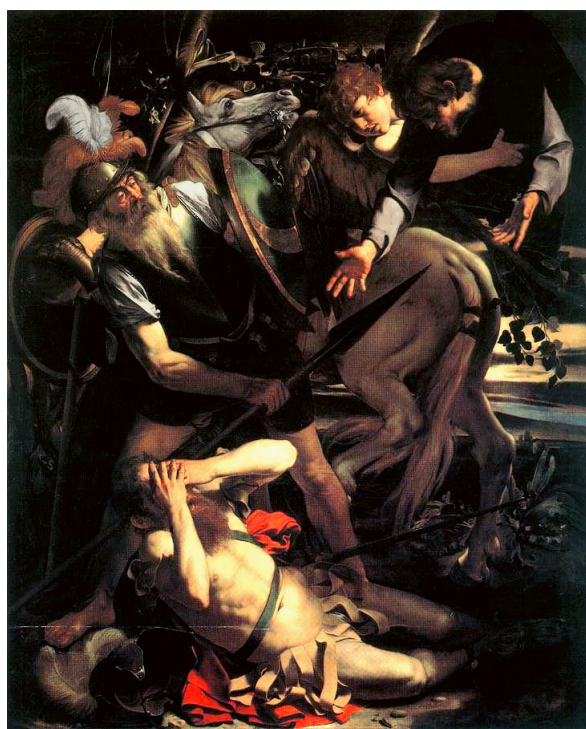


UNIVERSITÉ DE LAUSANNE  
FACULTÉ DE THÉOLOGIE ET DE SCIENCES DES RELIGIONS

Mémoire de Maîtrise universitaire ès théologie en Nouveau Testament

# **Paul selon Paul**

## **L'autoportrait paulinien dans son rapport au judaïsme : une enquête socio-rhétorique**



Par Philippe GOLAZ

Sous la direction du Professeur Simon Buttica  
Automne 2016

# Table des matières

<b>1. Problématique .....</b>	<b>4</b>
<b>2. La question de l'identité .....</b>	<b>6</b>
<b>2.1. L'identité dans les sciences sociales modernes.....</b>	<b>6</b>
2.1.1. Qu'est-ce que l'identité ? .....	6
2.1.2. Ethnicité .....	11
<b>2.2. L'identité dans l'Antiquité .....</b>	<b>13</b>
2.2.1. Organisation et imaginaire sociaux au premier siècle .....	15
2.2.2. Honneur et honte.....	16
2.2.3. Pur et impur .....	18
2.2.4. La personne au premier siècle .....	21
<b>3. Philippiens 3,1-16.....</b>	<b>29</b>
<b>3.1. Etablissement du texte .....</b>	<b>29</b>
3.1.1. Traduction.....	29
3.1.2. Analyse sémantique .....	30
<b>3.2. Commentaire .....</b>	<b>33</b>
3.2.1. Contexte et enjeux .....	33
3.2.2. Introduction (Ph 3,1-4a).....	37
3.2.3. La périautologie de Paul (Ph 3,4b-6) .....	38
3.2.4. Le retournement de la périautologie (Ph 3,7-11).....	45
3.2.5. La conclusion de la périautologie (Ph 3,12-16).....	51
3.2.6. L'exhortation (Ph 3,15-16) .....	54
<b>3.3. L'identité en Ph 3,1-16 .....</b>	<b>55</b>
<b>4. Galates 1,13-14 .....</b>	<b>58</b>
<b>4.1. Etablissement du texte .....</b>	<b>58</b>
4.1.1. Traduction.....	58
4.1.2. Analyse Sémantique .....	58
<b>4.2. Commentaire .....</b>	<b>59</b>
4.2.1. Contexte et enjeux .....	59
<b>4.3. L'identité en Ga 1,13-14.....</b>	<b>60</b>
<b>5. Romains 11,1 .....</b>	<b>65</b>
<b>5.1. Etablissement du texte .....</b>	<b>65</b>

