi. Toute la critique du *nomos* que l'on trouve dans *Rm* 3, 9-20 n'est que l'énonciation ferme d'un véritable

principe messianique de l'inexécutabilité de la loi : « Il n'y a pas un juste, pas un seul... Nous savons que tout ce que dit la loi, elle le dit à ceux qui sont sous la loi afin que chaque bouche soit scellée et que tout le monde soit coupable devant Dieu. Par les œuvres de la loi aucune chair ne sera justifiée devant Dieu. » L'étrange expression qu'utilise Paul au verset 12 : « tous *ēchreōthēsan* » – que Jérôme rend par *inutiles facti sunt* – veut dire à la lettre « ont été rendus incapables de faire usage » (*a-chreioō*) et traduit parfaitement l'impossibilité d'usage – c'est-à-dire l'inexécutabilité qui caractérise la loi dans le temps messianique et que seule la foi peut à nouveau transformer en *chrēsis*, en usage. Et la description célèbre de la division du sujet que l'on trouve dans *Rm 7, 15-19* (« moi, je ne sais ce que je fais parce que je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je déteste ») présente avec tout autant de clarté la condition angoissante de l'homme devant une loi qui est devenue pour lui absolument inexécutable et qui, en tant que telle, ne fonctionne que comme principe universel d'imputation.

Peu avant, l'abréviation drastique du commandement mosaïque – qui ne dit pas simplement « tu ne désireras pas » mais « tu ne désireras pas la femme, la maison, l'esclave, l'âne etc. du voisin » – rend celui-ci non seulement inexécutable, mais informulable : « Que dirons-nous alors ? Que la loi est péché ? Qu'il n'en soit pas ainsi. Mais je n'ai connu le péché qu'à travers la loi.

En effet, je n'aurais pas connu le désir si la loi n'avait pas dit : tu ne désireras pas ! » (*ibid.*, 7, 7). La loi n'est plus ici une *entolē*, c'est-à-dire une norme qui prescrit ou interdit clairement quelque chose – « tu ne ne désireras pas » n'est pas un commandement ; elle n'est que la connaissance de la faute, procès au sens kafkaïen du terme : une auto-imputation continuelle sans précepte.

À cette contraction de la loi mosaïque correspond, du côté de la foi, la récapitulation messianique des commandements dont Paul parle dans *Rm 13, 8-10* : « Celui qui aime l'autre a accompli (*peplērōken*) la loi. En effet : tu ne commettras pas l'adultère, tu ne tueras pas, tu ne voleras pas, tu ne désireras pas, et tous les autres commandements, se récapitulent dans ces paroles : tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Après avoir divisé la loi en une loi des œuvres et une loi de la foi, en une loi du péché et une loi de Dieu (*ibid.*, 7, 22-23), et après l'avoir ainsi rendue inopérante et inexécutable, Paul peut de cette manière l'accomplir et la récapituler à travers la figure de l'amour. Le plérôme messianique de la loi est une *Aufhebung* de l'état d'exception, une absolutisation de la *katargēsis*.

Il nous faut à présent aborder le passage – aussi célèbre qu'énigmatique – sur le *katechōn*, que **Le mystère de l'anomie** l'on trouve dans 2 *Thess 2, 3-9*. Paul, qui est en train de parler de

la *parousia* du messie, met en garde les Thessaloniciens contre le trouble que pourrait causer l'annonce de son imminence :

« Que nul ne vous trompe en aucune manière. Si auparavant ne vient pas l'apostasie et que n'est pas révélé l'homme de l'anomie, le fils de la destruction, celui qui se dresse contre et s'élève au-dessus de tout ce qui est appelé Dieu et est objet de culte, jusqu'à siéger lui-même dans le temple de Dieu, se montrant lui-même comme Dieu. Ne vous souvenez-vous pas que, lorsque j'étais encore parmi vous, je vous disais ces mêmes choses ? Et vous connaissez à présent ce qui retient (*to katechon*), afin qu'il soit révélé dans son temps. En réalité, le mystère de l'anomie est déjà en acte, seul celui qui retient (*ho katechōn*), jusqu'à ce qu'il soit écarté. Et alors sera révélé l'*anomos*, que le Seigneur balaiera d'un souffle de sa bouche et rendra inopérant par l'apparition de sa présence (*parousia*). La présence (*parousia*) de celui-là est selon l'être en acte de Satan en chaque puissance... »

Si l'identification de « l'homme de l'anomie » avec l'anti-messie (*antichristos*) des *Épîtres* de Jean est en général acceptée – bien que cela n'aille pas toujours sans polémiques –, le problème reste de savoir qui est, ou ce qu'est le *katechon* (à la forme impersonnelle au verset 6, et à la forme personnelle au verset 8). Une vieille tradition que l'on rencontre déjà dans Tertullien identifie ce pouvoir qui retarde ou retient la fin des temps avec l'Empire romain, qui aurait ainsi une fonction historique positive (c'est pour cette raison que Tertullien dit : « Nous prions pour la permanence du monde [*pro statu saeculi*], pour la paix des choses, pour le retard de la fin [*pro*

mora finis] »). Cette tradition culmine avec la théorie schmittienne selon laquelle 2 *Thess* 2 est le seul fondement possible d'une doctrine chrétienne du pouvoir de l'État :

« Le caractère essentiel de l'Empire chrétien est qu'il ne s'agissait pas d'un règne éternel et qu'il avait toujours à l'esprit sa propre fin et celle de l'éon présent ; et que pourtant, malgré cela, il était capable d'exercer un pouvoir historique. Le concept décisif et historiquement important qui était à la base de sa continuité était celui de "force freinante", de *kat-echon*. "Empire" signifie ici le pouvoir historique qui réussit à retenir la venue de l'Antéchrist et la fin de l'éon actuel : une force *qui tenet*, selon les mots de Paul dans la seconde *Épître aux Thessaloniciens*, chapitre 2... Je ne crois pas que la foi chrétienne originale puisse avoir en général une image de l'histoire différente de celle du *kat-echon*. La foi en une force freinante capable de retenir la fin du monde lance les seules passerelles qui conduisent de la paralysie eschatologique de chaque événement humain à une puissance historique grandiose comme fut celle de l'Empire chrétien des rois germaniques » (Schmitt, 1974, 43-44).

Les choses ne changent pas beaucoup avec les interprètes modernes qui identifient le *katechon* avec Dieu lui-même et voient dans le retard de la *parousia* l'expression du dessein salvateur de la Providence (« le *katechon*, entendu de manière correcte, est Dieu lui-même... Il ne s'agit pas d'une puissance intramondaine, qui retarde la venue de l'Antéchrist, mais du retard de la *parousia* qui est en elle-même contenue dans le dessein temporel divin », Strobel, 106-107).

Comme vous le voyez, l'enjeu est considéra-

ble. D'une certaine manière, toute théorie de l'État – y compris celle de Hobbes – qui voit en celui-ci un pouvoir destiné à empêcher ou à retarder la catastrophe peut être considérée comme une sécularisation de cette interprétation de 2 Thess 2. Cependant, le fait est que le texte paulinien, malgré son obscurité, ne contient aucun jugement positif sur le *katechon*. Au contraire, celui-ci est même ce qui doit être balayé pour que le « mystère de l'anomie » soit pleinement révélé. L'interprétation des versets 7-9 est donc décisive :

« En réalité, le mystère de l'anomie est déjà en acte (*energitai*), seul celui qui retient, jusqu'à ce qu'il soit écarté. Et alors sera révélé le sans-loi (*anomos*), que le Seigneur balayera d'un souffle de sa bouche et rendra inopérant (*katargēsei*) par l'apparition de sa présence (*parousia*). La présence (*parousia*) de celui-là est selon l'être en acte de Satan dans chaque puissance (*kat'energeian tou Satana en pasē dunamei*). »

Anomie ne doit pas ici être traduit, comme le fait Jérôme, par un très général « iniquité » ou, pire encore, par « péché ». *Anomie* ne peut que signifier « absence de loi », et l'*anomos* est celui qui est en dehors de la loi (souvenez-vous que Paul se présente lui-même aux Gentils comme « *hōs anomos* »). Paul se réfère donc à la condition de la loi dans le temps messianique, quand le *nomos* est rendu inopérant et mis en état de *katargēsis*. C'est pour cette raison que nous retrouvons ici le vocabulaire technique paulinien de l'*energeia* et de la *dunamis*, de l'être en acte

(*energein*) et de l'être inopérant (*katargein*). Le *katechon* est par conséquent la force – l'Empire romain, mais également toute autorité constituée – qui s'oppose à la *katargēsis* et cache l'état d'anomie tendancielle qui caractérise le messianique et, en ce sens, retarde le dévoilement du « mystère de l'anomie ». Le dévoilement de ce mystère signifie l'apparition en pleine lumière de l'inexécutabilité de la loi et de l'illégitimité substantielle de tout pouvoir dans le temps messianique.

Il est alors possible que le *katechon* et l'*anomos* (Paul, au contraire de Jean, ne parle jamais d'un *antichristos*) ne soient pas deux figures distinctes, mais désignent au contraire un seul et même pouvoir, avant et après le dévoilement final. Le pouvoir profane – Empire romain ou autre – est l'apparence qui recouvre l'anomie substantielle du temps messianique. Avec le dévoilement du « mystère », cette apparence est écartée, et le pouvoir assume la figure de l'*anomos*, du hors-la-loi absolu. Le messianique s'accomplit par l'affrontement entre deux *parousiai* : celle de l'*anomos*, marquée par l'être en acte de Satan dans chaque puissance, et celle du messie, qui en rendra l'*energeia* inopérante (avec une référence très claire à 1 Cor 15, 24 : « donc la fin, quand il remettra le royaume à Dieu et au Père, quand il aura rendu inopérants [*katargesei*] tous les pouvoirs, toutes les autorités et toutes les puissances. ») Décidément, 2 Thess 2 ne peut pas servir à fonder une « doctrine chrétienne » du pouvoir.

Antéchrist

⊙ Dans cette perspective, il n'est pas inutile d'interroger le rapport de Nietzsche à ce passage du texte paulinien. On s'est rarement demandé pourquoi il avait appelé *L'Antéchrist* sa déclaration de guerre au christianisme et à Paul. Et pourtant, dans la tradition chrétienne, l'antéchrist est précisément la figure qui marque la fin des temps et le triomphe du Christ sur tous les pouvoirs – y compris celui de cette « œuvre d'art de grand style et absolument admirable » qu'est pour Nietzsche l'Empire romain. On ne peut bien évidemment pas croire sérieusement qu'il ignorait que l'« homme de l'anomie » – avec lequel il s'identifiait en dernière analyse, en tant qu'antéchrist – était une invention paulinienne. Le geste par lequel il signe sa déclaration de guerre contre le christianisme, en utilisant le nom d'une figure qui appartient entièrement à cette tradition et y possède une fonction précise, ne peut donc pas ne pas contenir une sorte d'intention parodique. *L'Antéchrist* est par conséquent une parodie messianique dans laquelle Nietzsche, en revêtant le costume de l'anti-messie, ne fait que jouer à fond un scénario écrit par Paul. On comprend alors que le livre se présente, dès son sous-titre, comme une « malédiction », qu'il se conclue par la promulgation d'une « loi » ayant des prétentions messianiques (« donnée le jour du salut »), et que celle-ci ne soit elle-même qu'une « malédiction de l'histoire sacrée ». Non seulement l'idée d'une équivalence de la loi et de la malédiction est absolument paulinienne (*Gal* 3, 13 : « le messie nous a rachetés de la malédiction de la loi – *ek tēs kataras tou nomou* »), mais le fait que l'« homme de l'anomie » ne puisse faire autre chose que promulguer une telle loi-malédiction est une lecture à la fois lucide et ironique du *katechon* de *2 Thess* 2, 6-7.

Sixième journée

(*Eis euaggelion theou*)

Au commencement de ce séminaire, je vous avais parlé du livre de Buber, *Deux types de foi*, dans lequel l'auteur oppose l'*emouna* juive, c'est-à-dire la confiance immédiate en la communauté dans laquelle on vit, et la *pistis* paulinienne, qui est au contraire le fait de reconnaître quelque chose comme vrai. En 1987, David Flusser, un professeur à la Hebrew University de Jérusalem qui était en train de préparer une postface pour une nouvelle édition du livre, remarqua en se promenant dans les rues d'Athènes une plaque sur une porte : *Trapeza emporikēs pisteōs*. Étonné par cette formule énigmatique qui comportait le mot *pistis*, il s'arrêta pour bien regarder et s'aperçut qu'il s'agissait simplement de l'enseigne d'une banque : Banque de Crédit Commercial. Flusser en obtint la confirmation de ce qu'il savait déjà, c'est-à-dire que l'opposition buberienne entre l'*emouna* et la *pistis* n'avait aucun fondement linguistique : « La *pistis* grecque signifie exactement la même chose que

l'*emouna* juive, et l'on peut dire exactement la même chose du verbe hébreu et du verbe grec qui y correspondent » (Buber, 211). L'intérêt du livre de Buber devait donc être cherché ailleurs – ce que Flusser, comme nous le verrons, réussit à faire avec grande intelligence.

Si *pistis* ne signifie pas « le fait de reconnaître comme vrai », et s'il n'y a pas par conséquent deux types de foi, comment comprendre alors le sens de ce mot dans le texte de Paul ? Et, surtout, quel est le sens de la famille de *pistis* en grec ? Une des acceptions les plus anciennes du mot *pistis* et de l'adjectif *pistos* (fiable) est celle qui en fait un synonyme – ou un attribut dans le cas de *pistos* – du terme *horkos*, serment, dans des expressions du genre : *pistin kai horka poiesthai*, prêter serment, ou bien *pista dounai kai lambanein*, s'échanger un serment. Chez Homère, les *pista*, fiables par excellence, sont les serments, les *horkia*. Dans la Grèce archaïque, *horkos* désigne tout à la fois le serment et l'objet que l'on tenait en main au moment de le prononcer : cet objet avait le pouvoir de faire mourir le parjure (appelé *epiorkos*) et constituait en ce sens la meilleure garantie de respect de la promesse. Même les dieux, qui juraient sur les eaux du Styx, n'échappaient pas à ce terrible pouvoir de l'*horkos* : l'immortel qui prononçait un parjure gisait au sol comme un mort pendant un an, puis il était exclu pendant neuf autres années de la compagnie des autres dieux. Le serment appartient donc à la

sphère la plus archaïque du droit, que les chercheurs français appellent *pré-droit* et dans laquelle la magie, la religion et le droit sont absolument indiscernables (on pourrait précisément définir comme « magie » cette indistinction entre la religion et le droit). Mais cela signifie alors que la *pistis* – qui est, depuis le début, strictement liée au serment, et qui n'assumera que plus tard le sens technico-juridique de « garantie » et de « crédit » – vient précisément de ce même fond préhistorique, et que Paul, en opposant la *pistis* à la loi, n'introduit pas un élément nouveau et plus lumineux contre l'ancienneté du *nomos*, mais fait au contraire jouer un élément du pré-droit contre un autre – ou tout au moins cherche à séparer l'un de l'autre deux éléments qui se présentent à l'origine comme étroitement liés.

Le mérite d'avoir reconstruit, à partir de données purement linguistiques, les traits originaires de cette très ancienne figure indo-européenne que les Grecs appelaient *pistis* et les Latins *fides* revient à un grand linguiste sépharade, peut-être le plus grand linguiste de notre siècle, Émile Benveniste (qui la définit à son tour comme « *fidélité personnelle* »). La « foi » est le crédit dont on jouit auprès de quelqu'un, après que nous avons placé en lui notre confiance, c'est-à-dire que nous lui avons donné quelque chose comme un gage à travers lequel nous nous lions à lui dans un rapport de fidélité. C'est pour cette raison que la foi est aussi bien la confiance que nous accordons à quelqu'un – la foi que nous donnons

– que la confiance dont nous bénéficions auprès de quelqu'un – la foi, le crédit que nous *avons*. Le vieux problème des deux sens symétriques du terme « foi », l'un actif et l'autre passif, l'un objectif et l'autre subjectif, l'un « garantie (donnée) » et l'autre « confiance inspirée » – sur lequel Eduard Fränkel avait déjà attiré l'attention dans un article célèbre, s'explique donc sans difficulté :

« Celui qui détient la *fides* mise en lui par un homme tient cet homme à sa merci. C'est pourquoi *fides* devient presque le synonyme de *dicio* et *potestas*. Sous leur forme primitive, ces relations entraînent une certaine réciprocité : mettre sa propre *fides* en quelqu'un procurait, en retour, sa garantie et son appui. Mais cela même souligne l'inégalité des conditions. C'est donc une autorité qui s'exerce en même temps qu'une protection sur celui qui s'y soumet, en échange et dans la mesure de sa soumission » (Benveniste, 1969, 118-119).

En ce sens, il devient également facile de comprendre le lien étroit qui existe entre *fides* et un autre terme latin, *credere*, qui sera si important pour les chrétiens : selon Benveniste, *credo* signifie littéralement « donner le **kred* », c'est-à-dire mettre la puissance magique en un individu dont on attend une protection, et donc « croire » en lui. Et puisque le vieux nom-racine **kred* avait disparu en latin, *fides*, qui exprimait une notion très semblable, a pris la place du substantif correspondant à *credo*.

Dans sa reconstruction de la fidélité personnelle, Benveniste mentionne à peine l'aspect politique du terme – sur ***Deditio in fidem*** lequel S. Calderone a attiré l'attention –, qui ne concerne pas tant les individus que les villes et les peuples. Dans une guerre, la ville ennemie pouvait être vaincue et détruite par la force (*kata kratos*) et ses habitants, tués ou réduits en esclavage. Mais il pouvait également arriver que la ville la plus faible ait recours à la *deditio in fidem*, c'est-à-dire qu'elle capitule en se rendant sans conditions à l'ennemi, mais en obligeant aussi, d'une certaine manière, le vainqueur à une attitude plus bienveillante (Calderone, 38-41). La ville pouvait alors être épargnée, et la liberté personnelle, même si elle n'était pas totale, pouvait être octroyée à ses habitants : ceux-ci formaient un groupe spécial, celui des *dediticii*, ceux qui « se sont donnés », une sorte de groupe d'apatrides – et il n'est pas inutile de se souvenir de ces non-esclaves qui n'étaient pourtant pas pleinement libres quand on pense au statut des messianiques selon Paul. Cette pratique était appelée *pistis* par les Grecs (*dounai eis pistin, peithesthai*) et *fides* par les Romains (*in fidem populi Romani venire* ou *se tradere*). Deux remarques importantes à ce propos. D'abord, on retrouve ici le lien étroit, la presque synonymie entre la foi et le serment que nous avons remarquée au départ – et il est même probable qu'ils trouvent précisément leur raison d'être dans ce contexte. Les villes et les peuples qui se liaient

réciroquement dans la *deditio in fidem* s'échangeaient des serments solennels afin de sceller ce rapport. D'autre part, ce lien présente de nombreuses analogies avec un pacte ou avec un traité d'alliance entre des peuples – comme on peut le voir dans la parenté étymologique entre *fides* et *foedus*, que les Romains avaient déjà remarquée –, même si les chercheurs modernes préfèrent parler de « pseudo-traités » dans le cas des *deditio in fidem*, pour souligner la disparité des conditions.

Dans le monde gréco-romain, la foi est donc un phénomène complexe, à la fois juridico-politique et religieux, et qui prend son origine, tout comme le serment, dans la sphère la plus archaïque du pré-droit. Mais le lien avec la sphère du droit ne disparaîtra jamais, que ce soit à Rome – où les juristes élaborèrent la notion de *bona fides*, si importante pour l'histoire du droit moderne – ou en Grèce – où *pistis* et *pistos* se référeront au crédit et à la confiance qui dérivent de liens contractuels en général.

Si nous voulons comprendre le sens de l'opposition entre *pistis* et *nomos* dans le texte paulinien, il vaut mieux ne pas oublier cet enracinement de la foi dans la sphère du droit – ou plutôt du pré-droit, c'est-à-dire de quelque chose au sein duquel le droit, la politique et la religion étaient étroitement liés. La *pistis* maintient chez Paul un peu de la *deditio*, de l'abandon sans conditions au pouvoir d'autrui, et qui cependant oblige également le recevant.

On peut faire des considérations analogues à propos de l'*emouna* juive. Dans la Bible, comme vous le savez sans doute, Yahvé **Berit** conclut avec Israël une *berit*, un pacte ou une alliance, en vertu de laquelle « Celui-ci sera ton Dieu à condition que tu marches par ses voies et que tu observes ses lois, ses commandements, et que tu obéisses à sa voix... Et tu seras pour lui un peuple spécial, conformément à ce qu'il t'a dit, et tu observeras ses préceptes, à condition qu'il te hausse au-dessus de tous les peuples, et que tu sois un peuple saint pour Yahvé ton Dieu, comme il l'a promis » (*Deut* 26, 17-19). Or même si cela peut embarrasser les théologiens, qui préfèrent à ce propos parler d'une intention théologique qui se réalise à travers des voies juridiques, cette *berit* ne se distingue en rien d'un pacte juridique comme celui que concluent Jacob et Laban (*Gn* 31, 44 sq). Dans les deux cas, la *berit* désigne une sorte d'alliance jurée par laquelle les deux parties se lient à travers un rapport de fidélité réciproque, et semble par conséquent appartenir à son tour à cette sphère du pré-droit qui est à l'origine du rapport de fidélité personnelle reconstruit par Benveniste. Le « sang de l'alliance » (*Ex* 24, 8, repris dans *Mt* 26, 28), que Moïse répand à moitié sur l'autel (qui représente Yahvé) et à moitié sur le peuple, n'est pas tant un sacrifice que le sceau de l'union intime établie par le pacte entre les deux contractants. C'est pour cela que l'on dit en hébreu « couper une *berit* », exactement comme on dit en grec

horkia temnein, et en latin *foedus ferire*. Le problème de savoir si le pacte entre Yahvé et Israël est théologique ou juridique perd tout intérêt une fois qu'on l'a restitué à la sphère de la fidélité personnelle et du pré-droit dans laquelle, comme on l'a vu, ces distinctions sont impossibles. (Et ce ne serait pas une mauvaise définition du judaïsme, je crois, que de dire qu'il consiste en une réflexion acharnée sur la situation paradoxale qui se crée à vouloir établir des rapports juridiques avec Dieu.)

Le terme *emouna* signifie donc précisément l'attitude qui doit naître de la *berit* et il correspond en cela de manière parfaite au grec *pistis*. Et, selon la structure symétrique qui définit le rapport de fidélité, l'*emouna* est aussi bien la foi des hommes que celle de Yahvé – comme par exemple dans *Deut* 7, 9, où *pistos* (dans le grec des Septante) est par excellence l'attribut de Dieu : « Vous reconnaissez donc que le seigneur votre Dieu est un Dieu fidèle (*pistos* = *ne eman*), qui maintient son pacte (*diathēkē* = *berit*) et sa faveur (*eleos* = *hesed*) pendant mille générations avec ceux qui l'aiment et observent ses commandements. » Dans ce passage, non seulement le rapport entre la foi et le pacte, entre la *pistis* et le pacte de fidélité personnelle passé entre Yahvé et Israël, est évident, mais l'autre concept que Paul oppose à la loi et à ses œuvres, *charis*, la grâce, trouve d'une certaine manière un précurseur dans le *hesed*, la bonté et la faveur que Dieu réserve à ses fidèles (même si les Septante tra-

duisent en général *hesed* par *eleos* et réservent *charis* à *hen*).