5.1.1.	Traduction .....	65
5.1.2.	Analyse sémantique .....	65
<b>5.2.</b>	<b>Commentaire .....</b>	<b>66</b>
5.2.1.	Contexte et enjeux .....	66
<b>5.3.</b>	<b>L'identité en Rm 11,1 .....</b>	<b>67</b>
<b>6.</b>	<b>2 Co 11,22-23 .....</b>	<b>71</b>
<b>6.1.</b>	<b>Etablissement du texte .....</b>	<b>71</b>
6.1.1.	Traduction .....	71
6.1.2.	Analyse sémantique .....	71
<b>6.2.</b>	<b>Commentaire .....</b>	<b>72</b>
6.2.1.	Contexte et enjeux .....	72
<b>6.3.</b>	<b>L'identité en 2 Co 11,22-23 .....</b>	<b>73</b>
<b>7.</b>	<b>Conclusion .....</b>	<b>77</b>
<b>Remerciements .....</b>		<b>81</b>
<b>Bibliographie .....</b>		<b>82</b>

# 1. Problématique

Paul de Tarse est une des figures majeures du christianisme naissant, et l'un des principaux acteurs de l'expansion de ce mouvement à l'origine juive. Parfois considéré comme le fondateur du christianisme, il en est surtout – à notre connaissance – le premier théologien, le premier à avoir développé un discours argumenté sur Dieu à la lumière de l'évènement Jésus de Nazareth, mort et ressuscité. Son discours est parvenu jusqu'à nous au travers de ses différentes lettres, qui ont été lues et étudiées au cours des siècles par des générations de théologiens désireux d'en saisir tout le sens et la portée, et se heurtant en divers endroits à des difficultés de toutes sortes qui n'ont pas fini de nous occuper. Les lettres de Paul constituent l'une des portes principales par laquelle nous pouvons tenter de mieux comprendre qui était l'apôtre des nations. Nous nous intéresserons dans ce travail à la compréhension qu'avait Paul de sa propre identité – et plus particulièrement de son identité juive –, à la manière dont il la met en scène, la construit rhétoriquement, et la reformule contextuellement. La question principale qui est ici posée est celle du rapport de Paul au judaïsme, ainsi que la manière dont il se (ré)approprie son identité suite à l'évènement de Damas.

La figure de Paul a dans un premier temps été perçue comme hostile au judaïsme, aussi bien par le judaïsme classique que par les chrétiens, et en particulier les protestants au cours du 19<sup>e</sup> et du 20<sup>e</sup> siècle. Ce n'est que relativement récemment dans l'histoire de la recherche que la judaïté de Paul a été (re)découverte, aussi bien par des savants juifs que chrétiens. « Non seulement l'appel-vision de Paul mais également sa christologie et son eschatologie sont interprétées en termes juifs par ces auteurs<sup>1</sup>, et même son enseignement sur la loi est perçu comme une tentative de résoudre des problèmes relatifs aux Juifs (de la diaspora) par le moyens d'approches essentiellement juives.<sup>2</sup> » Dans un contexte actuel post-holocauste, où la *New Perspective on Paul* a ouvert de nouvelles possibilités d'interprétation et de compréhension des écrits pauliniens, il est particulièrement intéressant d'étudier plus en profondeur la question de l'identité de l'apôtre des nations. Pour enrichir cette réflexion, nous nous tournerons vers les sciences sociales et quelques modèles qu'elles ont développé pour comprendre la manière dont se construit l'identité dans l'Antiquité.

---

<sup>1</sup> Richard Rubenstein, Daniel Boyarin, Alan F. Segal, Pinchas Lapide

<sup>2</sup> FREY, Jörg, « Paul's Jewish Identity », in FREY, Jörg, SCHWARTZ, Daniel R., GRIPENTROG, Stephanie (éds) *Jewish Identity in the Greco-Roman World*, Ancien Judaism and Early Christianity 71, Leiden, Brill, 2007, p.287.