Je pense que les raisons pour lesquelles on peut dire que Paul, quand il oppose *pistis* et *nomos*, ne fait pas simplement ressortir le contraste de deux éléments hétérogènes, mais fait au contraire jouer entre elles deux figures, ou deux plans, ou deux éléments à l'intérieur du droit – ou plutôt du pré-droit –, sont désormais claires. Mais quels sont alors ces deux plans ? Nous l'avons vu : Paul appelle le premier *epaggelia* (promesse) ou *diathēkē* (pacte), et le second *entolē*, commandement (ou *nomos tōn entolōn*). Dans *Gn* 15, 18, la promesse que Yahvé fait à Abraham – qui est si importante dans la stratégie de Paul – est simplement définie comme *diathēkē* : c'est le pacte originaire de Yahvé avec la descendance d'Abraham, qui précède de tous les points de vue celui de la loi mosaïque (c'est pour cette raison que dans *Eph* 2, 12 Paul se réfère à elle comme à des *diathēkai tēs epaggelias*, des « pactes de la promesse »). Si nous voulions traduire l'opposition paulinienne dans le langage du droit moderne, nous pourrions dire que Paul joue la constitution contre le droit positif, ou plus exactement le plan du pouvoir constituant contre celui du droit constitué – et qu'en ce sens, la thèse schmittienne sur la théologie politique (« tous les concepts les plus importants de la doctrine de l'État sont des concepts théologiques sécularisés ») en reçoit une confirmation supplémentaire. La scission entre le pouvoir

constituant et le pouvoir constitué, qui est particulièrement évidente à notre époque, trouve son fondement théologique dans la scission paulinienne entre le plan de la foi et celui du *nomos*, entre la fidélité personnelle et l'obligation positive qui en découle. De ce point de vue, le messianisme apparaît comme une lutte intérieure au droit, dans lequel l'élément du pacte et du pouvoir constituant tend à s'opposer et à s'émanciper par rapport à celui de l'*entolē*, de la norme au sens strict. Le messianique est donc le processus historique par lequel le lien archaïque entre le droit et la religion, qui trouve son paradigme magique dans l'*horkos*, le serment, entre en crise ; alors que l'élément de la *pistis*, c'est-à-dire de la foi dans le pacte, tend paradoxalement à s'émanciper par rapport à l'élément du comportement obligatoire et du droit positif (les œuvres accomplies afin de respecter le pacte).

C'est pour cette raison qu'à côté du thème de la *pistis*, nous voyons émerger avec force chez Paul celui de la grâce (*charis*) qui, comme l'a montré encore une fois Benveniste (1969, 201-202), a essentiellement le sens d'une prestation gratuite, déliée des liens obligatoires de la contre-prestation et du pouvoir. On se méprend sur le sens de l'opposition entre la loi et la grâce (comme on peut par exemple la trouver dans *Rm* 6, 14) si on ne la situe pas dans son contexte spécifique, c'est-à-dire celui de la rupture de l'unité originaire de l'*epaggelia* et du

nomos, et du droit et de la religion dans la sphère du pré-droit. Il ne s'agit pas d'opposer deux principes hétérogènes et d'exclure les œuvres en faveur de la foi, mais de se mesurer à l'aporie qui naît de cette rupture. Ce qui disparaît alors, en même temps que le lien entre la religion et le droit, c'est donc le lien entre la prestation et la contre-prestation, entre l'exécution et la norme, de sorte que d'un côté l'on a une loi « sainte et juste et bonne » – mais cependant devenue inexécutable et incapable de produire du salut : la sphère du droit au sens strict –, et, de l'autre, une foi qui, bien qu'elle dépende à l'origine d'un pacte, est capable de mettre en œuvre le salut « sans loi ». La loi et la foi, unies en une indifférence magique au sein du pré-droit, se scindent donc et laissent apparaître entre elles l'espace de la gratuité. La foi – dans la sphère de la fidélité personnelle dont elle tire son origine – impliquait bien évidemment l'accomplissement des actes de fidélité prévus par le serment. Mais il y a maintenant un élément du pacte qui excède constitutivement toutes les prestations avec lesquelles on pourrait chercher à en satisfaire les exigences ; un élément qui introduit une dissymétrie, un décalage dans la sphère de la loi. La promesse déborde toutes les prétentions qui pourraient se fonder sur elle, tout comme la foi dépasse toutes les obligations de contre-prestation. La grâce est cet excès qui – en même temps qu'il divise à chaque fois les deux éléments du pré-droit et les empêche de coïncider – ne leur permet pas non

plus de se diviser complètement. La *charis* – qui naît de la fracture entre la foi et l'obligation, entre la religion et le droit – ne définit cependant pas à son tour une sphère substantielle séparée, mais ne peut au contraire se maintenir que dans une relation d'antagonisme avec ces éléments – c'est-à-dire comme la présence en eux d'une exigence messianique sans laquelle aussi bien le droit que la religion sont condamnés à long terme à l'atrophie.

D'où la complexité du rapport entre la sphère de la grâce et celle de la loi, qui ne parvient jamais – chez Paul – à une rupture complète, mais fait au contraire de la grâce l'accomplissement de l'exigence de justice de la loi (*Rm*, 8, 4), et de la loi un « pédagogue » qui conduit au messianique (*Gal* 3, 24), et qui a pour tâche de montrer de manière hyperbolique (*kath'hyperbolēn*) l'impossibilité de sa propre exécution, faisant ainsi apparaître le péché en tant que tel (*Rm*, 7, 13). Il n'en reste pas moins que, chez Paul, le rapport entre la grâce et le péché, entre la gratuité et la prestation, se définit à travers un excès constitutif (*perisseia*) : « Le don de la grâce n'est pas comme le péché. En effet, si par le péché d'un seul une multitude d'hommes moururent, la grâce de Dieu et le don dans la grâce d'un seul homme, Jésus messie, surabonda encore plus pour la multitude... La loi advint afin que le péché abonde. Mais là où le péché a abondé, la grâce a excédé (*hyperperisseusen*) » (*Rm* 5, 15-20). Dans un passage dont l'importance n'a

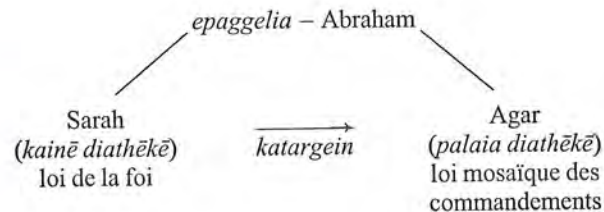
peut-être pas toujours été suffisamment soulignée, la grâce semble même définir une véritable « souveraineté » (*autarkeia*) du messianique par rapport aux œuvres de la loi : « Dieu aime celui qui donne avec joie. Dieu peut faire excéder en vous toute grâce, afin qu'ayant en chaque chose une souveraineté absolue (*en panti pantote pasan autarkeian*), vous excédiez par rapport à toute bonne œuvre » (*2 Cor* 9, 7-8). Ici, *autarkeia* ne signifie bien évidemment pas une disposition de biens suffisante, mais la capacité souveraine d'accomplir gratuitement des bonnes œuvres indépendamment de la loi. Il n'y a pas à proprement parler chez Paul de conflit entre les pouvoirs, mais seulement leur disjonction, dont émerge la figure souveraine de la *charis*.

L'origine juridique – ou pré-juridique – de la notion de foi et la position de la grâce dans la fracture **Les deux alliances** entre la foi et l'obligation permettent également de comprendre correctement la doctrine paulinienne de la « nouvelle alliance » et des deux *diathēkai*. La loi mosaïque – la *diathēkē* normative – est précédée par la promesse faite à Abraham, qui lui est hiérarchiquement supérieure, dans la mesure où la loi mosaïque n'a pas le pouvoir de la rendre inopérante – *katargein* (*Gal* 3, 17 : « La loi, arrivant quatre cent trente ans après, n'invalide pas et ne rend pas inopérante la promesse »). La loi mosaïque des obligations et des œuvres – qui est défi-

nie dans 2 Cor 3, 14 comme l'ancienne alliance, *palaia diathēkē* – est au contraire rendue inopérante par le messie. La *kainē diathēkē* (*kainē*, c'est-à-dire nouvelle à tout point de vue et non pas seulement *nea*, plus récente) dont Paul parle aux Corinthiens (1 Cor 11, 25 : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang » ; et 2 Cor 3, 6 : « Il nous a rendus ministres d'une nouvelle alliance, non de la lettre mais de l'esprit ») représente l'accomplissement de la prophétie de Jr 31, 31 (« Voilà, viendront alors les jours – dit le Seigneur – où je conclurai une nouvelle alliance avec la maison d'Israël et avec la maison de Juda... »), mais remonte également à la promesse faite à Abraham, dont elle tire sa légitimité.

Dans Gal 4, 24-26, Paul esquisse une généalogie allégorique des deux *diathēkai* : « Il est écrit qu'Abraham eut deux fils, l'un de l'esclave et l'autre de la femme libre ; mais le fils de l'esclave selon la chair et le fils de la femme libre en vertu de la promesse. Ce sont des allégories : ce sont les deux alliances, l'une, depuis le Mont Sināi, engendre pour les esclaves et est Agar. Agar est le Mont Sināi, qui est en Arabie et correspond à la Jérusalem d'aujourd'hui, qui est réduite en esclavage en même temps que ses fils. Mais la Jérusalem d'en haut est libre, et c'est notre mère. » Les deux *diathēkai*, bien qu'elles remontent l'une et l'autre à Abraham, représentent cependant deux lignes généalogiques distinctes. La loi mosaïque vient d'Agar et correspond à l'esclavage des commandements et des obliga-

tions ; la nouvelle alliance, qui vient de Sarah, correspond à la liberté de la loi :



L'instance messianique, qui agit dans le temps historique en rendant inopérante la loi mosaïque, remonte généalogiquement au-delà de cette dernière, vers la promesse. L'espace qui s'ouvre entre les deux *diathēkai* est celui de la grâce. C'est pour cette raison que la *kainē diathēkē* ne peut être – comme elle a pourtant fini par le devenir – quelque chose comme un texte écrit qui contiendrait des préceptes nouveaux et différents. Comme le dit bien l'extraordinaire passage qui précède la revendication de la nouvelle alliance, il ne s'agit pas d'une lettre écrite avec de l'encre sur des tables de pierre, mais avec le souffle de Dieu sur des cœurs de chair – c'est-à-dire non pas un texte, mais la vie même de la communauté messianique, non pas une *écriture* mais une *forme de vie* : *hē epistolē emōn humeis este*, « C'est vous qui êtes notre lettre » ! (2 Cor 3, 2).

‡ Cette position aporétique de la grâce dans la fracture entre la foi et la loi permet de comprendre comment, dans l'histoire de l'Église, elle a pu donner lieu à des conflits

qui émergent pour la première fois avec force à l'occasion des disputes sur le pélagisme dont le *De natura et gratia* d'Augustin est le témoignage. Selon Pélagie, la grâce a été donnée une fois pour toutes à la nature humaine à travers la rédemption ; la nature humaine possède par conséquent la grâce comme un bien *inamissibile*, c'est-à-dire impossible à perdre, et celle-ci dépasse toujours déjà la possibilité et l'actualité du péché pour le chrétien. L'Église soutiendra au contraire le caractère *amissibile* de la grâce et la nécessité d'une intervention ultérieure afin de faire face à sa perte dans le péché. Si l'on y pense bien, cela équivaut à réintroduire face à la grâce un thème ouvertement juridique, une sorte de compromis entre la *charis* et le *nomos* : par la transgression et la faute, l'homme perd sans cesse cette grâce qui n'était que la contre-prestation de la fidélité au pacte. Plus généralement avec la réintroduction du *nomos* dans la théologie chrétienne, la grâce finira par devenir un point tout aussi aporétique que celui de la loi pour le judaïsme. Dans le dogme chrétien, il y a un véritable univers kafkaïen de la grâce, tout comme il y a dans le judaïsme un véritable univers kafkaïen de la loi.

Don et grâce

∞ Le temps est venu maintenant d'examiner les analogies et les différences qui existent entre la *charis* paulinienne et le système de « prestations totales » décrites par Mauss dans son *Essai sur le don* – tout comme j'aimerais m'interroger sur l'étrange silence de Mauss (qui cite pourtant non seulement des documents ethnographiques, mais des textes grecs et romains, et même islamiques) sur cette sphère de la gratuité par excellence que représente la grâce dans notre culture. Certes, Mauss conçoit le don comme antérieur aux prestations utilitaires ; mais le point décisif de sa doctrine – qui est également le plus aporétique – consiste en l'indissolubilité absolue du don et de l'obligation. Non seulement l'obligation du donateur est l'essence du *potlatch*, mais le don fonde également en celui qui le reçoit l'obligation

inconditionnelle de la contre-prestation. Plus encore : comme Mauss l'observe à la fin de son essai, la théorie des prestations totales exige que des notions que nous sommes habitués à opposer (liberté/obligation ; libéralité/ épargne ; générosité/ intérêt ; luxe/utilité) soient neutralisées et hybridées. Ce que l'*Essai sur le don* définit, comme cela transparaît de manière évidente dans ses conclusions – tout compte fait plutôt social-démocrates et progressistes –, ce n'est pas une théorie de la gratuité, mais du lien paradoxal qui existe entre la gratuité et l'obligation. (Aujourd'hui encore, ceux qui cherchent à remplacer le contrat par le don en en faisant un paradigme social fondamental n'ont rien de très différent en tête.)

Chez Paul aussi, comme on a pu le voir, la foi et la grâce ne sont pas simplement coupées de la sphère de la loi, mais se situent à l'intérieur d'une relation complexe à celle-ci. Cependant, à la différence de ce qui se passe chez Mauss, la gratuité ne fonde pas la prestation obligatoire, mais produit par rapport à elle une sorte d'excès irréductible. La grâce n'est pas le fondement des échanges et des obligations sociales, elle est plutôt leur interruption. Le geste messianique ne fonde pas, il accomplit.

Georges Bataille a cherché à saisir cet excès constitutif de la gratuité dans sa doctrine de la souveraineté de la dépense improductive (il est étrange qu'il ne se soit pas aperçu que l'expression se trouvait déjà chez Paul !). Dans cette tentative, il transforme cependant la gratuité en une catégorie privilégiée d'actes, opposée à celle des actes utilitaires (le rire, le luxe, l'érotisme...). Il est évident que chez Paul, la grâce ne peut pas être enfermée dans un espace déterminé, à côté de celui de l'obligation et de la loi : la grâce n'est rien d'autre que la capacité de *faire usage* de toutes les déterminations et de toutes les prestations sociales.

L'opposition de Buber entre l'*emouna* juive et la *pistis* grecque n'a donc aucun fondement linguistique : en tant qu'elles nomment l'attitude qui dérive du fait de « couper un pacte », elles sont essentiellement équivalentes, et il est impossible de les distinguer comme « le fait d'avoir confiance » d'un côté, et « le fait de reconnaître comme vrai » de l'autre. Dans la postface ajoutée à la nouvelle édition de *Deux types de foi*, Flusser a cependant trouvé un autre sens à la distinction proposée par Buber, qui en ferait au contraire une scission de la foi au sein du christianisme lui-même. Selon Flusser, deux types de foi cohabiteraient en effet dans le christianisme : deux types si difficilement conciliables qu'ils en deviendraient « un problème tragique dont les chrétiens ne commencent peut-être à se rendre compte qu'aujourd'hui » (Buber, 241). Le premier est la foi *de* Jésus, la religion du Jésus historique, professée par lui en paroles et en actes ; et le second, la foi *en* Jésus Christ, mûrie au sein de la communauté chrétienne après la crucifixion, et qui coïncide avec la construction de la christologie et l'affirmation que Jésus est le fils unique de Dieu, fait homme et mort pour la rédemption de nos péchés.

Lessing a été le premier à saisir avec clarté cette distinction, dans un fragment de 1780 intitulé *La religion du Christ* :

« La religion du Christ et la religion chrétienne sont deux choses complètement différentes. La religion du Christ est celle que celui-ci reconnut et pratiqua comme homme (...). La religion chrétienne est celle qui assume comme vrai le fait qu'il ait été plus qu'un homme, et qui, en tant que tel, l'élève au rang d'objet de vénération. Comment ces deux religion, la religion du Christ et la religion chrétienne, peuvent-elles avoir le Christ en leur centre, c'est-à-dire une seule et même personne, voilà qui est incompréhensible (...). La religion du Christ est contenue dans les *Évangiles* de manière complètement différente par rapport à la religion chrétienne. La religion du Christ y est contenue avec les mots les plus clairs et les plus nets ; la religion chrétienne, au contraire, y est contenue de manière si incertaine et équivoque qu'il est difficile de trouver, depuis que le monde existe, un seul passage auquel deux hommes aient rattaché la même idée » (*ibid.*, 246-247).

L'exactitude de l'observation de Lessing devient encore plus flagrante si, comme le suggère Flusser, on observe de ce point de vue les textes qui composent le *Nouveau Testament*, les *Évangiles* et les *Actes* d'une part, et les *Épîtres* de Paul, de Jean, de Jacques, etc., de l'autre. Si l'on n'avait conservé que ces dernières, nos informations sur la personne de Jésus et sur sa vie seraient extrêmement fragmentaires (Paul ne dit presque rien du Jésus historique) ; si l'on n'avait au contraire conservé que les premiers textes, on saurait bien peu sur la théologie chrétienne et sur le drame christologique. Cela veut dire que nous ne connaissons la foi de Jésus qu'à partir des *Évangiles*, alors que la foi dans le Christ – c'est-à-dire quelque chose qui ressemble

à la *pistis* au sens où Buber l'entend – nous est donnée par les autres textes.

En croisant les considérations de Lessing avec la théorie de Buber, Flusser saisit une antinomie qui est certainement utile à la compréhension du problème messianique, et surtout de l'histoire de la théologie chrétienne. Tout le pseudo-problème de la « conscience messianique » de Jésus naît précisément pour couvrir l'hiatus qui s'ouvre entre ces deux types de foi. En quoi Jésus croyait-il ? La question a quelque chose de grotesque, si on la formule ainsi : que pouvait bien vouloir dire pour Jésus le fait de croire en Jésus Christ ? Nous ne trouvons aucune réponse dans les *Évangiles*, et le passage de *Marc* 8, 29 – même si, comme l'affirment certains, non sans de bonnes raisons, le texte n'est pas interpolé – nous dit bien peu. Jésus demande aux disciples : « Qui pensez-vous que je sois ? Pierre répondit : *su ei ho christos*, tu es le messie. Et il leur intima de ne rien dire de cela. » On peut dire la même chose des controverses christologiques qui agitent l'Église au III^e siècle et qui culminent à Nicée avec l'intervention de Constantin, conseillé en cela par celui qu'Overbeck appelle son *friseur*, son coiffeur personnel, Eusèbe de Césarée. La médiation qui est alors élaborée, et qui amène à la formulation de ce symbole de Nicée qu'il vous arrive peut-être encore de répéter (*pisteuomen eis ena theon*, « nous croyons en un seul Dieu, père tout-puissant... et en un seul Seigneur Jésus Christ, fils unique engendré par

le Père », etc.), est la tentative plus ou moins réussie de concilier les deux types de foi de Buber et les deux religions de Lessing.

Mais que se passe-t-il chez Paul ? Peut-on parler pour lui aussi d'une scission de la foi au sens où nous l'avons déjà rencontrée ? Je ne le crois pas. La foi de Paul commence avec la résurrection, et Paul ne connaît pas Jésus selon la chair mais seulement Jésus messie. La séparation est déjà claire dans l'adresse de l'*Épître* que nous sommes en train de commenter : « Pour ce qui est de son fils, né de la lignée de David selon la chair et établi fils de Dieu en puissance selon l'esprit de sainteté à partir de la résurrection... » (*Rm* 1, 3-4). Et on lit également dans *2 Cor* 5, 16 : « Même si nous avons (ou : avons) connu le messie selon la chair, à présent nous ne le connaissons plus. » D'une manière parfaitement cohérente par rapport à la tradition juive, pour laquelle quelque chose comme une « vie du messie » ne saurait exister (le messie – ou tout au moins son nom – a été créé avant la création du monde), le contenu essentiel de la foi paulinienne n'est pas la vie de Jésus, mais Jésus messie, crucifié et ressuscité. Mais alors, que veut dire : foi en Jésus messie ? Et de quelle manière la scission entre la foi de Jésus et la foi en Jésus est-elle ici toujours déjà dépassée ?

Pour répondre à ces questions, il convient de partir d'un certain nombre de données linguistiques. Dans les *Évangiles*, la formule narrative classique est du type : « alors Jésus dit aux disciples », « montant à Jérusalem, Jésus... », « Jésus entra dans le temple ». Chez Paul, à l'exception de 1 *Cor* 11, 23, on ne trouve pas d'expressions diégétiques de ce genre. Il utilise en revanche toujours la même formule caractéristique : *kyrios Iēsous christos*, « le seigneur Jésus messie ». Dans les *Actes* (9, 22), Luc nous présente l'apôtre qui affirme dans les synagogues *hoti outos estin ho christos*, c'est-à-dire que « celui-là (Jésus) est le messie ». Mais nous ne trouvons jamais dans le texte de Paul cette formule, à la seule exception de *Rm* 10, 9, sur laquelle nous reviendrons. Pour exprimer sa foi, il utilise en revanche l'expression *pisteuein eis Iēsoun christon*, « croire en Jésus messie ». Celle-ci, qui est devenue à travers sa traduction latine l'expression canonique de la foi, est anormale en grec : *pisteuō* se construit normalement avec le datif (croire à quelqu'un), ou bien avec l'accusatif, ou bien encore avec *hoti* suivi d'un verbe, afin d'exprimer le contenu de la foi. La formule paulinienne est d'autant plus significative qu'elle n'apparaît jamais dans les synoptiques et définit par conséquent de manière substantielle sa propre conception de la foi. Tout se passe comme si, pour Paul, entre *Jésus* et *messie*, il n'y avait pas de place pour la copule *est*. Le passage de 1 *Cor*

2, 2 est alors significatif : « j'estimai ne rien savoir d'autre que Jésus messie » : il ne sait pas que Jésus *est* le messie – il ne connaît que *Jésus messie*. (C'est de là que naîtra plus tard l'équivoque selon laquelle le syntagme représenterait en réalité un nom propre.)

Du point de vue linguistique, cette expression est un syntagme nominal. La théorie de la phrase nominale **Phrase nominale** est l'un des chapitres les plus remarquables de la linguistique. En grec comme en latin – et également en hébreu et en arabe –, on rencontre souvent des phrases qui sont des propositions du point de vue sémantique, puisqu'elles expriment une assertion complète, et qui pourtant ne contiennent aucun prédicat verbal. Deux exemples célèbres pris dans Pindare : *skias onar anthrōpos* (*Pyth.* VIII, 95), « d'un songe l'ombre l'homme » (dans les traductions courantes : l'homme est le songe d'une ombre), et *ariston hudōr* (*Oly.* 1, 1), « excellente l'eau » (traduit habituellement par : l'eau est la meilleure des choses). Les travaux de la linguistique contemporaine – en particulier ceux de Meillet et de Benveniste – ont précisément consisté à montrer que l'interprétation courante des phrases nominales en tant que phrases dans lesquelles la copule est sous-entendue ou présente au degré zéro est tout simplement fautive. La phrase nominale et la phrase à copule ne sont pas seulement morphologiquement, mais aussi sémantiquement différentes. Comme l'écrit Benveniste, « la

phrase nominale et la phrase à *esti* n'assertent pas de la même manière et n'appartiennent pas au même registre. La première est du discours ; la seconde, de la narration. L'une pose un absolu ; l'autre décrit une situation » (Benveniste, 1966, 165). On peut prolonger philosophiquement la distinction de Benveniste. Dans les langues indo-européennes, on a l'habitude de distinguer deux sens fondamentaux du verbe être : le sens existentiel (la position d'une existence : le monde est), et le sens prédicatif (la prédication d'une qualité ou d'une essence : le monde est éternel). C'est de ces deux sens que provient la division fondamentale de l'ontologie : l'ontologie de l'existence et l'ontologie de l'essence (la relation qui existe entre les deux est celle de la présupposition : tout ce que l'on dit est dit à partir de l'*hupocheimenon* – c'est-à-dire, de la présupposition en tant que sujet – de l'existence, cf. Aristote, *Cat.* 2a, 35). La phrase nominale échappe à cette distinction et présente un troisième type, irréductible aux deux précédents, et qu'il s'agit ici de penser.

Quel sens attribuer alors au fait que, chez Paul, la foi est exprimée par le syntagme nominal « Jésus messie », et non pas par la phrase verbale « Jésus est le messie » ? Paul ne croit pas que Jésus ait la qualité d'être le messie : il croit en Jésus messie et c'est tout. Messie n'est pas un prédicat qui viendrait s'ajouter au sujet Jésus, mais quelque chose qui est inséparable de lui, sans pour cela constituer un nom propre. Et c'est

cela qui est la foi chez Paul : une expérience de l'être aussi bien au-delà de l'existence qu'au-delà de l'essence, tant du sujet que du prédicat. Mais n'est-ce pas précisément ce qui arrive dans l'amour ? L'amour ne supporte pas la prédication copulative, il n'a jamais pour objet une qualité ou une essence. J'aime Tania-belle-brune-tendre, je n'aime pas Tania parce qu'elle est belle, brune et tendre, c'est-à-dire parce qu'elle possède tel ou tel attribut. Chaque fois que l'on dit « est », on déchoit de l'amour. Et au moment où je me rends compte que mon aimée possède telle qualité ou telle autre, tel défaut ou tel autre, alors je suis irrévocablement sorti de l'amour – même si, comme malheureusement cela arrive souvent, je continue à croire que je l'aime, puisque j'ai désormais de bonnes raisons pour le faire. L'amour n'a pas de raisons – et c'est pour cela que, chez Paul, il est étroitement lié à la foi, et que l'on peut lire dans l'hymne de 1 *Cor* 13, 4-7 : « L'amour est magnanime, l'amour sait faire usage, n'envie pas, ne se vante pas, ne se gonfle pas, n'éprouve pas de honte, ne cherche pas des choses qui lui sont propres, ne se met pas en colère, ne calcule pas le dommage, ne se réjouit pas de l'injustice, mais éprouve de la joie avec la vérité : il accepte tout, il croit tout, il espère tout, il supporte tout. »

Mais alors, qu'est-ce donc que le monde de la foi ? Un monde qui n'est pas fait de substance et de qualités : pas un monde où l'herbe est verte, le soleil chaud, la neige blanche. Non, ce n'est

pas un monde de prédicats, d'existences et d'essences, mais un monde d'événements indivisibles dans lequel je ne juge pas et je ne crois pas que la neige est blanche et que le soleil est chaud, mais au contraire dans lequel je suis transporté et déplacé dans l'être-la-neige-blanche et dans l'être-le-soleil-chaud. Enfin, un monde dans lequel je ne crois pas que Jésus, cet homme-là, est le messie, fils unique de Dieu, engendré et non créé, co-substantiel au Père ; mais je crois seulement en Jésus messie, je suis entraîné et transporté en lui, de telle manière que « ce n'est pas moi qui vit, mais c'est le messie qui vit en moi ».

Chez Paul, cette foi est surtout une expérience de la parole, et c'est de ce fait
La parole de la foi qu'il faut que nous partions.

« La foi à partir de l'écoute, l'écoute par la parole du messie », affirment de manière très dense les deux syntagmes nominaux de *Rm* 10, 17. Du point de vue de la foi, écouter une parole ne veut pas dire constater la vérité d'un certain contenu sémantique ; mais ce n'est pas non plus renoncer simplement à comprendre – comme le dit de manière implicite la critique paulinienne de la glossolalie de 1 *Cor* 14. Mais quelle est alors la juste relation à la parole de la foi, comment la foi parle-t-elle et que veut donc dire écouter sa parole ?

Paul définit l'expérience de la parole de la foi

(*to rēma tēs pisteōs*) dans un passage important qu'il faut que nous lisions avec attention :

« La justice de la foi parle ainsi : ne dis pas dans ton cœur : qui montera au ciel ? C'est-à-dire pour en faire descendre le messie. Ou bien : qui descendra dans l'abîme ? C'est-à-dire pour faire remonter le messie d'entre les morts. Mais que dit-elle ? Proche est la parole, dans ta bouche et dans ton cœur, voilà ce qu'est la parole de la foi (*to rēma tēs pisteōs*) que nous annonçons. Parce que si tu professes (*homologeïn*, littéralement : dire la même chose) dans ta bouche le seigneur Jésus et que tu crois dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé. C'est en effet avec le cœur que l'on croit à la justice, et c'est avec la bouche que l'on professe dans le salut (*Rm* 10, 6-10). »

Dans ce passage, Paul paraphrase et en même temps corrige *Deut* 30, 11-14, où l'on parle de la loi que Dieu donne aux Juifs :

« Ce commandement que je t'ordonne aujourd'hui n'est pas trop haut au-dessus de toi, ni trop loin de toi. Il n'est pas dans le ciel, pour que tu dises : qui montera pour nous au ciel afin de le prendre, afin qu'en l'écoutant nous le mettions en pratique ? Mais il n'est pas non plus au-delà de la mer, pour que tu dises : qui passera la mer et le prendra pour nous, et nous le fera entendre afin que nous le mettions en pratique ? La parole est tout proche dans ta bouche et dans ton cœur et elle est entre tes mains pour la mettre en pratique. »

Avec la violence herméneutique qui est la sienne, Paul – qui vient tout juste d'affirmer que le messie est le *telos* de la loi – transfère à la foi et au messie ce qui, dans le *Deutéronome*, se réfère à la loi mosaïque. Il remplace ainsi la mer par l'abîme, le *sheol* dans lequel le messie est

descendu, et il omet « et elle est entre tes mains pour la mettre en pratique », qui renvoyait aux œuvres de la loi et qui était en réalité un ajout des Septante. La parole toute proche, qui était parole de commandement, devient « parole de la foi », et c'est précisément cette dernière que Paul cherche à définir en ajoutant les versets 9-10 : « Parce que si tu professes dans ta bouche le seigneur Jésus... » *Homologeïn* – que Jérôme rend par *confiteri*, qui est devenu depuis le terme technique pour désigner la profession de foi – signifie dire la même chose, accorder sa propre parole à la parole d'un autre (et donc établir un accord contractuel) ou avec une réalité (par exemple la correspondance entre *logoi* et *erga*, « mots » et « œuvres »). Chez Paul, cependant, la correspondance ne joue pas entre différents mots, ou entre des mots et des faits : elle joue pour ainsi dire dans la parole elle-même, entre la bouche et le cœur. *Eggus*, « proche », est de ce point de vue un mot très intéressant. En effet, le terme n'exprime pas seulement la proximité dans l'espace, mais aussi et surtout la proximité temporelle (comme par exemple dans *Rm* 13, 11) ; la correspondance entre la bouche et le cœur dans la parole de la foi est une proximité et presque une coïncidence dans le temps. D'autre part, *eggus* dérive étymologiquement d'une racine qui indique le vide de la main et signifie par conséquent le fait de donner, de mettre dans la main. *Eggūs* veut ainsi dire le gage que l'on met dans la main de quelqu'un, et une oreille grecque ne

pouvait pas ne pas s'apercevoir de la proximité des deux termes – d'autant plus que dans *Héb* 7, 22, *egguos* est Jésus, « garant d'une alliance plus forte ». La proximité est également un gage et une garantie d'efficacité. L'expérience de la parole de la foi est donc l'expérience non pas du caractère dénotatif de la parole, de sa référence aux choses, mais de sa proximité, tendue à l'intérieur de la correspondance entre la bouche et le cœur et, par cet *homologeïn*, opératrice du salut. Le fait que Paul construise ici – pour une fois – *pisteueïn* avec *hoti* ne contredit en rien le caractère presque auto-référentiel de la parole de la foi : comme il est précisé immédiatement après, il s'agit d'une articulation purement logique de l'efficacité salvatrice de la parole qui fonctionne en deux temps : le fait de croire dans son cœur ne signifie ni croire vrai ni décrire un état intérieur, mais concerne la justification, et seul le fait de professer dans sa propre bouche accomplit le salut. La parole de la foi, qui n'est ni une glosolalie dénuée de sens ni une simple parole référentielle, accomplit son sens par sa simple profération. Il faut ici penser à quelque chose comme une efficacité performative de la parole de la foi, qui se réalise par sa prononciation même dans la proximité de la bouche et du cœur.

Depuis qu'en 1962 Austin a défini dans son ouvrage *How to do things with words* la catégorie de performatif, **Performatif** celle-ci a bénéficié d'une faveur

toujours plus grande, non seulement parmi les linguistes, mais également parmi les philosophes et les juristes. Le performatif est un énoncé linguistique qui ne décrit pas un état de choses, mais produit immédiatement un fait réel. Le paradoxe (que la philosophie analytique résume dans la formule *speech act*, « acte linguistique ») est ici que le sens d'un énoncé (par exemple les syntagmes *je jure, je déclare, je promets*) coïncide avec une réalité qui est elle-même produite à travers la profération (c'est pour cette raison que le performatif ne peut être ni vrai ni faux). Benveniste, dans son commentaire des thèses d'Austin, distingue le performatif au sens propre des autres catégories linguistiques avec lesquelles le philosophe l'avait confondu (l'impératif « ouvre la porte ! », ou le signal « chien » sur un portail), et il ajoute que l'énoncé performatif n'a de valeur que dans des circonstances qui, en l'autorisant comme acte, en garantissent l'efficacité : « N'importe qui peut crier sur la place publique : "je décrète la mobilisation générale !" Ne pouvant être *acte* faute de l'autorité nécessaire, un tel propos n'est plus que *parole* ; il se réduit à une clameur inane, enfantillage ou démence » (Benveniste, 1966, 273).

Ce que le grand linguiste met ainsi en lumière, c'est le lien étroit qui existe entre la sphère du performatif et celle du droit (comme en témoigne la proximité étymologique de *ius* et de *iurare*). On peut définir le droit comme le champ dans lequel tout le langage tend à prendre une valeur

performative. Faire des choses avec des mots n'est donc pas une occupation si innocente que cela, et le droit peut même être considéré comme le résidu dans le langage d'un stade magico-juridique de l'existence humaine, où les mots et les faits, l'expression linguistique et l'efficacité réelle coïncident.

Mais de quelle manière le performatif réalise-t-il sa finalité ? Qu'est-ce qui permet à un certain syntagme d'acquiescer à travers sa seule prononciation l'efficacité d'un fait, en démentant la vieille maxime qui veut que la parole et l'action soient séparées par un abîme ? Les linguistes ne le disent pas, comme s'ils se heurtaient là à la dernière strate véritablement magique de la langue, et presque comme s'ils croyaient réellement à la magie. Le caractère autoréférentiel de toutes les expressions performatives est ici sans doute essentiel. Mais cette autoréférentialité ne s'épuise cependant pas dans le simple fait que le performatif, comme le remarque Benveniste, se prenne lui-même pour référent, dans la mesure où il renvoie à une réalité qui est constituée par lui. Il est en revanche utile de préciser que l'autoréférentialité du performatif se constitue toujours à travers une suspension du caractère dénotatif normal du langage. Le verbe performatif se construit en effet nécessairement avec un *dictum* qui, considéré en lui-même, a une nature purement constative et sans lequel il reste vide et inefficace (« je jure », « je décrète » n'ont pas de

valeur s'ils ne sont pas suivis – ou précédés – par un *dictum* qui les remplit).

☞ C'est ce caractère constatif du *dictum* qui est suspendu et révoqué au moment même où il devient l'objet d'un syntagme performatif. C'est ainsi que les expressions constatives « hier je me trouvais à Rome » ou « la population est mobilisée » cessent de l'être si elles sont précédées respectivement des performatifs « je jure », « je décrète ». Le performatif remplace donc la relation dénotative normale qui existe entre le mot et le fait par une relation autoréférentielle qui, en mettant hors jeu la première, se pose elle-même comme fait décisif. Ce qui est ici essentiel, ce n'est pas la relation de vérité entre les mots et les choses, mais la pure forme de la relation entre le langage et le monde, qui devient à présent en elle-même productrice de liens et d'effets réels. Tout comme, dans l'état d'exception, la loi ne suspend sa propre application que pour fonder de cette manière son application dans les cas normaux, ainsi dans le performatif, le langage ne suspend sa dénotation que pour fonder son lien avec les choses. La vieille formule des Douze tables, qui exprime la puissance performative du droit (*uti lingua nuncupassit, ita ius esto*, « comme la langue a proféré, ainsi soit le droit »), ne signifie pas que ce qui est dit est vrai du point de vue factuel, mais seulement que le *dictum* est en lui-même un *factum* qui, en tant que tel, oblige les personnes par lesquelles il a été proféré.

Cela signifie que le performatif est le témoi-

gnage d'une phase de la culture humaine dans laquelle le langage ne se réfère pas aux choses – contrairement à ce que nous sommes habitués à penser – sur la base d'une relation de constatation ou de vérité, mais à travers une opération particulière par laquelle la parole jure sur elle-même, devient en elle-même le fait fondamental. On peut même dire que la relation dénotative qui existe entre le langage et le monde n'est que la rupture de la relation magico-performative originelle entre les mots et les choses.

Comment comprendre alors l'*homologeïn* paulinien par rapport à cette sphère du performatif qui trouve son paradigme pré-juridique dans le serment ? Dans les dernières années de sa vie, Michel Foucault travaillait à un livre sur la confession dont il nous reste des éléments, en particulier dans un cours prononcé en 1981 à l'Université catholique de Louvain. Foucault s'intéresse à la confession dans le cadre de ce qu'il appelle les « formes de la véridiction », où l'important n'est pas tant (ou seulement) le contenu de l'assertion que l'acte de profération du vrai lui-même. Cet acte est quelque chose comme un performatif, puisque, à travers la confession, le sujet se lie à sa propre vérité et modifie aussi bien son rapport aux autres que son propre rapport à soi. Dans le cours de Louvain, Foucault commence par opposer la confession au serment, qui représente dans le monde de l'Antiquité classique la forme archaïque du procès ; et avant de passer à l'analyse de la confession dans

les procès modernes, il examine la pratique de l'*exomologēsis* chrétienne, la confession pénitentielle des péchés qui se formalise au cours XII^e et des XIII^e siècles. Mais entre ces deux formes de véridiction – le performatif de serment et le performatif de pénitence –, il en existe encore une autre, que Foucault n'interroge pas et qui est précisément la confession de foi illustrée par le passage de Paul que nous sommes en train de commenter. Entre le *performativum sacramenti* et le *performativum penitentiae*, le *performativum fidei* définit l'expérience messianique originelle – c'est-à-dire chrétienne – de la parole.

Quelle relation y a-t-il entre le *performativum fidei* et les performatifs de sacrement et de pénitence ?

Performativum fidei Pour Paul, comme c'est le cas dans n'importe quel acte linguistique, la parole de la foi remonte en deçà de la relation de dénotation qui existe entre le langage et le monde, vers un statut de la parole à la fois différent et plus originel ; et l'*homologia* ne joue pas entre les mots et les choses, mais à l'intérieur du langage lui-même, dans la proximité de la bouche et du cœur. Chaque révélation est toujours avant tout une révélation du langage lui-même, l'expérience d'un pur événement de parole qui excède toute signification et qui est cependant animé par deux tensions opposées : la première – que Paul appelle *nomos* – cherche à combler l'excédence en l'articulant sous la forme de préceptes et de contenus sémantiques ; la seconde

– qui coïncide avec la *pistis* – cherche au contraire à la maintenir ouverte, au-delà de toute signification déterminée. De même, il existe deux manières de remonter au-delà de la relation dénotative vers l'expérience de l'événement du langage. La première, selon le paradigme du serment, ne cherche à fonder dans cette expérience que le lien et l'obligation ; pour la seconde, au contraire, l'expérience de la pure parole ouvre sur l'espace de la gratuité et de l'usage ; elle exprime alors la liberté du sujet (« notre liberté, que nous avons dans le messie », *Gal 2, 4*), tandis que la première manière exprime au contraire son assujettissement à un système codifié de normes et d'articles de foi. (Dès le IV^e siècle, dans les symboles conciliaires, l'accent se déplace de l'acte de l'*homologeïn* et de l'expérience de la proximité de la parole au contenu dogmatique-assertif de la confession.) Comme nous le montre non seulement l'histoire de l'Église, mais de toute la *societas humana*, la dialectique entre ces deux expériences de la parole est essentielle. Si, comme il arrive fatalement et comme cela semble à nouveau se produire aujourd'hui, la parole de la grâce recule dans l'ombre et seule la parole du *nomos* vaut de manière absolue, si le *performativum fidei* est entièrement recouvert par le *performativum sacramenti*, alors la loi elle-même se fige et s'atrophie, et les relations entre les hommes perdent toute grâce et toute vitalité. La juridicisation intégrale des rapports humains, la confusion

entre ce que nous pouvons croire, espérer, aimer, et ce que nous sommes tenus de faire et de ne pas faire, de savoir et d'ignorer, marque non seulement la crise de la religion mais aussi – et surtout – celle du droit. Dans la religion comme dans le droit, le messianique représente une exigence d'accomplissement qui, en mettant en tension l'origine et la fin, la création et la rédemption, restitue les deux moitiés du pré-droit à leur unité pré-juridique et, en même temps, montre l'impossibilité de leur coïncidence. (C'est pour cela que l'opposition actuelle entre les États laïcs – qui ne sont fondés que sur le droit – et les États fondamentalistes – qui ne sont fondés que sur la religion –, n'est qu'apparente et cache en réalité le même déclin politique.) Mais en cela le messianique fait signe – au-delà du pré-droit – en direction d'une expérience de la parole qui – sans être liée de manière dénotative aux choses ni valoir elle-même comme une chose, sans rester indéfiniment suspendue dans son ouverture ni se fermer dans le dogme – se présente comme une pure et commune puissance de dire, capable d'un usage libre et gratuit à la fois du temps et du monde.

La parole proche

⊙ L'interprétation de la « parole de la foi » de *Rm* 10, 9-10 en tant que puissance qui existe comme puissance apparaît déjà dans le commentaire d'Origène. Dans le *De anima* (417a, 21 sq.), Aristote distingue deux figures de la puissance : la puissance générique, selon laquelle nous disons qu'un enfant peut devenir grammairien, forgeron ou

pilote, et la puissance effective (ou selon l'*exis*), qui revient à celui qui a déjà en acte ces déterminations. Dans la première, le passage à l'acte implique l'épuisement et la destruction de la puissance ; dans la seconde, en revanche, on a plutôt la conservation (*sōtēria*) de la puissance dans l'acte, et quelque chose comme un don de la puissance à elle-même (*epidosis eis heauto*). En appliquant la distinction aristotélicienne au texte paulinien, Origène oppose la proximité purement virtuelle du verbe de Dieu à chacun des hommes et celle qui existe effectivement (*efficacia vel efficientia*) dans celui qui confesse dans sa bouche la parole de la foi : « C'est ainsi que le Christ lui aussi, qui est le Verbe de Dieu, selon la simple possibilité est proche de nous, c'est-à-dire de chaque homme, comme le langage est proche de l'enfant ; mais, selon l'efficacité, on dit que Jésus Christ est en moi à chaque fois que je l'aurai confessé dans ma bouche et que j'aurai cru dans mon cœur que Dieu l'a ressuscité des morts » (Origène, 1993, 204).

La parole de la foi se présente comme l'expérience effective d'une pure puissance de dire qui, en tant que telle, ne coïncide pas avec une proposition dénotative ou avec la valeur performative d'un énoncé, mais qui se donne comme proximité absolue de la parole. On comprend alors pourquoi, chez Paul, la puissance messianique trouve son *telos* dans la faiblesse. L'acte d'une pure puissance de dire en tant que telle, une parole qui demeure toujours proche d'elle-même, ne peut être une parole signifiante, qui énonce des opinions vraies sur l'état des choses, ou bien un performatif juridique qui se pose lui-même comme un fait. Il n'existe pas de contenu de la foi, et professer la parole de la foi ne veut pas dire formuler des propositions vraies sur Dieu et sur le monde. Croire en Jésus messie ne veut pas dire croire quelque chose de lui, *legein ti kata tinōs*, – et la tentative des Conciles de placer dans les *symbola* un contenu de la foi ne peut en ce sens valoir que comme une ironie sublime. Messianique et faible est donc cette puissance de dire qui, en demeurant proche de la parole, excède

non seulement toute chose dite, mais également l'acte même du dire, le pouvoir performatif du langage. Elle est ce reste de puissance qui ne s'épuise pas dans l'acte, mais est chaque fois conservée et demeure en lui. Si ce reste de puissance est en ce sens faible, s'il ne peut être accumulé dans un savoir ou dans un dogme, ni s'imposer comme un droit, il n'est cependant ni passif, ni inerte : bien au contraire, il agit précisément par sa faiblesse même, en rendant la parole de la loi inopérante, en dé-créant et en déposant les états de fait ou de droit, c'est-à-dire en devenant capable d'en faire libre usage. Le *katargein* et le *chrēsthai* sont l'acte d'une puissance qui s'accomplit dans la faiblesse. Mais le fait que cette puissance trouve cependant dans sa faiblesse son propre *telos* signifie qu'elle ne reste pas simplement suspendue dans un renvoi infini ; au contraire, se tournant vers elle-même, elle accomplit et désactive l'excès même de la signification dans chaque signifié, éteint les langues (1 *Cor* 13, 8) et témoigne ainsi de ce qui, inexprimé et insignifiant, demeure dans l'usage proche pour toujours de la parole.