Nous retenons quatre textes où Paul non seulement parle de lui-même, mais parle de son rapport au judaïsme. Le premier texte est celui de Philippiens 3,1-16, qui constitue un terreau propice à une analyse de la construction par Paul de son identité selon les critères identitaires de l'Antiquité, présents notamment dans la périautologie, genre littéraire auquel nous identifierons ce texte. Trois autres textes viennent s'y ajouter, ceux de Galates 1,13-14, Romains 11,1 et 1 Corinthiens 11,22-24. Ils ont la particularité de présenter certaines similarités thématiques avec le texte de Ph 3, et nous permettront ainsi de procéder à certaines comparaisons, et d'observer dans quelle mesure Paul adapte ou non la mise en scène de son ethnicité juive en fonction des situations et des enjeux.

Dans le but de répondre à notre question de départ, soit la construction par Paul de sa propre identité juive, ce travail décline trois étapes principales. Dans un premier temps, nous poserons quelques jalons méthodologiques et épistémologiques en matière de construction de l'identité, d'une part du point de vue de la sociologie et de l'anthropologie modernes, et d'autre part du point de vue de l'identité dans le monde antique. Ensuite, nous conduiront notre enquête sur les quatre textes bibliques mentionnés ci-dessus, cherchant à mettre en évidence leurs fonctions rhétoriques respectives dans leur contexte premier de communication et la manière dont Paul gère et négocie, ce faisant, les différents paramètres de son identité. Dans un effort de synthèse des éléments mis en lumière dans ces deux parties, nous risquerons en guise de conclusion des considérations sur la construction par Paul de son identité, les différents aspects de celle-ci et sa place dans son argumentation épistolaire. Il en ressortira également des éléments plus généraux de la théologie paulinienne relatifs à l'identité « en Christ », et aux rapports entre Israël et la nouvelle alliance.

## **2. La question de l'identité**

### **2.1. L'identité dans les sciences sociales modernes**

La démarche première pour le travail des sciences sociales reste l'observation, le travail de terrain que le sociologue ou l'anthropologue entreprend en côtoyant son sujet d'étude de près. Cela pose immédiatement un problème quand nous touchons à la question de l'identité dans l'Antiquité, car il n'est pas possible d'observer de manière immédiate notre sujet. Nous sommes contraints de passer par l'intermédiaire des témoins textuels pour chercher à nous immerger dans la société antique, ce qui demande un premier effort analytique. Et nous devons également faire le postulat de départ que, malgré des époques, des lieux et des contextes politiques, économiques et historiques différents, il est possible de trouver des similitudes, des schémas récurrents, qui nous permettent, à partir des observations que nous pouvons faire au sein des sociétés modernes et contemporaines, de tirer des conclusions et de développer des outils d'analyse pertinents, aptes à lire les textes de l'Antiquité et à en appréhender la réalité.

Pour faire ce travail, nous sommes tributaires du travail de l'anthropologue social Richard Jenkins, héritier des travaux de Henri Tajfel et John Turner, tous deux considérés comme les fondateurs de la théorie de l'identité sociale. A leur suite, Richard Jenkins s'est imposé comme quelqu'un d'incontournable sur la question. Ses travaux traitent de l'identité et de l'ethnicité, en lien également avec le racisme, ainsi que les questions religieuses. Ses terrains d'observation privilégiés sont l'Irlande du Nord où il a grandi et le Danemark. Nous allons nous efforcer de mettre en évidence les éléments les plus utiles à la problématique de ce travail, laissant de côté ce qui est propre à l'époque moderne comme l'industrialisation et la problématique de l'identité virtuelle, pour nous concentrer sur les modèles généraux.

#### **2.1.1. Qu'est-ce que l'identité ?**

La question peut sembler simpliste, mais l'identité est quelque chose de hautement complexe qui est également inextricablement lié à notre être. Notre identité est une donnée évidente de notre être, on ne peut imaginer ne pas avoir d'identité, mais nous nous heurtons

rapidement à un obstacle de taille lorsque nous devons expliquer ne serait-ce que notre propre identité. Expliquer ce qu'est l'identité, au sens large, représente donc un défi majeur.