Seuil ou *tornada*

Dans la première thèse *Sur le concept d'histoire* de Benjamin, vous vous souvenez peut-être de l'image du nain bossu qui est caché sous l'échiquier et qui, par ses mouvements, assure la victoire au pantin mécanique habillé en Turc. Benjamin emprunte cette image à un récit de Poe ; mais en la transposant sur le terrain de la philosophie de l'histoire, il ajoute que le nain est en réalité la théologie « qui est aujourd'hui petite et laide et qui ne doit en aucun cas se laisser voir », et que si le matérialisme historique sait la prendre à son service, alors il gagnera la partie historique contre ses redoutables adversaires.

De cette manière, Benjamin nous invite à considérer le texte même des thèses comme un échiquier sur lequel se déroule une bataille théorique décisive, et que nous devons supposer menée là aussi avec l'aide d'un théologien caché entre les lignes du texte. Qui est donc ce théologien bossu que l'auteur a si bien su dissimuler dans son texte que personne n'a jusqu'à présent réussi à l'identifier ? Est-il possible de trouver dans les thèses des indices et des traces qui per-

mettent d'attribuer un nom à ce qui ne doit en aucun cas se laisser voir ?

Dans l'une des notes de la section N de son fichier (qui contient des réflexions sur

Citation la théorie de la connaissance), Benjamin écrit : « Ce travail doit développer au maximum l'art de la citation sans guillemets » (Benjamin, 1974-89, V, 572). Comme vous le savez peut-être, chez Benjamin, la citation a une fonction stratégique. De même qu'il existe une sorte de rendez-vous secret entre les générations passées et la nôtre, il y a aussi un rendez-vous entre les écritures du passé et le présent, et les citations sont pour ainsi dire les entremetteuses de leur rencontre. Il n'est donc pas surprenant qu'elles aient à être discrètes et qu'elles doivent parfois savoir accomplir leur travail *incognito*. Ce travail n'a pas tant pour but de conserver que de démolir : « La citation », peut-on lire dans l'essai sur Kraus, « appelle le mot par son nom, l'arrache au contexte qu'elle détruit » : elle « sauve et punit » tout à la fois (*ibid.*, II, 363). Dans *Qu'est-ce que le théâtre épique ?* Benjamin écrit : « Citer un texte signifie interrompre le contexte auquel il appartient. » Le théâtre épique brechtien auquel Benjamin se réfère dans son essai se propose de rendre les gestes citables. « L'acteur, ajoute Benjamin, doit être capable d'espacer ses gestes, comme le typographe le fait avec les caractères » (*ibid.*, 536).

Le verbe allemand que l'on traduit ici par « espacer » est *sperren*. Il désigne la convention

typographique – qui ne vaut pas seulement pour l'allemand – qui remplace les italiques par un espacement des lettres du mot que l'on veut mettre en valeur pour une raison ou pour une autre. Benjamin lui-même, chaque fois qu'il utilise une machine à écrire, se sert de cette convention. Du point de vue paléographique, c'est là tout le contraire des abréviations que les copistes ont utilisées pour certains mots récurrents à l'intérieur des manuscrits, et que l'on n'avait pour ainsi dire pas besoin de lire (ou, si l'on pense aux *nomina sacra* de Traube, qu'il ne fallait pas lire) : ces mots espacés sont d'une certaine manière hyper-lus, lus deux fois – et comme le suggère Benjamin, cette double lecture peut être le palimpseste de la citation.

Si vous regardez maintenant la photocopie de l'*Handexemplar* des thèses, vous verrez que dès la seconde thèse Benjamin a recours à cette convention. À la quatrième ligne avant la fin, on lit : *Dann ist uns, wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine s c h w a c h e messianische Kraft mitgegeben...* (« À nous comme à toutes les générations qui nous ont précédés, a été donnée une f a i b l e force messianique »). Pourquoi « faible » est-il espacé ? De quel genre de citation est-il ici question ? Et pourquoi la force messianique, à laquelle Benjamin confie la rédemption du passé, est-elle faible ?

"Zu den bemerkenswertesten Eigentümlichkeiten des menschlichen Gemüts", sagt Lotze, "gehört neben so vieler Selbstsucht in einzelnen die allgemeine Heidlosigkeit der Gegenwart gegen ihre Zukunft." Diese Reflexion führt darauf, dass das Bild von Glück, das wir hegen, durch und durch von der Zeit tingiert ist, in welche der Verlauf unseres eigenen Lebens uns nun einmal verwiesen hat. Glück, das Leid in uns erwecken könnte, gibt es nur in der Luft, die wir geatmet haben, mit Menschen, zu denen wir hätten reden, mit Frauen, die sich uns hätten schenken können. Es schwingt, mit andern Worten, in der Vorstellung des Glücks unveräusserlich die der Erlösung mit. Mit der Vorstellung von Vergangenheit, welche die Geschichte zu ihrer Sache macht, verhält es sich ebenso. Die Vergangenheit führt einen zeitlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird. Es besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und uns. Wir sind auf der Erde erwartet worden. Damit, die jedem Geschlecht, das vor uns war, eine s c h w a c h e messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat. Billig ist dieser Anspruch nicht abzufertigen. Der historische Materialist weiss darum.

Walter Benjamin, *Handexemplar* (exemplaire de travail)
des thèses *Sur le concept d'histoire*, thèse 2

Je ne connais qu'un seul texte dans lequel on théorise de manière explicite la faiblesse de la force messianique. Vous l'aurez compris, il s'agit du passage de 2 *Cor* 12, 9-10 que nous avons commenté à plusieurs reprises : Paul, qui a demandé au messie de le libérer de l'écharde qu'il a dans la chair, s'entend répondre *hē gar dunamis en astheneia teleitai*, « la puissance s'accomplit dans la faiblesse ». « C'est pour cela, ajoute alors l'apôtre, que je me complais dans les faiblesses, dans les outrages, dans les nécessités, dans les persécutions et dans les soucis pour le messie : en effet, quand je suis faible, alors je suis puissant (*dunatos*). » Le fait qu'il s'agisse d'une véritable citation est confirmé par la tra-

duction de Luther, que Benjamin devait probablement avoir sous les yeux. Alors que Jérôme traduit par *virtus in infirmitate perficitur*, Luther, comme la majorité des traducteurs modernes, préfère *denn mein Kraft ist in den schwachen mechtig* : les termes *Kraft* et *schwache* sont tous les deux présents, et c'est cette hyper-lisibilité, cette présence secrète du texte paulinien que l'espacement veut signaler de manière discrète.

Vous comprendrez que la découverte de cette citation cachée – mais pas trop – à l'intérieur de la thèse m'a beaucoup ému. A ma connaissance, Taubes avait été le seul à suggérer une influence possible de Paul sur Benjamin, mais son hypothèse se référait à un texte du début des années 1920, le *Fragment théologico-politique*, que Taubes mettait précisément en relation avec *Rm* 8, 19-23. L'intuition de Taubes est certainement juste ; cependant, non seulement il n'est pas possible de parler de citation dans ce cas-là (sauf peut-être pour le terme benjaminien *Vergängnis*, caducité, qui pourrait correspondre au *vergänglichliches Wesen* de la traduction luthérienne du verset 21), mais il y a entre les deux textes des différences substantielles. Alors que pour Paul la création a été assujettie malgré elle à la caducité et à la destruction et qu'elle gémit et souffre pour cette raison dans l'attente de la rédemption, chez Benjamin, dans un retournement génial, la nature est messianique précisément parce qu'elle est éternellement et totalement caduque, et le rythme de cette caducité messianique est le bonheur.

Une fois que l'on a découvert la citation paulinienne dans la seconde thèse (je vous rappelle que les thèses *Sur le concept d'histoire* font partie des derniers écrits de Benjamin et constituent presque une sorte de testament sur sa conception messianique de l'histoire), la voie est libre pour l'identification du théologien bossu, qui meut secrètement les mains du pantin « matérialisme historique ». L'un des concepts les plus énigmatiques de la pensée benjaminienne des dernières années est celui de *Bild*, image. Celui-ci apparaît à plusieurs reprises dans le texte des thèses, en particulier dans la cinquième, où nous pouvons lire : « La véritable image (*das wahre Bild*) du passé s'enfuit. Ce n'est que dans l'image, qui apparaît dans un éclair une fois pour toutes dans l'instant même de sa connaissabilité, que le passé se laisse fixer... Puisque c'est une image irrévocable du passé qui risque de s'évanouir pour chaque présent n'ayant pas su se reconnaître visé en elle. » Il y a différents fragments dans lesquels Benjamin cherche à définir ce véritable *terminus technicus* de sa conception de l'histoire, mais peut-être qu'aucun n'est aussi clair que *Ms.*, 474 : « Ce n'est pas que le passé jette sa lumière sur le présent, ou que le présent jette sa lumière sur le passé ; l'image est plutôt ce en quoi le passé converge avec le présent en une constellation. Alors que la relation entre l'alors et le maintenant est purement temporelle (continue), la

relation du passé avec le présent est dialectique, par bonds » (Benjamin, 1974-1989, I, 1229).

Bild est donc pour Benjamin tout ce en quoi (objet, œuvre d'art, texte, souvenir ou document) un instant du passé et un instant du présent s'unissent en une constellation à l'intérieur de laquelle le présent doit savoir se reconnaître visé par le passé, et inversement le passé doit trouver dans le présent son sens et son accomplissement. Mais nous avons déjà rencontré une constellation de ce type chez Paul, qui unit le passé et le futur au sein de ce que nous avons défini comme « une relation typologique ». Là aussi, un moment du passé (Adam, le passage de la Mer Rouge, la manne, etc.) doit être reconnu en tant que *typos* du *maintenant* messianique – et le *kairos* messianique n'est précisément rien d'autre que cette relation. Mais pourquoi Benjamin parle-t-il de *Bild* et non pas de type ou de figure (qui est le terme de la Vulgate) ? Nous possédons une preuve textuelle qui nous permet là encore de parler d'une véritable citation sans guillemets : Luther traduit *Rm* 5, 14 (*typos tou mellontos*) par *welcher ist ein Bild des der zukunfftig war* (1 *Cor* 10, 6 est rendu par *Furbilde* ; et *antitypos*, dans *Héb* 9, 24, par *Gegenbilde*). Du reste, dans cette thèse, Benjamin utilise également l'espacement mais il le déplace trois mots après *Bild*, sur un mot qui ne semble avoir aucun besoin d'être souligné : *das wahre Bild des Vergangenheit h u s c h t vorbei* – qui, naturellement, peut aussi contenir une allusion à 1 *Cor* 7, 31 : *paragei gar*

to schēma tou kosmou toutou (« passe la figure de ce monde »), dont Benjamin a peut-être tiré l'idée que l'image du passé risque de s'évanouir pour toujours si le présent ne se reconnaît pas en elle.

Vous vous souvenez certainement que dans les *Épîtres* pauliniennes, le concept de *typos* est étroitement lié à celui d'*anakephalaiōsis*, récapitulation, et qu'il définit avec celui-ci le temps messianique. Là encore, ce concept est présent dans le texte benjaminien à une place particulièrement significative puisqu'on le trouve à la fin de la dernière thèse (qui, après que l'on a retrouvé le *Handexemplar*, n'est plus la dix-huitième mais la dix-neuvième). Lisons donc le passage en question :

Die Jetztzeit, die als Modell der messianischen in einer ungeheuren Abbeviatur die Geschichte der ganzen Menschheit zusammenfasst, fällt haarscharf mit d e r Figur zusammen, die die Geschichte der Menschheit im Universum macht. (« L'actualité qui, comme modèle du temps messianique, résume en une abréviation démesurée l'histoire de l'humanité tout entière, coïncide parfaitement avec la figure que l'histoire de l'humanité fait dans l'univers »).

Quelques mots, en particulier sur le mot *Jetztzeit*.

Dans l'un des manuscrits des thèses, **Jetztzeit** en réalité le seul manuscrit au sens technique et qui appartenait à Hannah Arendt, le mot, au moment où il apparaît pour la première fois dans la thèse XIV, est écrit entre

guillemets (comme Benjamin écrit à la main, il lui est impossible de *sperren*). Cela avait poussé le premier traducteur italien des thèses à traduire le terme par *temps-maintenant*, ce qui est certainement arbitraire (puisque le terme allemand veut simplement dire « actualité ») mais saisit cependant quelque chose de l'intention benjaminienne. Après tout ce que nous avons pu dire au cours de ce séminaire sur l'expression *ho nun kairos* comme désignation technique du temps messianique chez Paul, il est impossible de ne pas remarquer la correspondance littérale entre les deux termes (*le-de-maintenant-temps*). D'autant plus qu'en allemand l'histoire récente du terme montre qu'il a d'habitude une connotation négative et anti-messianique : aussi bien chez Schopenhauer (« Celui-ci – notre temps – s'appelle lui-même d'un nom qu'il s'est donné tout seul, aussi caractéristique qu'euphémique : *Jetztzeit* : oui, précisément *Jetztzeit*, c'est-à-dire : on ne pense qu'à maintenant, et l'on ne prend pas garde au temps, au temps qui vient et qui juge » Schopenhauer, 1963, 213-214) que chez Heidegger (« Nous appelons *Jetzt-Zeit* le temps mondain tel qu'il apparaît dans l'utilisation d'une montre qui compte les "maintenant"... (Dans la *Jetzt-Zeit* la temporalité extatico-horizontale est recouverte et nivelée » : Heidegger, 1972, 421-422). Benjamin renverse cette connotation négative afin de rendre au terme le même caractère de paradigme du temps messianique que *ho nun kairos* possède chez Paul.

Mais il nous faut à présent revenir au problème de la récapitulation. La dernière phrase de la thèse – le temps messianique comme une abréviation démesurée de toute l'histoire – semble bien évidemment reprendre Eph 1, 10 (« toutes les choses se récapitulent dans le Messie »). Mais là encore, si nous regardons la traduction de Luther, nous nous apercevons que la reprise est en réalité une citation sans guillemets : *alle ding zusammen verfasset würde in Christo*. Le même verbe (*zusammenfassen*) correspond dans un cas comme dans l'autre à l'*anakephalaiōsasthai* de Paul.

Comme preuves internes d'une correspondance qui n'est pas simplement conceptuelle, mais aussi textuelle entre les *Thèses* et les *Épîtres*, ces indices peuvent suffire. Dans cette perspective, tout le vocabulaire des thèses semble marqué d'un sceau paulinien. Et nous ne devons pas nous étonner que le concept de « rédemption » (*Erlösung*) – un concept absolument central pour la conception benjaminienne de la connaissance historique – soit bien évidemment le terme par lequel Luther traduit *apolutrōsis*, qui est tout aussi central dans les *Épîtres*. Que ce concept soit d'origine grecque (l'affranchissement des esclaves par la divinité, selon ce que suggère Deissmann) ou purement juif, – ou plus probablement les deux choses ensemble – l'orientation vers le passé qui caractérise le messianisme benjaminien trouve dans tous les cas son canon chez Paul.

Mais il existe également un autre indice, extérieur cette fois, qui laisse penser que Scholem était au courant de cette proximité des pensées de Benjamin et de Paul. L'attitude de Scholem vis-à-vis de Paul – un auteur qu'il connaît très bien et qu'il a défini une fois comme « l'exemple le plus éminent de mystique juif révolutionnaire que nous connaissions » (Scholem, 1997, 22) – n'est certainement pas dépourvue d'ambiguïté. La découverte du caractère paulinien de certains aspects des spéculations messianiques de son ami ne pouvait pas ne pas l'inquiéter, et il est clair qu'il n'aurait pas aimé en parler. Et pourtant, dans l'un de ses livres, on peut trouver un passage où il suggère de manière cryptique – avec la même prudence avec laquelle, dans le livre sur Sabbatai Zevi, il établit un lien entre Paul et Nathan di Gaza – que Benjamin s'est identifié avec Paul. Il s'agit de l'interprétation d'un fragment énigmatique composé par Benjamin à Ibiza en août 1933, *Agesilaus Santander*. L'interprétation de Scholem se fonde sur l'hypothèse que le nom *Agesilaus Santander*, par lequel Benjamin semble se désigner lui-même dans le texte, est en vérité l'anagramme de *der Angelus Satanas*. Si, comme je le pense, vous vous souvenez de l'apparition de cet *aggelos Satana* sous la forme d'une « écharde dans la chair » dans 2 Cor 12, 7, vous ne vous étonnerez pas que Scholem renvoie précisément à ce passage de Paul comme à une source possible de Benjamin. L'allusion est rapide et ne sera plus jamais répétée : mais si l'on

tient compte du fait que le fragment de Benjamin aussi bien que le texte de Paul sont fortement autobiographiques, l'hypothèse implique donc que Scholem pense qu'en évoquant son rapport secret avec l'ange, son ami s'identifiait d'une certaine manière avec Paul.

Dans tous les cas, je ne crois pas que l'on puisse douter du fait que les *Épîtres* et les thèses, ces deux textes messianiques fondamentaux pour notre tradition, séparés par presque deux mille ans et composés l'un et l'autre dans une situation de crise radicale, forment une constellation qui, pour des raisons sur lesquelles je vous invite à réfléchir, connaît aujourd'hui même le moment de sa pleine lisibilité. *Das Jetzt der Leserbarkeit*, le maintenant de la lisibilité (ou de la « connaissabilité », *Erkennbarkeit*), définit un principe herméneutique authentiquement benjaminien qui est le contraire exact du principe commun selon lequel n'importe quelle œuvre peut être à tout instant l'objet d'une interprétation infinie (infinie selon un double sens : elle ne s'épuise jamais et elle est possible indépendamment de sa situation historico-temporelle). Le principe benjaminien suppose au contraire que toute œuvre, tout texte, contienne un indice historique qui marque non seulement son appartenance à une époque déterminée, mais dise également qu'il ne parviendra à sa pleine lisibilité qu'à un moment précis de l'histoire. Comme l'a écrit Benjamin dans une note à laquelle il a confié sa formulation messianique la plus extrême et qui constitue

par là même la meilleure conclusion de notre séminaire, c'est seulement en ce sens que :

« Chaque maintenant est le maintenant d'une certaine *connaissabilité* déterminée (*Jedes Jetzt ist das Jetzt einer bestimmten Erkennbarkeit*). En lui, la vérité est chargée de temps jusqu'à voler en éclats. (Cet éclatement, et rien d'autre, est la mort de l'*Intentio*, qui coïncide avec la naissance du temps historique authentique, le temps de la vérité.) Ce n'est pas que le passé jette sa lumière sur le présent, ou le présent sa lumière sur le passé, mais l'image est ce en quoi ce qui a été s'unit en un éclair avec le maintenant en une constellation. En d'autres termes : l'image est la dialectique à l'arrêt. Parce que, alors que la relation du présent au passé est purement temporelle, la relation entre ce qui a été et le maintenant est dialectique : non pas temporelle mais imaginaire. Seules les images dialectiques sont authentiquement historiques, c'est-à-dire non archaïques. L'image lue, c'est-à-dire l'image dans le maintenant de sa *connaissabilité*, porte au plus haut degré la marque de ce moment critique et dangereux qui est à la base de toute lecture » (Benjamin, 1974-1989, V, 578).

Appendice

Textes de Paul auxquels il est fait référence

Nous proposons ici le texte grec des passages analysés au cours du séminaire et de ceux qui leur sont immédiatement liés ; nous les accompagnons d'une traduction interlinéaire. Le texte grec est celui de l'édition critique établie par Eberhard Nestle (*Novum Testamentum graece et latine*, sous la direction de Erwin Nestle et Kurt Aland, United Bible Societies, Londres, 1963).

Extraits de l'Épître aux Romains

1 Παῦλος δούλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος ἀφωρισμένος
Paul esclave du messie Jésus appelé envoyé séparé I, 1.
εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ, 2 ὃ προεπηγγέλματο διὰ τῶν
pour (la) bonne nouvelle de Dieu qui avait promis avant à travers
προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις 3 περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ
les prophètes de lui dans (les) Écritures sacrées à propos du fils de lui le
γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, 4 τοῦ ὀρισθέντος
né de (la) semence de David selon (la) chair constitué
υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως
fils de Dieu en puissance selon (l') esprit de sainteté par (la) résurrection
νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, 5 δι' οὗ
des morts, de Jésus messie le seigneur de nous à travers lequel
ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν
nous reçûmes (la) grâce et (le) mandat pour l'obéissance de (la) foi parmi tous
τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, 6 ἐν οἷς ἔστε καὶ ὑμεῖς
les peuples par le nom de lui parmi lesquels vous êtes aussi vous
κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, 7 πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς
appelés de Jésus messie à tous les êtres dans Rome aimés
θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις· χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν
de Dieu, appelés saints ; grâce à vous et paix de Dieu père de nous
καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.
et du seigneur Jésus messie.

1, 14-7 14 "Ελληνῶν τε καὶ βαρβάρους, σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις ὀφειλέτης
 À (les) Grecs – et à (les) barbares, à (les) savants – et à (les) idiots débiteur
 εἰμί· 15 οὕτως τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν
 je suis; ainsi le de la part de moi désir aussi à vous qui (êtes) à
 Ῥώμῃ εὐαγγελισσάσθαι. 16 οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ
 Rome d'annoncer la bonne nouvelle. Je ne en effet ai pas honte de la
 εὐαγγέλιον· δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ
 bonne nouvelle; puissance en effet de Dieu est par (le) salut pour chaque –
 πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι. 17 δικαιοσύνη
 croyant, au Juif – d'abord et au Grec. La justice
 γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς
 en effet de Dieu en cela est révélée: de foi à foi, comme
 γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.
 c'est écrit: le juste de foi vivra.

2, 9-16 9 θλιψίς καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου
 Oppression et angoisse sur chaque âme d'homme
 τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν, Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἑλληνος·
 le metteur en œuvre le mal, Juif – d'abord et Grec:
 10 δόξα δὲ καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ
 gloire en revanche et honneur et paix à chaque le metteur en œuvre le
 ἀγαθόν, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι. 11 οὐ γὰρ ἐστὶν
 bien, Juif – d'abord et Grec. Il n'y a en effet pas
 προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ. 12 Ὅσοι γὰρ ἀνόμως ἤμαρτον,
 préférence de visage auprès du Dieu. Combien en effet sans loi péchèrent,
 ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται· καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ ἤμαρτον, διὰ
 sans loi aussi péçiront; et combien dans (la) loi péchèrent, au moyen
 νόμου κριθήσονται· 13 οὐ γὰρ οἱ ἀχροαταὶ νόμου
 de (la) loi seront jugés: Ce ne (sont) en effet pas les tendeurs d'oreilles à (la) loi
 δίκαιοι παρὰ [τῷ] θεῷ, ἀλλ' οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται.
 justes auprès de Dieu, mais les faiseurs de (la) loi seront justifiés.
 14 ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ
 Quand en effet (les) peuples les ne (la) loi ayant pas par nature les (choses)
 τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος·
 de la loi font, ceux-ci loi n'ayant pas à eux-mêmes sont loi:
 15 οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς
 ceux-ci montrent (que) l' œuvre de la loi (est) écrite dans les

καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ
 cœurs d'eux, apportant témoignage d'eux la conscience et
 μεταξύ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων,
 parmi (les) uns (les) autres les pensées accusantes ou aussi excusantes,
 16 ἐν τῇ ἡμέρᾳ κρινεῖ ὁ θεὸς τὰ κρυπτά τῶν ἀνθρώπων κατὰ
 Dans le jour (quand) juge Dieu les choses cachées des hommes selon
 τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ.
 la bonne nouvelle de moi à travers le messie Jésus.

25 περιτομὴ μὲν γὰρ ὠφελεῖ ἐὰν νόμον πράσσης· ἐὰν δὲ 2, 25-2
 (La) circoncision en effet profite si (la) loi (tu) pratiques; si au contraire
 παραβάτης νόμου ἦς, ἡ περιτομὴ σου ἀχροβυστία γέγονεν.
 transgresseur de la loi (tu) es, la circoncision de toi prépuce est devenue.
 26 ἐὰν οὖν ἡ ἀχροβυστία τὰ δικαιοῦματα τοῦ νόμου φυλάσῃ, οὐχ
 Si donc le prépuce les prescriptions de la loi observe, pas
 ἡ ἀχροβυστία αὐτοῦ εἰς περιτομὴν λογισθήσεται; 27 καὶ κρινεῖ ἡ
 le prépuce de lui comme circoncision sera compté? Et jugera le
 ἐκ φύσεως ἀχροβυστία τὸν νόμον τελοῦσα σὲ τὸν διὰ γράμματος καὶ
 par nature prépuce la loi appliquée toi le avec (la) lettre et
 περιτομῆς παραβάτην νόμου. 28 οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ
 (la) circoncision transgresseur de la loi. Pas en effet le dans le visible
 Ἰουδαῖός ἐστιν, οὐδὲ ἡ ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκὶ περιτομῆ· 29 ἀλλ'
 Juif est, ni la dans le visible dans (la) chair circoncision; mais
 ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος, καὶ περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι
 le dans le secret Juif (est), et (la) circoncision de (le) cœur dans (l') esprit
 οὐ γράμματι, οὗ ὁ ἔπαινος οὐκ ἐξ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐκ τοῦ θεοῦ.
 non dans la lettre, de laquelle la louange non de (les) hommes, mais du Dieu.

9 τί οὖν; προεχόμεθα; οὐ πάντως· προητιασάμεθα γὰρ 3, 9-
 Quoi donc? Sommes-nous supérieurs? Pas du tout! Nous avons accusé avant en effet
 Ἰουδαίους τε καὶ Ἑλληνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι, 10 καθὼς
 Juifs – et Grecs tous sous (le) péché d'être, comme
 γέγραπται ὅτι οὐκ ἐστὶν δίκαιος οὐδὲ εἷς, 11 οὐκ ἐστὶν ὁ
 (il) est écrit: pas il y a (un) juste, même pas un, pas il y a le
 συνίον, οὐκ ἐστὶν ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν· 12 πάντες ἐξέκλιναν, ἅμα
 comprenant, pas il y a le chercheur le Dieu: tous ont dévié, ensemble
 ἠχρεώθησαν· οὐκ ἐστὶν ὁ ποιῶν χρηστότητα, [οὐκ ἐστὶν]
 sont devenus incapables d'user; pas il y a le faisant bon usage, pas il y a
 ἕως ἐνός.
 jusqu'à un.

3, 19-24 19 οἶδαμεν δὲ ὅτι ὅσα ὁ νόμος λέγει τοῖς ἐν τῷ νόμῳ
Nous savons que ce que la loi dit pour ceux qui (sont) dans la loi
λαλεῖ, ἵνα πᾶν στόμα φραγῆ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος
parle, afin que chaque bouche soit fermée et coupable soit tout le monde
τῷ θεῷ. 20 διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιοθήσεται
(devant) le Dieu; donc de (les) œuvres de la loi ne sera pas justifiée
πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ· διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις
chaque chair face à lui; à travers en effet (de la) loi (la) connaissance a posteriori
ἀμαρτίας.
de (le) péché.

21 Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται,
Maintenant cependant sans (la) loi (la) justice de Dieu s'est manifestée,
μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, 22 δικαιοσύνη
témoignée par la loi et (par) les prophètes, justice
δὲ θεοῦ διὰ πίστεως [Ἰησοῦ] Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας·
- de Dieu à travers la foi de Jésus messie pour tous les croyants;
οὐ γὰρ ἐστὶν διαστολή· 23 πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ
pas en effet il y a différence; tous en effet ont péché et
ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, 24 δικαιοῦμενοι δωρεάν τῇ
sont dépourvus de la gloire du Dieu, justifiée gratuitement par la
αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ·
de lui grâce à travers la rédemption celle dans messie Jésus.

3, 27-31 27 Ποῦ οὖν ἡ καύχησις; ἐξεκλείσθη. διὰ ποίου νόμου; τῶν
Où donc le mérite? (il) a été exclu! À travers quelle loi? Des
ἔργων; οὐχί, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως. 28 λογιζόμεθα
œuvres? Non, mais à travers (la) loi de (la) foi. Nous pensons
γὰρ δικαιοῦσθαι πιστεῖ ἀνθρώπων χωρὶς ἔργων νόμου.
en effet être justifiés par (la) foi (l') homme sans (les) œuvres de (la) loi.
29 ἢ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; ναὶ καὶ ἐθνῶν,
Ou (c'est) des Juifs le Dieu seulement? Non aussi de (les) peuples? Oui, aussi de (les) peuples,
30 εἴπερ εἰς ὁ θεὸς ὅς δικαιοῦσει περιτομῆν ἐκ πίστεως
puisque un (seulement) est le Dieu qui justifiera (la) circoncision de (la) foi
καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως. 31 νόμον οὖν
et (le) prépuce à travers la foi. (La) loi donc
καταργούμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον
nous rendons inopérante à travers la foi? (Ainsi) ne soit-il pas! Au contraire, (la) loi
ἰστάνομεν.
nous tenons à l'arrêter.

2 εἰ γὰρ Ἀβραάμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα· ἀλλ' 4, 2-
Si en effet Abraham de (les) œuvres a été justifié, il a mérite; mais
οὐ πρὸς θεόν. 3 τί γὰρ ἡ γραφή λέγει; ἐπίστευσεν δὲ
non devant Dieu. Quoi en effet l'écriture dit? crut -
Ἀβραάμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.
Abraham au Dieu et fut crédité à lui en justice.

10 πῶς οὖν ἐλογίσθη; ἐν περιτομῇ ὄντι ἢ ἐν 4, 10-22
Comment donc fut-elle créditée? Dans (la) circoncision étant ou dans (le)
ἀκροβυστία, οὐκ ἐν περιτομῇ ἀλλ' ἐν ἀκροβυστία· 11 καὶ
prépuce, non dans (la) circoncision mais dans (le) prépuce! Et (le)
σημεῖον ἔλαβεν περιτομῆς σφραγιδα τῆς δικαιοσύνης τῆς
signe il reçut de (la) circoncision sceau de la justice de la
πίστεως τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστία, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων
foi celle dans le prépuce, par l' être lui père de tous
τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας, εἰς τὸ λογισθῆναι αὐτοῖς
les croyants à travers (le) prépuce, par l'être créditée à eux
[τῆν] δικαιοσύνην, 12 καὶ πατέρα περιτομῆς τοῖς οὐκ
la justice, et père de (la) circoncision pour ceux pas
ἐκ περιτομῆς μόνον ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσιν τοῖς ἴχθειν τῆς
de (la) circoncision seulement mais aussi pour (ceux) suivant les traces de la
ἐν ἀκροβυστία πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ. 13 Οὐ
dans (le) prépuce foi du père de nous Abraham. Non
γὰρ διὰ νόμου ἢ ἐπαγγελία τῷ Ἀβραάμ ἢ τῷ σπέρματι
en effet à travers (la) loi la promesse à Abraham ou à la semence
αὐτοῦ, τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου, ἀλλὰ διὰ
de lui l' héritier lui être du monde, mais à travers
δικαιοσύνης πίστεως. 14 εἰ γὰρ οἱ ἐκ νόμου κληρονόμοι,
(la) justice de la foi. Si en effet les de (la) loi héritiers (sont),
κεκένωται ἢ πίστις καὶ κατήργηται ἢ ἐπαγγελία· 15 ὁ γὰρ
a été vidée la foi et rendue inopérante la promesse; La en effet
νόμος ὀργὴν κατεργάζεται· οὐ δὲ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ
loi (la) colère met en œuvre; où au contraire pas il y a loi, pas même
παράβασις. 16 Διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν,
transgression. Donc (c'est) cette chose à partir de (la) foi, afin que par grâce,
εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι, οὐ τῷ
- - soit valable la promesse pour toute la semence, pas à celui

ἐκ τοῦ νόμου μόνον ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ, ὅς
 à partir de la loi mais aussi à celui à partir de (la) foi d'Abraham, qui
 ἐστὶν πατὴρ πάντων ἡμῶν, 17 καθὼς γέγραπται ὅτι πατέρα
 est père de tous nous, comme (c') est écrit : Père
 πολλῶν ἔθνων τέθεικά σε, κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν θεοῦ τοῦ
 de nombreux peuples j'ai placé toi, devant celui en qui il crut à Dieu le
 ζωοποιούντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα·
 faisant vivre les morts et l'appelant les choses n'étant pas comme étant ;
 18 ὃς παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν, εἰς τὸ γενέσθαι
 lequel contre espérance en espérance crut, pour le devenir
 αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἔθνων κατὰ τὸ εἰρημένον· οὕτως ἔσται τὸ
 lui père de nombreux peuples selon - ce (qui est) dit. Ainsi (ce) sera la
 σπέρμα σου, 19 καὶ μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει κατενόησεν τὸ
 descendance de toi, et, n'étant pas faible dans la foi, il considéra le
 ἑαυτοῦ σῶμα νεκρωμένον, ἑκατονταέτης που ὑπάρχων, καὶ τὴν
 de lui corps mort, cent ans environ ayant, et l'
 νέκρωσιν τῆς μήτρας Σάρρας· 20 εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ
 état de mort du sein de Sarah ; pour - la promesse de
 θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει,
 Dieu il ne douta pas avec l'incrédulité, mais fut rendu puissant avec la foi,
 δοὺς δόξαν τῷ θεῷ 21 καὶ πληροφορηθεὶς ὅτι
 ayant donné gloire au Dieu et étant transporté dans la conviction que
 ὃ ἐπήγγελται δυνατός ἐστὶν καὶ ποιῆσαι. 22 διὸ [καὶ]
 ce qui a promis capable est aussi de faire. Pour cela aussi
 ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.
 fut créditée à lui en justice.

5, 12-14 12 Διὰ τοῦτο ὡς περ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν
 Pour cela comme à travers un (seul) homme le péché dans le
 κόσμον εἰσῆλθεν, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς
 monde entra, et à cause du péché la mort, et ainsi à
 πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον·
 tous (les) hommes la mort passa, parce que tous péchèrent ;
 13 ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, ἁμαρτία δὲ
 jusqu'à (la) en effet loi (le) péché était dans (le) monde, (le) péché pourtant
 οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου· 14 ἀλλὰ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος
 n'est pas créditée n'(y) étant pas (la) loi ; mais régna la mort

ἀπὸ Ἀδάμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ
 depuis Adam jusqu'à Moïse aussi sur les non pécheurs à
 τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ, ὅς ἐστὶν τύπος τοῦ μέλλοντος.
 ressemblance de la transgression d'Adam, qui est figure du venant.

19 ὡς περ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου 5, 19
 Comme en effet à travers la désobéissance d' un (seul) homme
 ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, οὕτως καὶ διὰ τῆς
 pécheurs ont été constitués les nombreux, ainsi aussi à travers l'
 ὑπακοῆς τοῦ ἐνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί.
 obéissance d' un (seul) justes seront constitués les nombreux.
 20 νόμος δὲ παρεῖσθλην ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα· οὐ
 (La) loi alors arriva afin qu' abonde le péché ; où
 δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις, 21 ἵνα
 mais a abondé le péché, a surabondé la grâce, afin que
 ὡς περ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ, οὕτως καὶ ἡ χάρις
 tout comme régna le péché dans la mort, ainsi aussi la grâce
 βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰησοῦ
 règne à travers justice pour (la) vie éternelle à travers Jésus
 Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.
 messie le seigneur de nous.

7 Τί οὖν ἐροῦμεν; ὁ νόμος ἁμαρτία; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ 7, 7
 Quoi donc dirons-nous ? La loi (est) péché ? (Ainsi) ne soit-il pas ! mais
 τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνωμεν εἰ μὴ διὰ νόμου· τὴν τε γὰρ ἐπιθυμίαν
 le péché je ne connus sinon à travers (la) loi ; le - en effet désir
 οὐκ ἤδειν εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν· οὐκ ἐπιθυμήσεις· 8 ἀφορμὴν
 je n'aurais pas connu si pas la loi disait : Ne désire pas ! Impulsion
 δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κατειργάσατο ἐν
 - ayant pris le péché par moyen du commandement, elle a mis en œuvre en
 ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν· χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά.
 moi chaque désir ; sans en effet (la) loi (le) péché (est) mort.
 9 ἐγὼ δε ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ· ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς
 Moi - je vivais sans loi autrefois ; étant arrivé cependant le commandement
 ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν, 10 ἐγὼ δὲ ἀπέθανον, καὶ εὗρέθη μοι
 le péché reprit vie, moi en revanche je mourus, et il se fit (que) pour moi
 ἡ ἐντολή ἡ εἰς ζωὴν, αὕτη εἰς θάνατον· 11 ἡ γὰρ
 le commandement celui pour (la) vie, celui-ci (était) pour (la) mort ; le en effet

ἁμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντολῆς ἐξηπάτησέν
 péché impulsion ayant pris à travers le commandement trompa
 με καὶ δι' αὐτῆς ἀπέχτεινεν. 12 ὥστε ὁ μὲν νόμος
 moi et par moyen de celui-ci (me) tua. Ainsi la vraiment loi (est)
 ἅγιος, καὶ ἡ ἐντολή ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή. 13 Τὸ οὖν
 sainte, et le commandement saint et juste et bon. Le donc
 ἀγαθὸν ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία, ἵνα
 bien pour moi devint mort; (Ainsi) ne soit-il pas! Mais le péché, afin qu'il
 φανῆ ἁμαρτία, διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον,
 apparaisse (comme) péché, à travers le bien à moi (est) en œuvre (la) mort,
 ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς
 afin que devienne en excès pécheur le péché à travers le
 ἐντολῆς. 14 οἶδαμεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν· ἐγὼ
 commandement. Nous savons en effet que la loi spirituelle est; moi
 δὲ σάρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν. 15 ὁ γὰρ
 au contraire charnel je suis, vendu sous le péché. Ce que en effet
 κατεργάζομαι οὐ γινώσκω· οὐ γὰρ ὁ θέλω τοῦτο πράσσω,
 je mets en acte je ne connais pas; pas en effet ce que je veux cela je fais,
 ἀλλ' ὁ μισῶ τοῦτο ποιῶ. 16 εἰ δὲ ὁ οὐ θέλω τοῦτο
 mais ce que je hais cela je fais. Si au contraire ce que je ne veux cela pas
 ποιῶ, σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός. 17 νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ
 je fais, je conviens avec la loi qu'elle (est) bonne. Maintenant au contraire plus je
 κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ ἐνοικοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία. 18 οἶδα
 (ne) mets en œuvre cela, mais l' habitant en moi péché. Je sais
 γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν·
 en effet qu'il n' habite pas en moi, cela est dans la chair de moi, (le) bien;
 τὸ γὰρ θελεῖν παράκειταί μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐ·
 le en effet vouloir est proche de moi le - mettre en œuvre le bien non;
 19 οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὁ οὐ θέλω
 pas en effet ce que je veux je fais: (le) bien, mais ce que je ne veux pas (le)
 κακὸν τοῦτο πράσσω. 20 εἰ δὲ ὁ οὐ θέλω ἐγὼ τοῦτο ποιῶ,
 mal, cela je fais. Si - ce que je ne veux pas moi cela je fais,
 οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία.
 plus moi je ne mets en œuvre cela mais l' habitant en moi péché.
 21 εὐρίσκω ἄρα τὸν νόμον τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλόν, ὅτι
 Je trouve donc la loi - voulant moi faire le bien, (parce) que
 ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται· 22 συνῆδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ
 à moi le mal est proche; je me réjouis en effet pour la loi du Dieu

κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον, 23 βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς
 selon le du dedans homme, je vois cependant (une) autre loi dans les
 μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ
 membres de moi qui lutte contre la loi de la pensée de moi et
 αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς
 fait prisonnier moi dans la loi du péché celle qui est dans les
 μέλεσίν μου. 24 Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται ἐκ
 membres de moi. Malheureux moi homme! Qui me libérera de
 τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;
 le corps de mort celui-ci?

19 ἡ γὰρ ἀποκαταδοχία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν 8, 19-2
 La en effet attente d'accomplissement de la création la révélation des
 υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται. 20 τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις
 fils du Dieu est ouverte à recevoir. À la en effet vanité la création
 ὑπετάγη, οὐχ ἔχοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐφ' ἐλπίδι
 fut soumise, ne voulant pas, mais à cause de celui qui l'a soumise avec (l') espoir
 21 διότι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς
 que aussi elle-même la création sera libérée de l' esclavage de la
 φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ.
 corruption par la liberté de la gloire des fils du Dieu.
 22 οἶδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνουδίνει
 Nous savons en effet que toute la création gémit ensemble et souffre les douleurs de l'accouchement
 ἄχρι τοῦ νῦν· 23 οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν
 jusqu'au maintenant: pas seulement cependant, mais aussi nous la prémice
 τοῦ πνεύματος ἔχοντες [ἡμεῖς] καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν
 de l'Esprit ayant, nous aussi nous-mêmes en nous-mêmes gémissons ensemble (l')
 υἰοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν.
 adoption ouverts à recevoir, la rédemption du corps de nous.
 24 τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν· ἐλπίς δὲ βλεπομένη οὐκ
 Dans la en effet espérance nous avons été sauvés; (l') espérance pourtant vue n'est pas
 ἔστιν ἐλπίς· ὁ γὰρ βλέπει τίς, τί καὶ ἐλπίζει; 25 εἰ
 espérance: ce que en effet voit quelqu'un, l'espère-t-il? Si
 δὲ ὁ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν, δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα.
 au contraire ce que nous ne voyons pas nous espérons, avec patience nous sommes ouverts à recevoir.

3 ἡσχόμεν γὰρ ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ 9, 3-
 Je souhaiterais en effet malédiction être moi-même je de le messie

ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα,
 en faveur des frères de moi des consanguins de moi selon (la) chair,
 4 οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλίται, ὧν ἡ υἰοθεσία καὶ ἡ δόξα
 lesquels sont Israélites, desquels (est) l' adoption des fils et la gloire
 καὶ αἱ διαθήκαι καὶ ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι,
 et les alliances et la législation et le culte et les promesses,
 5 ὧν οἱ πατέρες, καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ
 d'eux (sont) les pères, et à partir d'eux (est) le messie celui selon (la)
 σάρκα ὁ ὧν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.
 chair l' étant au-dessus (de) tous Dieu, béni pour les siècles, amen.
 6 Οὐχ οἶον δὲ ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. οὐ γὰρ
 (Il) n'(est pas) ainsi – que soit tombée la parole du Dieu. Pas en effet
 πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ, οὗτοι Ἰσραήλ. 7 οὐδ' ὅτι εἰσὶν
 tous ceux d' Israël, ceux-là (sont) Israël ; ni parce que ils sont
 σπέρμα Ἀβραάμ, πάντες τέκνα, ἀλλ' ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεται
 semence d'Abraham, tous (sont) fils, mais : dans Isaac sera appelé
 σοι σπέρμα. 8 τοῦτ' ἔστιν, οὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκὸς ταῦτα
 pour toi semence. Cela est : pas les fils de la chair ceux-là (sont)
 τέκνα τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας λογίζονται εἰς
 fils du Dieu, mais les fils de la promesse sont comptés comme
 σπέρμα. 9 ἐπαγγελίας γὰρ ὁ λόγος οὗτος· κατὰ τὸν καιρὸν
 semence. De la promesse en effet (est) la parole celle-ci : à le temps
 τοῦτον ἐλεύσομαι καὶ ἔσται τῇ Σάρρα υἱός.
 cela je viendrai et sera à Sarah (un) fils.

9, 24-28 24 οὓς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων ἀλλὰ καὶ
 Lesquels aussi il a appelé nous pas seulement de (les) Juifs mais aussi
 ἐξ ἐθνῶν; 25 ὡς καὶ ἐν τῷ Ὡσηὲ λέγει· καλέσω τὸν οὐ λαόν
 de (les) peuples ? comme aussi dans l' Osée il dit : J'appellerai le non peuple
 μου λαόν μου καὶ τὴν οὐκ ἠγαπημένην ἠγαπημένην· 26 καὶ ἔσται
 de moi peuple de moi et la non aimée aimée ; et (ce) sera
 ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐρρέθη [αὐτοῖς]. οὐ λαός μου ὑμεῖς, ἐκεῖ
 dans le lieu où fut dit à eux : non peuple de moi vous, là
 κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος. 27 Ἡσαΐας δὲ κράζει ὑπὲρ τοῦ
 ils seront appelés fils de Dieu vivant. Isaïe ensuite crie pour l'
 Ἰσραήλ· ἐάν ἦ ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραήλ ὡς ἡ ἄμμος
 Israël. Si même était le nombre des fils d'Israël comme le sable

τῆς θαλάσσης, τὸ ὑπόλειμμα σωθήσεται· 28 λόγον γὰρ
 de la mer, le reste sera sauvé ; (la) parole en effet
 συντελῶν καὶ συντέμνων ποιήσει κύριος ἐπὶ τῆς γῆς.
 accomplissant et abrégant fera (le) seigneur sur la terre.

2 μαρτυρῶ γὰρ αὐτοῖς ὅτι ζῆλον θεοῦ ἔχουσιν, ἀλλ' οὐ
 Je donne témoignage en effet à eux qui zèle pour Dieu (ils) ont, mais pas
 κατ' ἐπίγνωσιν· 3 ἀγνοοῦντες γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην, καὶ
 selon connaissance ; ignorant en effet la du Dieu justice, et
 τὴν ἰδίαν ζητοῦντες στήσαι, τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν.
 la propre cherchant à garder à l'arrêt, à la justice du Dieu (ils) ne se soumièrent pas.
 4 τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ
 Fin en effet de (la) loi (le) messie pour (la) justice à chaque –
 πιστεύοντι. 5 Μωϋσῆς γὰρ γράφει ὅτι τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ
 croyant. Moïse en effet écrit que la justice celle de (la)
 νόμου ὁ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ. 6 ἡ δὲ
 loi : le ayant fait homme vivra en elle. La au contraire
 ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει· μὴ εἵπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου·
 de (la) foi justice ainsi dit : ne dis pas dans le cœur de toi :
 τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν·
 qui montera dans le ciel ? Cela est (le) messie faire descendre ;
 7 ἡ τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ
 ou : qui descendra dans l' abîme ? c'est-à-dire le messie de (les)
 νεκρῶν ἀναγαγεῖν. 8 ἀλλὰ τί λέγει; Ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά
 morts faire remonter. mais que dit-elle ? Proche de toi la parole
 ἐστίν, ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου· τοῦτ' ἔστιν τὸ
 est, dans la bouche de toi et dans le cœur de toi, celle-ci est la
 ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν· 9 ὅτι ἐάν ὁμολογήσῃς ἐν
 parole de la foi que nous annonçons. Parce que si tu professes dans
 τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν, καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου
 la bouche de toi (le) seigneur Jésus, et crois dans le cœur de toi
 ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ· 10 καρδίᾳ γὰρ
 que le Dieu le ressuscita de les morts, tu seras sauvé ; avec (le) cœur en effet
 πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς
 on croit pour (la) justice, avec (la) bouche au contraire on professe pour (le)
 σωτηριάν. 11 λέγει γὰρ ἡ γραφή· πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ
 salut. Dit en effet l' écriture : chaque – croyant en lui

οὐ καταισχνυθήσεται. 12 οὐ γάρ ἐστιν διαστολή Ἰουδαίου τε
ne sera pas confondu. Pas en effet il y a distinction de Juif –
καὶ Ἕλληνας. ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων, πλουτῶν εἰς πάντας
et de Grec. Le en effet même seigneur de tous, étant riche envers tous
τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν·
les invoquant lui.

11, 1-16 1 Λέγω οὖν, μὴ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ; μὴ γένοιτο·
Je dis donc : (il) n'a pas repoussé le Dieu le peuple de lui ? (Ainsi) ne soit-il pas !
καὶ γὰρ ἐγὼ Ἰσραηλίτης εἰμί, ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ, φυλῆς
Et en effet moi Israélite je suis, de (la) semence d'Abraham, de (la) tribu
Βενιαμίν. 2 οὐκ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ ὃν προέγνω.
de Benjamin. (Il) n'a pas repoussé le Dieu le peuple de lui qu'il avait pré-connu.
ἢ οὐκ οἴδατε ἐν Ἡλίᾳ τί λέγει ἡ γραφή, ὡς ἐντυγχάνει τῷ θεῷ
ἢ οὐκ οἴδατε ἐν Ἡλίᾳ ce que dit l'écriture, comment il rencontre le Dieu
κατὰ τοῦ Ἰσραήλ; 3 κύριε, τοὺς προφῆτας σου ἀπέκτειναν, τὰ
contre l'Israël ? Seigneur, les prophètes de toi ont tué, les
θυσιαστήριά σου κατέσκαψαν, καὶ γὰρ ὑπελείφθην μόνος καὶ ζητοῦσιν
autels de toi ont détruit, et moi je suis resté seul et ils cherchent
τὴν ψυχὴν μου. 4 ἀλλὰ τί λέγει αὐτῷ ὁ χρηματισμός; κατέλιπον
la vie de moi. Mais que dit à lui l'oracle ? J'ai laissé
ἐμαυτῷ ἑπτασχιλίους ἀνδρας, οἵτινες οὐκ ἔκαμψαν γόνυ τῇ
pour moi-même sept mille hommes, qui ne plièrent pas genou au
Βάαλ. 5 οὕτως οὖν καὶ ἐν τῷ νῦν καιρῷ λειμμα κατ'
Baal. Ainsi donc même dans le de maintenant temps (un) reste par
ἐκλογὴν χάριτος γέγονεν. 6 εἰ δὲ χάριτι, οὐκέτι ἐξ ἔργων,
élection de grâce s'est produit ; si ensuite par grâce, non plus de (les) œuvres,
ἐπεὶ ἡ χάρις οὐκέτι γίνεται χάρις. 7 Τί οὖν; ὃ ἐπιζητεῖ
autrement la grâce (ne) plus se fait grâce. Quoi donc ? Ce que cherche
Ἰσραήλ, τοῦτο οὐκ ἐπέτυχεν, ἢ δὲ ἐκλογὴ ἐπέτυχεν· οἱ δὲ λοιποὶ
Israël, cela il n'a pas obtenu, la cependant élection il a obtenu ; les – restants
ἐπωρώθησαν, 8 καθάπερ γέγραπται· ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς πνεῦμα
ont été endureis, comme (c') est écrit : Donna à eux le Dieu esprit
κατανύξεως, ὀφθαλμούς τοῦ μὴ βλέπειν καὶ ὠτα τοῦ μὴ ἀκούειν,
de torpeur, yeux pour ne pas voir et oreilles pour ne pas entendre,
ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας. 9 καὶ Δαυὶδ λέγει· γεννηθῆτω ἡ
jusqu'à – aujourd'hui jour. Et David dit : devient la

τράπεζα αὐτῶν εἰς παγίδα καὶ εἰς θήραν καὶ εἰς σκάνδαλον καὶ εἰς
table d'eux – lacet et – filet, et – trébuchage, et –
ἀνταπόδομα αὐτοῖς, 10 σκοτισθήτωσαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν τοῦ μὴ
rétribution pour eux, que soient enténébrés les yeux d'eux pour ne pas
βλέπειν, καὶ τὸν νῶτον αὐτῶν διὰ παντὸς σύγκαμψον.
voir, et (que) le dos d'eux pour toujours se courbe.

11 Λέγω οὖν, μὴ ἔπαισαν ἵνα πέσωσιν; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ τῷ
Je dis donc : peut-être vacillèrent-ils afin qu'ils tombent ? (Ainsi) ne soit-il pas ! Mais avec
αὐτῶν παραπτώματι ἢ σωτηρίᾳ τοῖς ἔθνεσιν, εἰς τὸ παραζηλώσασθαι
le d'eux faux pas le salut (est arrivé) aux gentils, pour le rendre jaloux
αὐτοῦς. 12 εἰ δὲ τὸ παράπτωμα αὐτῶν πλοῦτος κόσμος καὶ
eux. Si ensuite le faux pas d'eux (la) richesse (a été) du monde et
τὸ ἥττημα αὐτῶν πλοῦτος ἔθνων, πόσω μᾶλλον τὸ πλήρωμα
la diminution d'eux (la) richesse des gentils, d'autant plus la plénitude
αὐτῶν. 13 Ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς ἔθνεσιν. ἐφ' ὅσον μὲν οὖν εἰμι ἐγὼ
d'eux. À vous ensuite je dis aux gentils. Dans la mesure où – donc je suis moi
ἔθνων ἀπόστολος, τὴν διακονίαν μου δοξάζω, 14 εἰ πως
de gentils envoyé, le ministère de moi j'honore, si –
παραζηλώσω μου τὴν σάρκα καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν. 15 εἰ γὰρ
je rendrai jalouse de moi la chair et je sauverai certains parmi eux. Si en effet
ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν καταλλαγὴ κόσμου, τίς ἢ
l'abandon d'eux (a été) réconciliation du monde, que (sera) la (leur)
πρόσλημψις εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν; 16 εἰ δὲ ἡ ἀπαρχὴ ἁγία,
réintégration si non (la) vie de (les) morts ? Si ensuite la prémice (est) sainte,
καὶ τὸ φύραμα· καὶ εἰ ἡ ῥίζα ἁγία, καὶ οἱ κλάδοι.
(l'est) aussi la pâte ; et si la racine (est) sainte, aussi les branches.

25 Οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, τὸ μυστήριον¹¹. 25
Pas en effet je veux (que) vous ignoriez, frères, le mystère
τοῦτο, ἵνα μὴ ἦτε ἑαυτοῖς φρόνιμοι, ὅτι πῶρως ἀπὸ
celui-ci, afin que vous ne soyez pas par vous-mêmes avisés : (un) endurcissement en
μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν ἄχρι οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἔθνων
partie à l'Israël est arrivé jusqu'à ce que la plénitude des peuples
εἰσέλθῃ, 26 καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, καθὼς γέγραπται·
soit entrée, et ainsi tout Israël sera sauvé, comme (c') est écrit :
ἦξει ἐκ Σιῶν ὁ ῥύόμενος, ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ.
viendra de Sion le sauveur, (il) rejettera (les) impiétés de Jacob.

13, 8-10 8 Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε, εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν.
 À personne de rien ne soyez débiteurs, si non de les uns les autres aimer ;
 ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν. 9 τὸ
 le en effet aimant l' autre (la) loi a amené à accomplissement. Le
 γὰρ οὐ μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐκ
 en effet : ne commets pas l'adultère, ne tue pas, ne vole pas, ne
 ἐπιθυμήσεις, καὶ εἴ τις ἕτερα ἐντολή, ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ
 désire pas, et si (il y a) quelque autre commandement, dans la parole celle-ci
 ἀνακεφαλαιοῦται [ἐν τῷ]· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν.
 se récapitule dans le : (Tu) aimeras le prochain de toi comme toi-même.
 10 ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται· πλήρωμα οὖν
 L'amour au prochain mal n' opère pas ; accomplissement donc
 νόμου ἢ ἀγάπη.
 de (la) loi (est) l' amour.

Extraits de la Première Épître aux Corinthiens

1, 22-29 22 ἐπειδὴ καὶ Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν καὶ Ἕλληνες
 Puisque et (les) Juifs signes demandent et (les) Grecs (la)
 σοφίαν ζητοῦσιν, 23 ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον,
 sagesse cherchent, nous au contraire annonçons le messie crucifié,
 Ἰουδαίους μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μωρίαν, 24 αὐτοῖς
 pour (les) Juifs – trébuchement, pour (les) gentils au contraire folie, pour eux-mêmes
 δὲ τοῖς κλητοῖς, Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλλησιν, Χριστὸν θεοῦ
 les appelés, Juifs ou aussi Grecs, messie de Dieu
 δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν. 25 ὅτι τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον
 puissance et de Dieu sagesse. Parce que la folie du Dieu plus sage
 τῶν ἀνθρώπων ἐστίν, καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν
 que les hommes est, et la faiblesse du Dieu (est) plus forte que les
 ἀνθρώπων 26 Βλέπετε γὰρ τὴν κλησιν ὑμῶν, ἀδελφοί, ὅτι οὐ
 hommes. Regardez en effet l' appel de vous, frères, parce que pas
 πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα, οὐ πολλοὶ δυνατοί, οὐ πολλοὶ
 beaucoup (de) sages selon (la) chair, pas beaucoup (de) puissants, pas (il y a) beaucoup
 εὐγενεῖς· 27 ἀλλὰ τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεὸς ἵνα
 (de) bien nés ; mais les choses folles du monde a choisi le Dieu pour

καταισχύνῃ τοὺς σοφοὺς, καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ
 confondre les sages, et les choses faibles du monde a choisi le
 θεὸς ἵνα καταισχύνῃ τὰ ἰσχυρά, 28 καὶ τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου
 Dieu pour confondre les choses fortes, et les choses ignobles du monde
 καὶ τὰ ἐξουθενημένα ἐξελέξατο ὁ θεός, τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα
 et les méprisées a choisi le Dieu, les non étant choses, pour les étant
 καταργήσῃ, 29 ὅπως μὴ καυχῆσθαι πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.
 détruire, pour que ne se vante pas chaque chair devant le Dieu.

1 Κάγῳ ἐλθὼν πρὸς ὑμᾶς, ἀδελφοί, ἦλθον οὐ καθ' ὑπεροχὴν 2, 1-15

Moi aussi venant de vous, frères, je ne vins pas avec hauteur
 λόγου ἢ σοφίας καταγγέλλων ὑμῖν τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ. 2 οὐ
 de parole ou de sagesse annonçant à vous le mystère du Dieu. Pas
 γὰρ ἔχρινά τι εἶδέναι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ
 en effet je pensai quelque chose savoir parmi vous si non Jésus messie et
 τοῦτον ἐσταυρωμένον. 3 καγὼ ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ
 celui-ci crucifié. Moi aussi avec faiblesse et avec crainte et
 ἐν τρόμῳ πολλῷ ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς, 4 καὶ ὁ λόγος μου
 avec terreur beaucoup je fus auprès de vous, et la parole de moi
 καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις, ἀλλ'
 et l' annonce de moi ne (furent pas) dans (des) persuasifs de sagesse mots, mais
 ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, 5 ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν
 avec démonstration de l'esprit et de la puissance, afin que la foi de vous
 μὴ ᾗ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ.
 ne soit pas dans sagesse de (les) hommes mais dans (la) puissance de Dieu.

17 Εἰ μὴ ἐκάστω ὡς μεμέρικεν ὁ κύριος, ἕκαστον ὡς 7, 17-24

Autrement à chacun comme a réparti le seigneur, chacun comme
 κέκληκεν ὁ θεός, οὕτως περιπατεῖτω. καὶ οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις
 a appelé le Dieu, ainsi (qu') il marche. Et ainsi dans les assemblées
 πάσαις διατάσσομαι. 18 περιτετημέενος τις ἐκλήθη; μὴ
 toutes (je) dispose. (Comme) circoncis quelqu'un fut appelé? (Qu'il) ne
 ἐπισπάσθω· ἐν ἀχροβυστίᾳ κέκληται τις; μὴ
 se tire pas le prépuce ! Avec (le) prépuce a été appelé quelqu'un, (qu') il ne
 περιτεμένεσθω. 19 ἡ περιτομή οὐδὲν ἐστίν, καὶ ἡ ἀχροβυστία
 se fasse pas circoncire. La circoncision rien est, et le prépuce
 οὐδὲν ἐστίν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ. 20 ἕκαστος ἐν τῇ
 rien est, mais (l') observance de (les) commandements de Dieu. Chacun dans (l')

κλησει ἢ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω. 21 δοῦλος
 appel comme quoi il fut appelé, dans celui-ci (qu')il demeure. (Comme) esclave
 ἐκλήθη; μή σοι μελέτω· ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος
 as-tu été appelé? Ne te préoccupe pas! Mais même si tu peux libre
 γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι. 22 ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος
 devenir, plutôt fais usage. Le en effet dans (le) seigneur appelé esclave
 ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν· ὁμοίως ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δοῦλος
 affranchi du seigneur est; de la même manière le libre appelé esclave
 ἐστὶν Χριστοῦ. 23 τιμῆς ἠγοράσθητε· μή γίνεσθε δοῦλοι
 est de (le) messie. À prix vous avez été achetés; vous ne devenez pas esclaves
 ἀνθρώπων. 24 ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἀδελφοί, ἐν τούτῳ
 d'hommes. Chacun dans ce (en quoi) il fut appelé, frères, en cela (qu') il
 μενέτω παρὰ θεῶ.
 reste devant Dieu.

7, 29-32 29 Τοῦτο δὲ φημι, ἀδελφοί, ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν· τὸ
 Cela ensuite je dis, frères, le temps contracté est; le
 λοιπὸν ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ὦσιν, 30 καὶ
 reste que les ayant femmes comme n'ayant pas soient, et
 οἱ κλαίοντες ὡς μὴ κλαίοντες, καὶ οἱ χαίροντες ὡς μὴ χαίροντες,
 les pleurants comme non pleurants, et les ayant joie comme n'ayant pas joie,
 καὶ οἱ ἀγοράζοντες ὡς μὴ κατέχοντες, 31 καὶ οἱ χρώμενοι τὸν
 et les achetants comme non possédants, et les usant le
 κόσμον ὡς μὴ καταχρώμενοι· παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου
 monde comme non abusants; passe en effet la figure du monde
 τούτου. 32 Θέλω δὲ ὑμᾶς ἀμερίμνους εἶναι.
 celui-ci. Je veux maintenant (que) vous sans soins soyez.

9, 19-22 19 Ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα,
 Libre en effet étant de tous à tous moi-même je rendis esclave,
 ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω· 20 καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς
 afin que les plus je gagne; et je devins pour les Juifs comme
 Ἰουδαῖος, ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω· τοῖς ὑπὸ
 Juif, afin que (les) Juifs je gagne; avec ceux qui (sont) sous (la)
 νόμον ὡς ὑπὸ νόμον, μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον, ἵνα
 loi comme sous (la) loi, pas étant (moi) même sous (la) loi, afin que
 τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω· 21 τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος, μὴ
 ceux sous (la) loi je gagne; avec ceux sans loi comme sans loi, n'étant

ὢν ἄνομος θεοῦ ἀλλ' ἔνομος Χριστοῦ, ἵνα κερδάνω τοὺς
 pas sans loi de Dieu mais dans la loi de (le) messie, afin que je gagne les
 ἀνόμους· 22 ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν ἀσθενής, ἵνα τοὺς
 sans loi; je devins avec les faibles faible, afin que les
 ἀσθενεῖς κερδήσω· τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα, ἵνα πάντως
 faibles je gagne; avec tous je suis devenu tout, afin que de toute manière
 τινὰς σώσω.
 quelques uns je sauve.

1 Οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι οἱ πατέρες ἡμῶν 10, 1-6
 Je ne veux pas en effet (que) vous ignoriez, frères, que les pères de nous
 πάντες ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν καὶ πάντες διὰ τῆς θαλάσσης
 tous sous la nuée furent et tous à travers la mer
 διήλθον, 2 καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσαντο ἐν τῇ νεφελῇ
 passèrent, et tous dans (le) Moïse furent plongés dans la nuée
 καὶ ἐν τῇ θαλάσῃ 3 καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν βρῶμα
 et dans (la) mer et tous la même spirituelle nourriture
 ἔφαγον, 4 καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα· ἔπιον
 mangèrent, et tous le même spirituel burent breuvage: ils buvaient
 γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας, ἡ πέτρα δὲ
 en effet de (une) spirituelle qui (les) accompagnait roche, la roche en vérité
 ἦν ὁ Χριστός. 5 Ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν εὐδόκησεν ὁ θεός·
 était le messie. Mais pas dans la plupart d'eux se complut le Dieu;
 κατεστρώθησαν γὰρ ἐν τῇ ἐρήμῳ. 6 ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν
 ils furent prostrés en effet dans le désert. Ces choses – (comme) figures de nous
 ἐγενήθησαν, εἰς τὸ μὴ εἶναι ἡμᾶς ἐπιθυμητὰς κακῶν, καθὼς
 arrivèrent, pour le non être nous désireux de choses mauvaises, comme
 κακεῖνοι ἐπεθύμησαν.
 aussi ceux-ci (les) désirèrent.

11 ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινε ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς 10, 11
 Ces choses cependant en figures se passaient à ceux-là, elles furent écrites ensuite
 νοουθεσίαν ἡμῶν, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηχεν.
 pour instruction de nous, dans lesquels les extrémités des temps se font face.

1 Ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων, 13, 1-13
 Si même dans les langues des hommes je parle et des anges,

ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, γέγονα χαλκὸς ἤχων ἢ κύμβαλον
 (l') amour cependant pas j'ai, je suis bronze résonnant ou cymbale
 ἀλαλάζον. 2 καὶ ἐὰν ἔχω προφητείαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια
 vibrante. Et si même j'ai (la) prophétie et je connais les mystères
 πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν, κἂν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε
 tous et toute la science, et si même j'ai toute la foi de sorte que
 ὄρη μεθιστάναι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐθὲν εἰμι. 3 κἂν
 montagnes déplacer, (l') amour cependant pas j'ai, rien je (ne) suis. Et si même
 φωμίσω πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου, καὶ ἐὰν παραδῶ τὸ σῶμά
 je distribue en bouchées toutes les substances de moi, et si même je donne le corps
 μου ἵνα καυθήσομαι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν ὠφελοῦμαι.
 de moi afin que (je) me vante, (l') amour cependant pas j'ai, à rien je (ne) serai utile.
 4 Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται ἡ ἀγάπη, οὐ ζηλοῖ, ἡ ἀγάπη
 L'amour est magnanime, sait user l'amour, n'envie pas l'amour,
 οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται, 5 οὐκ ἀσχημονεῖ, οὐ
 il ne se vante pas, il ne se gonfle pas, il ne rompt pas sa contenance, il
 ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, οὐ παροξύνεται, οὐ λογιζεται τὸ κακόν, 6 οὐ
 ne cherche pas les choses de lui-même, il ne s'irrite pas, il ne calcule pas le mal, il
 χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ. 7 πάντα
 ne se réjouit pas de l'injustice, il se réjouit au contraire de la vérité; tout il
 στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει.
 couvre, tout il croit, tout il espère, tout il supporte.
 8 Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει· εἴτε δὲ προφητεῖαι,
 L' amour jamais (ne) tombe; soit au contraire (les) prophéties,
 καταργηθήσονται· εἴτε γλῶσσαι, παύσονται· εἴτε γνῶσις,
 elles seront abolies; soit (les) langues, elles cesseront; soit (la) science,
 καταργηθήσεται. 9 ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους
 elle sera rendue inopérante. En partie en effet nous connaissons et en partie
 προφητεύομεν· 10 ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους
 nous prophétisons; quand cependant vienne la perfection, celle-ci en partie
 καταργηθήσεται. 11 ὅτε ἦμην νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος,
 sera rendue inopérante. Quand j'étais enfant, je parlais comme (un) enfant,
 ἐφρόνου ὡς νήπιος, ἐλογιζόμην ὡς νήπιος· ὅτε γέγονα
 je pensais comme (un) enfant, je raisonnais comme (un) enfant; quand je suis devenu
 ἀνὴρ, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου. 12 βλέπομεν γὰρ
 homme, j'ai rendu inopérantes les choses (qui étaient) de l'enfant. Nous voyons en effet
 ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς
 maintenant à travers un miroir en énigme, alors au contraire face à

πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς
 face; maintenant je connais en partie, alors au contraire je connaîtrai comme
 καὶ ἐπεγνώσθην. 13 νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη,
 aussi je fus connu. Maintenant reste (la) foi, (l') espérance, (l') amour,
 τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.
 les trois choses celles-ci: plus grande cependant de celles-ci (est) l'amour.

7 ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβω, εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν· 8 ἔσχατον 15, 7-9
 Par la suite il apparut à Jacques, (et) alors aux apôtres tous; en dernier ensuite
 δὲ πάντων ὡσπερὶ τῷ ἐκτρώματι ὤφθη κάμοι. 9 Ἐγὼ γὰρ
 entre tous comme à l'avorton il apparut aussi à moi. Moi en effet
 εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων, ὅς οὐκ εἰμι ἰκανὸς καλεῖσθαι
 je suis le plus petit des apôtres, que je ne suis pas digne d'être appelé
 ἀπόστολος, διότι ἐδίωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ·
 apôtre, parce que j'ai persécuté l'assemblée de Dieu.

20 Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν 15, 20-28
 Maintenant au contraire le messie est ressuscité de (les) morts, prémice de ceux
 κεκοιμημένων. 6 ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου
 qui se sont endormis. Puisqu'en effet à travers (un) homme (la)
 θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν.
 mort (vint), aussi à travers un homme (la) résurrection de (les) morts.
 22 ὡσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ
 Comme en effet dans l'Adam tous meurent, ainsi aussi dans le
 Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται. 23 Ἐκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ
 messie tous seront vivifiés. Chacun cependant dans le propre
 τάγματι· ἀπαρχὴ Χριστός, ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ
 ordre: (la) prémice (est) le messie, puis ceux du messie dans la
 παρουσίᾳ αὐτοῦ, 24 εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδῶ τὴν βασιλείαν
 présence de lui, alors la fin, quand il remettra le royaume
 τῷ θεῷ καὶ πατρί, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν
 au Dieu et Père, quand il rendra inopérantes chaque principauté et chaque
 ἐξουσίαν καὶ δύναμιν. 25 δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεῦεν ἄχρι
 domination et puissance. Il faut en effet (que) il règne jusqu'à ce
 οὐ θῆ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. 26 ἔσχατος
 qu'il pose tous les ennemis sous les pieds de lui. Dernier
 ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος· 27 πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ
 ennemi sera rendue inopérante la mort; toutes les choses en effet soumises sous

τοὺς πόδας αὐτοῦ. ὅταν δὲ εἶπῃ ὅτι πάντα ὑποτέτακται, δῆλον
 les pieds de lui. Quand cependant il dit que toutes les choses sont soumises, clair
 ὅτι ἐκτός τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα. 28 ὅταν
 (est) que (est) excepté celui qui a soumis à lui les choses toutes. Quand
 δὲ ὑποταγῆ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς
 ensuite seront soumises à lui les choses toutes, alors aussi lui-même le fils
 ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ἡ ὁ
 sera soumis à celui qui a soumis à lui les choses toutes, afin que soit le
 θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν.
 Dieu tout en tous.

Extraits de la Deuxième Épître aux Corinthiens

2, 25-29 1 Ἀρχόμεθα πάλιν ἑαυτοὺς συνιστάνειν; ἢ μὴ χρῆζομεν ὥς
 Commençons-nous à nouveau nous-mêmes à recommander? Ou n'avons-nous pas besoin comme
 τινες συστατικῶν ἐπιστολῶν πρὸς ὑμᾶς ἢ ἐξ ὑμῶν; 2 ἢ ἐπιστολῆ
 certains de recommandantes lettres pour vous ou de vous? La lettre
 ἡμῶν ὑμεῖς ἐστε, ἐγγεγραμμένη ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, γινωσκομένη
 de nous vous êtes, inscrite dans les cœurs de nous, connue
 καὶ ἀναγινωσκομένη ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων, 3 φανερούμενοι
 et lue par tous (les) hommes, étant manifestes
 ὅτι ἐστὲ ἐπιστολῆ Χριστοῦ διακονηθεῖσα ὑφ' ἡμῶν, ἐγγεγραμμένη
 que vous êtes (la) lettre du messie servie par nous, écrite
 οὐ μέλανι ἀλλὰ πνεύματι θεοῦ ζῶντος, οὐκ ἐν πλαξίν λιθίναις
 non avec (de l') encre mais avec (l') esprit de Dieu vivant, non sur (des) tables de pierre
 ἀλλ' ἐν πλαξίν καρδίαις σαρκίνας.
 mais sur (des) tables cœurs de chair.

3, 9-12 12 Ἐχοντες οὖν τοιαύτην ἐλπίδα πολλῆ παρρησία χρώμεθα,
 Ayant donc tel espoir beaucoup de liberté de parole nous utilisons,
 13 καὶ οὐ καθάπερ Μωϋσῆς ἐτίθει κάλυμμα ἐπὶ τὸ πρόσωπον
 et non comme Moïse mettait (un) voile sur le visage
 αὐτοῦ, πρὸς τὸ μὴ ἀτενίσαι τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ εἰς τὸ τέλος
 de lui, pour que ne regardent pas fixement les fils d'Israël vers la fin
 τοῦ καταργουμένου. 14 ἀλλὰ ἐπωρώθη τὰ νοήματα
 de ce qui a été rendu inopérant. Mais furent endurcies les pensées

αὐτῶν. ἄχρι γὰρ τῆς σήμερον ἡμέρας τὸ αὐτὸ κάλυμμα ἐπὶ τ
 d'eux. Jusqu'à en effet aujourd'hui jour le même voile sur la
 ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης μένει, μὴ ἀνακαλυπτόμενον ὅτι
 lecture de la vieille alliance reste, pas retiré puisqu
 ἐν Χριστῷ καταργεῖται. 15 ἀλλ' ἕως σήμερον ἡνίκα ἄ
 dans le messie est rendu inopérant; mais jusqu'à aujourd'hui, quand
 ἀναγινώσκηται Μωϋσῆς κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται
 on lit Moïse (le) voile sur le cœur d'eux gît.

16 ἡνίκα δὲ ἐὰν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα
 Quand cependant - il se tournera vers (le) seigneur, sera enlevé le voile.

17 ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν· οὐ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου,
 Le seigneur l' esprit est; où - (il y a) l' esprit du seigneur, (il y a)
 ἐλευθερία. 18 ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν
 liberté. Nous maintenant tous à découvert visage la

δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα
 gloire du seigneur réfléchissant comme dans un miroir la même image
 μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου
 nous sommes transformés de gloire en gloire, comme de (le) du seigneur
 πνεύματος.
 esprit (est donné).

16 Ὡστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἶδαμεν κατὰ σάρκα· εἰ
 Pour cela nous à partir de maintenant personne (ne) connaissons selon (la) chair; si
 καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι
 même nous avons connu selon (la) chair le messie, cependant maintenant plus
 γινώσκομεν. 17 ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις·
 nous ne connaissons (ainsi). Pour cela si quel'un est dans le messie, nouvelle créature;
 τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά.
 les choses vieilles sont passées à côté, voilà elles sont devenues nouvelles.

1 Καυχᾶσθαι δεῖ, οὐ συμφέρον μὲν, ἐλεύσομαι δὲ εἰς ὀπτασίας
 Se glorifier il faut, (ce) n'(est) pas utile cependant, je viendrai à (les) visions
 καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου. 2 οἶδα ἀνθρώπον ἐν Χριστῷ
 et révélations du seigneur. Je connais (un) homme dans (le) messie (qui)
 πρὸ ἑτῶν δεκατεσσάρων, - εἶτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἶτε ἐκτός τοῦ
 maintenant (ce) sont quatorze ans, - si dans (le) corps je ne sais pas, si dehors du
 σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, - ἀραπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως
 corps je ne sais pas, le Dieu (le) sait, - fut enlevé le tel jusqu'à (le)

ἔθνεσιν, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν, μὴ πως εἰς κενὸν τρέχω
païens, en privé au contraire aux estimés, afin que pas à vide je ne coure
ἢ ἔδραμον. 3 ἀλλ' οὐδὲ τίτος ὁ σὺν ἐμοί, Ἕλληνας ὦν,
ou j'aie couru. Mais pas même Tite le avec moi, grec étant,
ἡναγκάσθη περιτομηθῆναι· 4 διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους
fut contraint d'être circoncis; à cause cependant des intrus
φευδαδέλφους, οἵτινες παρεισήλθον κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν
faux frères, qui s'introduisirent pour épier la liberté
ἡμῶν ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν·
de nous que nous avons dans messie Jésus, pour nous faire esclaves;
5 οἷς οὐδὲ πρὸς ὧραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ, ἵνα ἡ
auxquels pas même pour (un) moment nous cédâmes par la crainte, afin que la
ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς. 6 ἀπὸ δὲ τῶν
vérité de la bonne nouvelle reste près (de) vous. De — les
δοκούντων εἶναί τι, — ὅποιοι ποτε ἦσαν οὐδὲν μοι διαφέρει·
estimés être quelque chose — lesquels autrefois n'étaient rien à moi (n')intéresse (pas):
πρόσωπον [ὁ] θεοῦ ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει — ἐμοὶ γὰρ οἱ
la face le Dieu de (un) homme ne tient pas compte — à moi au contraire
δοκούντες οὐδὲν προσανέθεντο, 7 ἀλλὰ τούναντίον ἰδόντες ὅτι
les estimés rien (n') imposèrent, mais au contraire ayant vu que
πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας καθὼς Πέτρος τῆς
m'avait été confiée la bonne nouvelle du prépuce, comme à Pierre (celle) de la
περιτομῆς, 8 ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν τῆς
circoncision, celui qui parce qu'il avait œuvré en Pierre pour (la) mission de la
περιτομῆς ἐνήργησεν καὶ ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη, 9 καὶ γνόντες
circoncision œuvra aussi en moi pour les païens, et ayant connu
τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι, Ἰακώβος καὶ Κηφᾶς καὶ
la grâce (à) cette date à moi, Jacques et Céphas et
Ἰωάννης, οἱ δοκούντες στῦλοι εἶναι, δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ
Jean, les estimés colonnes être, (les) mains droites ils donnèrent à moi
καὶ Βαρναβᾶ κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ
et à Barnabé de communion, pour que nous pour les païens, eux au
δὲ εἰς τὴν περιτομήν· 10 μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα
contraire pour la circoncision; seulement des pauvres afin que
μνημονεύωμεν, ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι.
nous nous souvenions, ce que aussi je me souciai elle-même cette chose de faire.
11 Ὅτε δὲ ἦλθεν Κηφᾶς εἰς Ἀντιόχειαν, κατὰ πρόσωπον
Quand cependant vint Céphas à Antioche, en face

αὐτῷ ἀντέστην, ὅτι κατεγνωσμένος ἦν. 12 πρὸ τοῦ γὰρ ἔλθειν
de lui je m'opposai, parce que blâmable il était. Avant de le en effet venir
τινας ἀπὸ Ἰακώβου μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιον· ὅτε δὲ ἦλθον,
certains de Jacques avec les gens il mangeait ensemble; quand cependant ils vinrent,
ὑπέστελλεν καὶ ἀφώριζεν ἐαυτὸν, φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς·
il se déroba et sépara lui-même craignant ceux-là de (la) circoncision;
13 καὶ συνυπεκρίθησαν αὐτῷ [καὶ] οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι, ὥστε καὶ
et firent semblant avec lui aussi les autres Juifs, de manière que aussi
Βαρναβᾶς συναπήχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει. 14 ἀλλ' ὅτε εἶδον ὅτι
Barnabé fut entraîné de eux à la fiction. Mais quand je vis qu'ils
οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου, εἶπον
ne marchaient pas droit selon la vérité de la bonne nouvelle, je dis
τῷ Κηφᾶ ἔμπροσθεν πάντων· εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς καὶ
à Céphas devant tous; si toi, Juif étant, de manière païenne et
οὐκ Ἰουδαϊκῶς ζῆς, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις Ἰουδαίειν;
pas à la juive tu vis, comment les gens tu contrains à vivre judaïquement?

10 ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσιν, ὑπὸ κατάραν εἰσίν· 3.
Quand en effet de (les) œuvres de (la) loi je suis, sous (la) malédiction je suis;
γέγραπται γὰρ ὅτι ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν
il est écrit en effet: maudit chacun qui ne demeure pas dans toutes
τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά.
les choses écrites dans le livre de la loi pour faire celles-ci.
11 ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ
Qu'ensuite à travers (la) loi personne (n') est justifié devant le Dieu (il est)
δῆλον, ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται· 12 ὁ δὲ νόμος
manifeste, puisque le juste de (la) foi vivra; la loi
οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως, ἀλλ' ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν
n'est pas de (la) foi, mais: le ayant fait ces choses vivra à travers
αὐτοῖς. 13 Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου
celles-ci. (Le) messie nous racheta de la malédiction de la loi
γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, ὅτι γέγραπται· ἐπικατάρατος
devenu pour nous malédiction puisqu'il est écrit: maudit
πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου, 14 ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία
chacun le pendu sur (le) bois, afin qu' à les peuples la bénédiction
τοῦ Ἀβραάμ γένηται ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν
d' Abraham advienne dans Jésus messie, afin que la promesse
τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως,
de l'esprit nous recevions à travers la foi.

4, 21-26 21 Λέγετέ μοι, οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι, τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε; 22 γέγραπται γὰρ ὅτι Ἀβραὰμ δύο υἱοὺς ἔσχεν, ἕνα ἐκ ἐκούετε-vous pas? Il est écrit en effet qu' Abraham deux fils eut, un de τῆς παιδίσκης καὶ ἕνα ἐκ τῆς ἐλευθέρως. 23 ἀλλ' ὁ [μὲν] ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται, ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρως διὰ ἐsclave selon (la) chair est né, l'autre de la libre grâce à τῆς ἐπαγγελίας. 24 ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα· αὗται γάρ la promesse. Lesquelles choses sont dites allégoriquement en effet ce sont εἰσὶν δύο διαθήκαι, μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ, εἰς δουλείαν γενῶσα, deux alliances, (l') une de (le) Mont Sinaï, pour l'esclavage générant, ἣτις ἐστὶν Ἀγάρ. 25 τὸ δὲ Ἀγάρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ· qui est Agar. — Agar (le) Sinaï mont est en l' Arabie; συστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἱερουσαλὴμ, δουλεύει γὰρ μετὰ il correspond précisément à la (de) maintenant Jérusalem, il est en esclavage en effet avec τῶν τέκνων αὐτῆς. 26 ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλὴμ ἐλευθέρω ἐστίν, les fils d'elle. La au contraire d'en haut Jérusalem libre est, ἣτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν· laquelle est mère de nous.

Extrait de l'Épître aux Éphésiens

1, 9-10 9 γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ, ayant fait connaître à nous le mystère de la volonté de lui, κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ 10 εἰς selon la bonne pensée de lui, qui avait décidé avant en lui pour οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ (l') économie de la plénitude des temps, récapituler les πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς· choses toutes dans le messie, celles sur les cieux et celles sur la terre; ἐν αὐτῷ ... en lui...

Extraits de l'Épître aux Philippéens

5 τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὁ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 6 ὃς 2, 25
Cela vous pensez en vous qui (fut) aussi dans messie Jésus, qui ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἀρπαγμόν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, en forme de Dieu existant, pas un butin considéra l' être égal à Dieu, 7 ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι mais lui-même vida forme d'esclave ayant pris, à ressemblance ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὔρεθεις ὡς ἄνθρωπος des hommes devenu; et (en) figure ayant été trouvé comme homme 8 ἑταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου abaissa lui-même devenu obéissant jusqu'à (la) mort, mort δὲ σταυροῦ. 9 διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο mais de croix. Pour cela même le Dieu le surexalta et donna αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, 10 ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι à lui le nom celui au-dessus (de) tout nom, afin que dans le nom Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, de Jésus tout genou se plie des (choses) célestes et terrestres et souterraines, 11 καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι ΚΥΡΙΟΣ ΙΗΣΟΥΣ et toute langue confesse que seigneur Jésus ΧΡΙΣΤΟΣ εἰς δόξαν θεοῦ πατρός. messie (est) à gloire de Dieu Père. 3 ἡμεῖς γὰρ ἐσμεν ἡ περιτομή, οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες 3, 9-11
Nous en effet sommes la circoncision, les (de l') esprit de Dieu serviteurs καὶ καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες, et vantant dans messie Jésus et non dans (la) chair ayant confiance, καίπερ ἐγὼ ἔχων πεποιθήσιν καὶ ἐν σαρκί. Εἴ τις δοκεῖ ἄλλως bien que moi ayant confiance aussi dans (la) chair. Si quelqu'un considère autre πεποιθέναι ἐν σαρκί, ἐγὼ μᾶλλον· 5 περιτομῇ ὀκταήμερος, de confier dans (la) chair, moi davantage: pour la circoncision de huit jours ἐκ γένους Ἰσραὴλ, φυλῆς Βενιαμίν, Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, de la race d'Israël, de la tribu de Benjamin, Juif de Juifs, κατὰ νόμον Φαρισαῖος, 6 κατὰ ζήλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν, selon (la) loi pharisien, selon (le) zèle poursuivant l' assemblée, κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος. 7 ἀλλὰ selon (la) justice, celle dans (la) loi devenu irréprochable. Mais

ἄτινα ἦν μοι κέρδη, ταῦτα ἤγημαι διὰ τὸν Χριστὸν
les choses qui étaient pour moi (des) gains, ces choses j'ai considéré en raison du messie
ζημίαν. 8 ἀλλὰ μενοῦν γε καὶ ἡγοῦμαι πάντα ζημίαν εἶναι διὰ
perte. Mais au contraire même je considère toutes les choses perte être à cause de

τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου,
la supériorité, de la connaissance de messie Jésus le seigneur de moi,
δι' ὃν τὰ πάντα ἐζημιώθην, καὶ ἡγοῦμαι σκύβαλα ἵνα
pour lequel les choses vntes je considérai (comme) pertes, et je considère (comme) excréments afin que
Χριστὸν κερδήσω 9 καὶ εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ, μὴ ἔχων ἐμὴν
messie je gagne et sois trouvé en lui, n'ayant pas (une) à moi
δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ,
justice, celle de (la) loi, mais celle à travers (la) foi de (le) messie,
τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει, 10 τοῦ γνῶναι αὐτὸν
la de Dieu justice sur la foi, pour connaître lui
καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ κοινωνίαν
et la puissance de la résurrection de lui et communion

παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ, 11 εἶ
de (les) souffrances de lui, ayant pris la forme de la mort de lui, si
πως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν.
de quelque façon je parviens à la résurrection celle de (les) morts.

12 Οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τετελείωμαι, διώκω δὲ εἰ καὶ
Non que déjà j'aie saisi ou déjà j'aie accompli, je cherche cependant si (moi)
καταλάβω, ἐφ' ᾧ καὶ κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ.
aussi je saisis puisque (moi) aussi je fus saisi par messie Jésus.

13 ἀδελφοί, ἐγὼ ἑμαυτὸν οὐπω λογίζομαι κατειληφέναι· ἐν δέ,
Frères, je moi-même ne considère pas avoir saisi ; une chose cependant :
τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθάνομενος τοῖς δέ
les choses (qui sont) derrière oubliant, vers les choses qui

ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος, 14 κατὰ σκοπὸν διώκω εἰς
(sont) devant à partir de celles-la tendues en avant, vers (le) but je poursuis vers
τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.
la récompense du en haut appel de Dieu en messie Jésus.

Extraits de la Première Épître aux Thessaloniens

3 μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς 1, 3-5
en (nous) souvenant de vous de l'œuvre de la foi et de la fatigue de
ἀγάπης καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ
l'amour et de la patience de l'espérance du seigneur de nous Jésus messie
ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν, 4 εἰδότες, ἀδελφοί ἡγαπημένοι
devant le Dieu et Père de nous. Sachant, frères aimés
ὑπὸ [τοῦ] θεοῦ, τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν, 5 ὅτι τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν
par le Dieu, l' élection de vous, puisque la bonne nouvelle de nous
οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν
ne s'est pas produite pour vous en parole seulement, mais aussi en puissance et en
πνεύματι ἁγίῳ καὶ πληροφῶρῳ πολλῇ, καθὼς οἴδατε οἱ
Esprit saint et être transportés en plénitude beaucoup, comme vous savez qui nous
ἐγενήθημεν ἐν ὑμῖν δι' ὑμᾶς.
sommes devenus parmi vous pour vous.

13 Οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, περὶ τῶν 4, 13-17
Nous ne voulons pas – (que) vous soyez dans l'ignorance, frères, à propos de ceux
κοιμωμένων, ἵνα μὴ λυπηθῆτε καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ
qui se sont endormis, afin que vous ne soyez pas tristes comme aussi les autres
μὴ ἔχοντες ἐλπίδα. 14 εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν
les n'ayant pas (d') espérance. Si en effet nous croyons que Jésus mourut
καὶ ἀνέστη, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ
et ressuscita, de la même manière aussi le Dieu les dormeurs à travers du Jésus
ἄξει σὺν αὐτῷ. 15 Τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου,
conduira avec lui. Cela en effet à vous nous disons dans (la) parole de Seigneur
ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ
que nous les vivants les restants à la présence du seigneur pas
μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας· 16 ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν
du tout nous irons devant les dormeurs ; puisque lui-même le seigneur au
κελεύσματος, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ, καταβήσεται
signal, à (la) voix d'archange et à (la) trompette de Dieu, descendra
ἀπ' οὐρανοῦ, καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον,
de (le) ciel, et les morts dans le messie ressusciteront d'abord,
17 ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς
puis nous, les vivants, les restants, ensemble avec eux nous

ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα·
serons enlevés sur (les) nuages - à la rencontre du seigneur dans (l') air ;
καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα.
et ainsi toujours avec (le) seigneur nous serons.

5, 1-3

1 Περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν, ἀδελφοί, οὐ χρειάν ἔχετε
À propos ensuite des temps et des moments, frères, pas besoin vous avez
ὑμῖν γράφεσθαι· 2 αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἴδατε ὅτι ἡμέρα
à vous être écrit ; (vous-) mêmes en effet parfaitement vous savez que (le) jour
κυρίου ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται. 3 ὅταν
du seigneur comme (un) voleur dans (la) nuit ainsi arrive. Quand
λέγωσιν· εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια, τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται
ils diront : paix et sécurité, alors imprévue pour eux viendra (la)
ὄλεθρος ὡσπερ ἡ ὄδιν τῇ ἐν γαστρὶ ἔχουση, καὶ οὐ μὴ ἐκφύγωσιν.
ruine comme les douleurs à la dans (le) ventre ayant, et pas du tout ils s'échapperont.

Extrait de la Deuxième Épître aux Thessaloniens

2, 3-11

3 μὴ τις ὑμᾶς ἐξαπατήσῃ κατὰ μηδένα τρόπον· ὅτι ἐὰν μὴ
Pas quelqu'un (ne) vous trompe d' aucune manière ! En effet si ne
ἔλθῃ ἡ ἀποστασία πρῶτον καὶ ἀποκαλυφθῇ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας,
vient pas l'apostasie avant et (n') est (pas) révéle l'homme de l'absence de loi,
ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, 4 ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ
le fils de la destruction, le gisant contre et s'élevant sur
πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα, ὥστε αὐτὸν
toutes les choses (qui sont) appelées Dieu ou objet de culte, jusqu'à lui-même
εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσει· ἀποδεικνύοντα ἑαυτὸν ὅτι ἔστιν θεός.
dans le temple du Dieu s'asseoir, se montrant lui-même qui est Dieu.
5 Οὐ μνημονεύετε ὅτι ἔτι ὦν πρὸς ὑμᾶς ταῦτα ἔλεγον ὑμῖν ;
Ne vous souvenez-vous pas que encore étant auprès de vous ces choses je disais à vous ?
6 καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε, εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ
et maintenant ce qui retient vous savez, pour l' être révéle lui-même dans le
αὐτοῦ καιρῷ. 7 τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας·
de lui moment. Le en effet mystère déjà est en acte de l'absence de loi ;
μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται. 8 καὶ τότε
seul celui qui retient maintenant jusqu'à ce que d'au milieu il soit (balayé). Et alors

ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος, ὃν ὁ κύριος [Ἰησοῦς] ἀνελεῖ τῷ
sera révéle le sans loi, que le seigneur Jésus abolira avec
πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς
le souffle de la bouche de lui et rendra inopérant à l'apparition de la
παρουσίας αὐτοῦ, 9 οὗ ἐστὶν ἡ παρουσία κατ'
présence de lui, duquel (impie) est la présence selon (l')
ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημεῖοις καὶ τέρασιν
être en acte de satan dans chaque puissance et signes et prodiges
ψεύδους· 10 καὶ ἐν πάσῃ ἀπάτῃ ἀδικίας τοῖς ἀπολλυμένοις,
de mensonge et avec chaque tromperie de mal à ceux (qui) tombant en ruine.
ἀνθ' ὧν τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας οὐκ ἐδέξαντο εἰς τὸ σωθῆναι αὐτούς.
parce que l' amour de la vérité ils n'accueillirent pas pour le être sauvés eux.
11 καὶ διὰ τοῦτο πέμψει αὐτοῖς ὁ θεὸς ἐνέργειαν πλάνης
Et pour cela envoie à eux le Dieu (une) force d'égarement
εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτούς τῷ ψεύδει...
pour le croire eux au mensonge...

Extrait de l'Épître à Philémon

15-16

15 τάχα γὰρ διὰ τοῦτο ἐχωρίσθη πρὸς ὥραν, ἵνα
Peut-être en effet pour cela il a été séparé (de toi) pour (un) temps, afin que
αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχῃς, 16 οὐκέτι ὡς δοῦλον ἀλλὰ ὑπὲρ δούλον,
en éternité tu aies à nouveau, non plus comme esclave mais super-esclave,
ἀδελφὸν ἀγαπητόν, μάλιστα ἐμοί, πόσω δὲ μᾶλλον σοὶ καὶ ἐν
(un) frère aimé, surtout pour moi, d'autant - plus pour toi aussi bien dans
σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ.
(la) chair que dans (le) seigneur).

Bibliographie

Cette bibliographie ne contient que des auteurs et des références qui ont été expressément cités dans le texte. La traduction française des ouvrages étrangers, à laquelle les citations se réfèrent, dans la mesure du possible, a été parfois modifiée si nécessaire, en conformité avec le texte original. En l'absence de traduction française, le texte français a été établi sur la base de l'édition citée dans la bibliographie, à laquelle la pagination renvoie.

- ARISTÉE, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, Paris, Ed. du Cerf, 1994.
- AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, trad. fr. *La Doctrine chrétienne*, sous la direction de J. Martin, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1997.
- BADIOU, A., *Saint Paul. La Fondation de l'universalisme*, Paris, P.U.F, 1997.
- BARTH, K., *Der Römerbrief*, Zurich, 9^e Abdruck der neuen Bearbeitung, 1954.
- BARTOLE, *Tractatus Minoricarum*, in Bartoli, *Opera*, Lugduni, Blasius, 1555.
- BENJAMIN, W., *Briefe*, sous la direction de G. Scholem et T. W. Adorno, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1966 ; *Gesammelte Schriften*, sous la direction de R. Tiedemann et H. Schweppenhäuser, I-VII, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1974-1989.
- BENVENISTE, E.,
Problèmes de linguistique générale, vol. 1, Paris, Gallimard, 1966 ;
Le Vocabulaire des institutions indo-européennes, vol. 1 :

- Économie, société, parenté*, Paris, Ed. de Minuit, 1969.
- BERNAYS, J., « Aphorismen », in *Jacob Bernays, un philosophe juif*, sous la direction de J. Glucker et A. Lask, Villeneuve, Presses universitaires du Septentrion, 1996.
- BUBER, M., *Zwei Glaubensweisen, mit einem Nachwort von David Flusser*, avec une postface de D. Flusser, Gerlingen, Schneider, 1994 (1^{re} ed. Zurich, 1947) ; trad. fr. *Deux types de foi : foi juive et foi chrétienne*, Paris, Ed. du Cerf, 1991.
- BULTMANN, R., *Glauben und Veerstehen*, III, Tübingen, Mohr, 1960.
- CALDERONE, S., *Pistis-Fides. Ricerche di storia e diritto internazionale nell'antichità*, Messine, Università degli studi, 1964.
- CARCHIA, G., *L'amore del pensiero*, Macerata, Quodlibet, 2000.
- CASANOVA, P., *Mohammed et la fin du monde*, Paris, Geuthner, 1911.
- COHEN, B., *Jewish and Roman Law. A Comparative Study*, New York, Jewish Theological Seminary of America, 1966.
- COPPENS, J., *Le Messianisme royal, ses origines, son développement, son accomplissement*, Paris, Ed. du Cerf, 1968.
- DAVIES, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, Londres, S.P.C.K., 1958 (2^e ed.).
- DEISSMANN, G. A., *Licht vom Osten, Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen, Mohr, 1923 (4^e ed.).
- DERRIDA, J., *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, P.U.F, 1967 ; *Marges de la philosophie*, Paris, Ed. de Minuit, 1972.
- DESSAU, H., « Der Name des Apostels Paulus », *Hermes*, XLV, 1910.
- DURLING, R., et MARTINEZ, R. L., *Time and Crystal. Studies*

- on Dante's « Rime petrose »*, Berkeley, Univ. of California Press, 1990.
- PHILON D'ALEXANDRIE, *Quaestiones et Solutiones in Genesis*, III, sous la direction de C. Mercier, Paris, Ed. du Cerf, 1984.
- FOUCAULT, M., *Dits et écrits*, III : 1976-1979, sous la dir. de F. Ewald et D. Defert, Paris, Gallimard, 1994.
- FRAENKEL E., *Zur Geschichte des Wortes « fides »*, « Rheinisches Museum », LXXI, 1916.
- GENESIS Rabbah, *The Judaic Commentary to the Book of Genesis*, Atlanta, Scholar Press, 1985.
- GUILLAUME, G., *Temps et verbe. Théorie des aspects, des modes, et des temps*. Suivi de *L'Architectonique du temps dans les langues classiques*, Paris, Champion, 1970.
- HARRER, G. A., « Saul Who also is Called Paul », *Harvard theological Review*, XXXIII, 1940.
- HEGEL, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, in *Werke in zwanzig Bänden*, V, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp 1971 ; trad. fr. *La Science de la logique*, sous la direction de P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1981.
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1972 (12^e ed.) ; trad. fr. *Être et temps*, Paris, Galimard, 1986 ; *Gesamtausgabe*, LX, I : *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, sous la dir. de M. Jung, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1995.
- HENGEL, M., « Der Vorchristliche Paulus », in M. Hengel et U. Heckel (ed.), *Paulus und das antike Judentum*, Tübingen, Mohr, 1992.
- HUBY, J., (sous la dir. de), *Saint Paul, Épître aux Romains*, Paris, Beauchesne, 1957.
- JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, sous la direction de R. Flacelière, Paris, Ed. du Cerf, Paris, 1951.
- JÜNGEL, E., *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen*

- Theismus und Atheismus*, Tübingen, Mohr, 1978 (3^e ed.) ; trad. fr. *Dieu, mystère du monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, Paris, Ed. du Cerf, 1983.
- KAFKA, F., *Hochzeitsvorbereitung auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass*, in *Gesammelte Werke*, sous la direction de M. Brod, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1983.
- KANT, E., *La Fin de toutes les choses*, Paris, Garnier-Flammarion, 1994.
- KOJÈVE, A., « Les romans de la sagesse », in *Critique*, LX, 1952.
- KOYRÉ, A., « Hegel à Iéna », in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, XXVI, 1935.
- LAMBERTINI, R., *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Rome, Istituto Storico del Medio Evo, 1990.
- LAMBERTZ, M., « Die griechische Sklavennamen », in *Jahresbericht über das Staatsgymnasium im VIII Bezirk Wiens*, LVII-LVIII, 1906-1908 ; « Zur Ausbreitung der Supernomen oder signum », in *Glotta*, V, 1914.
- LÉVI-STRAUSS, C., « Introduction à l'œuvre de M. Mauss », in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 1957.
- LOTE, G., *Histoire du vers français*, Paris, Boivin, 1949.
- MANGANELLI, G., *La notte*, Milan, Adelphi, 1996.
- MARX, K., et ENGELS, F., *Werke*, I-IV, Berlin, Dietz, 1977.
- NORDEN, E., *Die Antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 2 vol., Leipzig, Teubner, 1898.
- ORIGÈNE, *Commentarii in epistolam ad Romanos*, III, sous la dir. de Theresa Heither, Freiburg i. B., Herder, 1993 ; *Commentaires sur saint Jean*, I : *Livres I-V*, sous la dir. de Cécile Blanc, Paris, Ed. du Cerf, 1996.
- RANCIÈRE, J., *La Mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

- ROSENZWEIG, F., *Stern der Erlösung*, Haag, 1976 ; trad. fr. *L'Étoile de la rédemption*, Paris, Seuil, 1982.
- RÜSTOW, A., « Entos ymon estin, Zur Deutung von Lukas, 17, 20-21 », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, LI, 1960.
- SCHMITT, C.
 1 *Politische Theologie, Vier Capitel zur Lehre von des Souveränität*, Munich-Leipzig, Duncker & Humblot, 1922 ; trad. fr. *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988.
 2 *Der nomos der Erde im Völkerrecht der Jus publicum Europaeum*, Berlin, Duncker & Humblot, 1974 ; trad. fr. *Le Nomos de la Terre*, Paris, Gallimard.
- SCHOLEM, G., *Judaica I*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1963 ; *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zurich, Rhein Verlag, 1980, trad. fr. *La Kabbale et sa symbolique*, Paris, Payot, 1997 ; *Gershom Scholem Zwischen die Disziplinen*, sous la direction de P. Schäfer et G. Smith, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1995.
- SCHOPENHAUER, A., *Sämtliche Werke*, IV, Stuttgart-Francfort-sur-Main, 1963.
- STROBEL, A., *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem, auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2, 2ff*, Leide, Brill, 1961.
- TAUBES, J., *Die politische Theologie des Paulus*, Munich, Fink, 1993 ; trad. fr. *La Théologie politique de Paul : Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*, Paris, Seuil, 1999.
- TICONIUS, *The book of rules*, sous la dir. de W. S. Babcock, Atlanta, 1989.
- TOMSON, P. J., *Paul and the Jewish Law*, Minneapolis, Fortress Press, 1990.
- VAHINGER, H., *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschen auf Grund einer idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Berlin, Reuther & Reichard, 1911.

- WATSON, A., *Jesus and the Law*, Athens, University of Georgia Press, 1996 ; *Ancient Law and Modern Understanding*, Athens, University of Georgia Press, 1998.
- WEBER, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr, 1920, trad. fr. *Essais de sociologie de la religion*, T.1, 1^{re} partie : *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.
- WHORF, B., *Language, Thought and Reality*, sous la dir. de J. B. Carroll, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1956.
- WILAMOVITZ-MÖLLENDORF, U. von, « Die griechische Literatur des Altertums », in Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf et autres (sous la dir. de), *Die griechische und lateinische Literatur und Sprache*, Berlin-Leipzig, Teubner, 1907 (2^e ed.).
- WILCKE, H.-A., *Das problem eines messianischen Zwischenreichs bei Paulus*, Zurich, Zwingli Verlag, 1967.
- WOLBERT, W., *Ethische Argumentation und Paränese ein I Kor 7*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1981.

Index des noms

- Abraham : 149, 185, 189, 190, 191.
- Adorno, Theodor Wiesengrund : 60, 64, 65, 66, 67.
- Agar : 190-191.
- Aggée : 102.
- Aland, Kurt : 18, 33, 229.
- Alighieri, Dante : 135.
- Améry, Jean : 66, 67.
- Amos : 90, 91.
- Antelme, Robert : 89.
- Arendt, Hannah : 222.
- Aristée : 75, 76.
- Ariston : 31.
- Aristote : 15, 162, 200, 212.
- Arnaut, Daniel : 130, 135.
- Auerbach, Erich : 122.
- Augustin : 25, 120, 137, 138, 192.
- Austin, John Langshaw : 205, 206.
- Avicenne : 66.
- Badiou, Alain : 87, 88.
- Bally, Charles : 161.
- Barth, Karl : 61, 71, 72.
- Bartole : 49.
- Bataille, Georges : 193.
- Ben-Engeli, Cid Hamet : 21.
- Benjamin, Walter : 12, 14, 19, 26, 58, 61, 62, 66, 67, 68, 72, 77, 90, 95, 118, 124, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 227.
- Benveniste, Émile : 108, 111, 179, 180, 181, 183, 199, 200, 206, 207.
- Bergamin, José : 96.
- Bernays, Jacob : 10.
- Blanchot, Maurice : 89.
- Blumenberg, Hans : 105, 106.
- Bonhoeffer, Dietrich : 72.
- Buber, Martin : 11, 177, 178, 194, 196, 197.
- Bultmann, Rudolf : 120, 121.
- Burckhardt, Jacob : 101.
- Calderone, Salvatore : 181.
- Carchia, Gianni : 104.

Casanova, Paul : 118.
 Cervantes Saavedra, Miguel de : 21.
 Chestov, Lev Isakovic : 14.
 Chorim, Ben : 11.
 Chrysostome, Jean : 147, 153, 157, 158.
 Clarena, Angelo : 50.
 Cohen, Boaz : 30.
 Constantin : 196.
 Coppens, Joseph : 34.
 Cyrille d'Alexandrie : 147.

 Davies, William David : 11.
 Deissmann, Gustav Adolf : 224.
 Deleuze, Gilles : 96.
 Denys d'Halicarnasse : 51, 54.
 Derrida, Jacques : 162, 163, 164.
 Dessau, Hermann : 20.
 Didyme l'Aveugle : 147.
 Durling : 134.

 Érasme de Rotterdam : 22.
 Esdras : 46.
 Estienne : 152.
 Euripide : 153.
 Eusèbe de Césarée : 120, 196.

 Flaubert, Gustave : 64.
 Flavius Josèphe : 14.
 Flusser, David : 177, 178, 194, 195, 196.
 Forberg, Friedrich Carl : 62, 71.

 Foucault, Michel : 96, 101, 209, 210.
 Fränkel, Eduard : 180.
 Freud, Sigmund : 70.

 Gamaliel : 20.
 Gaultier, Jules de : 64.
 Góngora y Argote, Luis de : 15.
 Guillaume, Gustave : 108, 109, 110, 111.
 Guillaume de Lorris : 21.

 Hadot, Pierre : 147.
 Harrer, Gustave Adolphus : 20.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich : 52, 53, 127, 158, 159, 160.
 Heidegger, Martin : 13, 59, 60, 125, 141, 223.
 Hengel, Martin : 19.
 Hérode Atticus : 25.
 Hillel l'Ancien : 30, 126.
 Hippocrate : 114.
 Hobbes, Thomas : 174.
 Hölderlin, Johann Christian Friedrich : 66, 140.
 Homère : 178.
 Honorius d'Autun : 134.
 Hort, Fenton John Antony : 18.
 Huby, Joseph : 35.

 Ibn Ezra, Moshe : 15.
 Irénée : 120.
 Isaïe : 7, 76, 81, 90, 91.

Jacob : 183.
 Jacques : 195.
 Jakobson, Roman : 161, 162.
 Jean : 172, 175, 195.
 Jean de Meun : 21.
 Jérémie : 100.
 Jérôme : 17, 25, 37, 42, 75, 82, 120, 138, 141, 153, 170, 174, 204, 219.
 Joachim de Flore : 120.
 Jousse, Marcel : 13.
 Jungel, Eberhard : 73.
 Justin : 34, 120.
 Justinien : 30.

 Kafka, Franz : 15, 72, 74, 118.
 Kant, Immanuel : 61, 62, 117, 141.
 Kierkegaard, Sören : 125.
 Kojève, Alexandre : 160, 161.
 Koyré, Alexandre : 160.
 Kraus, Karl : 216.
 Kuhlmann, Georg : 56.

 Laban : 183.
 Labéon : 31.
 Lambertini, Roberto : 49.
 Lambertz, Moritz : 23, 25.
 Leibniz, Gottfried Wilhelm : 67-68, 125.
 Lessing, Gotthold Ephraim : 194, 195, 196, 197.
 Lévy-Strauss, Claude : 162.
 Lote, Georges : 136, 137.
 Löwith, Karl : 105, 106.

 Lukács, György : 57.
 Luther, Martin : 39-40, 47, 72, 158, 219, 221, 224.

 Malachie : 102.
 Manganelli, Giorgio : 117.
 Marc : 13, 73.
 Martinez, Ronald L. : 134.
 Marx, Karl : 52, 53, 54, 55, 56, 97.
 Matthieu : 13, 73.
 Mauss, Marcel : 192, 193.
 Meillet, Antoine : 108, 199.
 Meir : 142.
 Merx, Adalbert : 41.
 Meyer, Wilhelm : 136.
 Michée : 90, 91.
 Michelstädter, Carlo : 145.
 Moïse : 149-150, 183.
 Mörike, Eduard : 13.

 Nathan de Gaza : 225.
 Nestle, Eberhard : 18, 33, 229.
 Nestle, Erwin : 229.
 Nietzsche, Friedrich : 12, 64, 101, 125, 176.
 Norden, Eduard : 16, 135, 136, 138.

 Olivi, Pietro di Giovanni : 49.
 Origène : 22, 34, 125, 142, 143, 146, 147, 148, 157, 212, 213.
 Osée : 85.
 Overbeck, Johann Friedrich : 196.

Papias : 120.
Pasquali, Giorgio : 22.
Pélage : 192.
Philon : 14, 22.
Philostrate : 25.
Pierre : 76, 82, 196.
Pindare : 199.
Platon : 15, 25.
Pline l'Ancien : 84.
Poe, Edgar Allan : 215.
Polybe : 153.
Proculus : 31.
Pseudo-Barnabé : 120.
Puder, Martin : 141.

Rabanus Maurus : 137.
Rancière, Jacques : 96, 97.
Rosenzweig : 15.
Ruffin : 148.
Rüstow, Alexander : 121.

Sabbatai Zevi : 100, 225.
Sabin : 30, 31.
Sarah : 191.
Schmitt, Carl : 165, 166, 173.
Scholem, Gershom : 12, 15, 116, 124, 154, 225, 226.
Schopenhauer, Arthur : 223.
Sedulius : 137.
Shammaï : 30.
Staiger, Emil : 13, 16.
Stirner, Max : 56.
Strobel, August : 173.

Taubes, Jacob : 11, 12, 13, 14, 58, 61, 64, 93, 219.
Tertullien : 120, 172.
Théodore Mopsuète : 147.
Théodorète de Cire : 147.
Thomas, Yan : 50.
Ticonius : 127, 148, 150.
Tischendorf, Lobegott Friedrich Constantin : 18.
Tomson, Peter J. : 30.
Traube, Ludwig : 33, 217.
Trebatius : 31.
Troubetzkoy, Nikolaï Sergueïévitch : 161.
Tryphon : 34.

Vaihinger, Hans : 61, 62, 64, 71.
Victorinus, Marius : 147.
Vitellius : 31.
Vulpien : 30.

Warburg, Aby : 101.
Watson, Alan : 30.
Weber, Max : 38, 39, 40, 41, 51, 54.
Westcott, Brooke Foss : 18.
Whorf, Benjamin : 65.
Wilamowitz-Möllendorf, Ulrich von : 13.
Wilcke, Hans-Alwin : 120.
Wolbert, Werner : 46.

Yehuda Halevi : 15.

Zacharie : 102.

Table des matières

9 Première journée *Paulos doulos christou Iêsou*

Jacob Taubes *in memoriam* 12, La langue de Paul 12, *Methodos* 16, Les dix mots 17, Paulos 19, Du bon usage du ragot 21, *Doulos* 27, Talmud et Digeste 30, *Christou Iêsou* 31, Noms propres 33.

37 Deuxième journée *Klêtos*

Beruf 38, Vocation et révocation 43, *Chrēsis* 47, *Klēsīs* et classe 51, Comme si 60, Impotentiel 65, Exigence 67, L'inoubliable 68, Parabole et royaume 72.

75 Troisième journée *Aphōrismenos*

Pharisien 77, Le peuple divisé 80, La coupure d'Appelle 84, Reste 90, Le tout est la partie 93.

99 Quatrième journée *Apostolos*

Nabi 101, Apocalyptique 104, Temps opératif 108, *Kairos* et *chronos* 114, Parousie 115, Règne millénaire 120, *Typos* 121, Récapitulation 124, Mémoire et salut 128, Le poème et la rime 130.

141 Cinquième journée *Eis euaggelion theou*

Eis 141, *Euaggelion* 142, *Plērophoria* 145, *Nomos* 146, Abraham et Moïse 149, *Katargein* 152, *Asthe-neia* 155, *Aufhebung* 158, Degré zéro 161, État d'exception 165, Le mystère de l'anomie 171, Antéchrist 176.

177 Sixième journée (*Eis euaggelion theou*)

Serment 178, *Deditio in fidem* 181, *Berit* 183, Gratuité 186, Les deux alliances 189, Don et grâce 192, La foi divisée 194, Croire en 198, Phrase nominale 199, La parole de la foi 202, Performatif 205, *Performativum fidei* 210, La parole proche 212.

215 Seuil ou *tornada*

Citation 216, Image 220, *Jetztzeit* 222.

229 Appendice

261 Bibliographie

267 Index des noms

Déjà parus dans la même collection

Giorgio Agamben, *Stanze. Parole et fantasme dans la culture occidentale*

Giorgio Agamben, *Moyens sans fins*

Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*

Günther Anders, *Nous, fils d'Eichmann*

Hannah Arendt, *Le Concept d'amour chez Augustin*

Erri De Luca, *Un nuage comme tapis*

Erri De Luca, *Alzaia*

Erri De Luca, *Première Heure*

Sigmund Freud-Stefan Zweig, *Correspondance*

Hans-Georg Gadamer, *L'Héritage de l'Europe*

Hans Jonas, *Évolution et liberté*

Arthur Schnitzler-Stefan Zweig, *Correspondance*

Peter Sloterdijk, *Dans le même bateau*

Frédéric de Towarnicki, *Martin Heidegger*