Trois principales écoles <sup>3</sup> s'affrontent en la matière. Les primordialistes, les instrumentalistes, et les constructionnistes. Le vrai débat a lieu entre primordialistes et instrumentalistes, et Jenkins le résume sous forme de question : Est-ce que l'identité est un « aspect irrésistible de la nature humaine ? Ou est-ce, dans la mesure du possible, défini de manière situationnelle, stratégique ou tactiquement manipulable, et capable de changements, aussi bien individuellement que collectivement ? Est-ce construit socialement ?<sup>4</sup> » Pour les primordialistes, l'identité est définie tout au début de l'existence de l'humain, et ne changera pas au fil du temps. Pour les instrumentalistes, par contre, l'identité est déterminée, manipulée, en fonction des situations, d'une manière subjective et est perçue comme un outil permettant à l'humain d'arriver à ses fins. Les constructionnistes, comme Jenkins ou Barthes, ont ouvert une voie médiane, reconnaissant un aspect primaire à l'identité, mais affirmant également que l'identité n'est pas figée à la naissance, mais évolue au fil du temps, et peut se transformer, s'adapter quand les circonstances le demandent. L'identité n'est alors pas monolithique ou fixe, il s'agit d'un processus d'identification dans la durée. C'est cette perspective constructiviste que j'adopte dans ce travail, car elle est celle qui permet de prendre en compte les différents éléments qui entrent en ligne de compte dans le cas de l'identité paulinienne. L'identité est en constante évolution et transformation et s'étale sur toute la durée de vie de l'individu. Si la plupart du temps elle est reconnue par la collectivité qui entoure l'individu, il peut arriver qu'elle soit refusée, remise en question ou qu'elle se trouve en crise. L'identification comme processus répond à un besoin d'appartenance de l'individu, et repose sur un système de contraste et d'opposition, de ressemblance et de différence, avec d'un côté le *nous* et de l'autre *eux*. Les frontières qui vont séparer *nous* de *eux* sont faites de différents critères de

---

<sup>3</sup> DULLING, Dennis, « “Whatever gain I had...” : Ethnicity and Paul's Self-identification in Philippians 3:5-6 », *HTS* (64/2), 2008, pp.799-818. Cet article offre dans les premières pages une rapide mais néanmoins bonne synthèse des trois perspectives.

JENKINS, Richard, « Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations », London, Sage Pub., 2008<sup>2</sup>, p.46-50. S'inscrivant dans la lignée des constructionnistes, Jenkins propose un aperçu plus détaillé du débat – avec lequel il prend ses distances – entre primordialistes et instrumentalistes.

<sup>4</sup> JENKINS, Richard, « Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations », London, Sage Pub., 2008<sup>2</sup>, p.46 (ma traduction).

ressemblance et de différence. Certains critères sont assignés<sup>5</sup>, comme le genre<sup>6</sup> qui permet de définir que certains individus sont des hommes et que d'autres sont des femmes. D'autres critères sont acquis par l'individu, acquis de manière personnelle. Quels que soient les critères utilisés pour définir quels individus sont membres d'une collectivité donnée, la frontière définie selon ces critères fonctionne à la fois comme outil d'inclusion et d'exclusion. Si les membres d'une collectivité sont similaires selon certains critères définis comme facteurs d'inclusion, ils peuvent également être divergents selon d'autres critères. Ces critères divergents peuvent permettre soit de définir d'autres collectivités plus petites, soit être déclarés non pertinents. En reprenant la collectivité humaine, il est possible d'observer que certaines personnes sont blondes alors que d'autres sont brunes. Il est ainsi possible de différencier entre les personnes de couleur claire et les personnes de couleurs, entre les personnes votant à gauche et les personnes votant à droite, entre les célibataires et les personnes mariées. Cet autre critère peut soit être pris en compte pour définir de plus petites collectivités (toutes les personnes qui sont de sexe masculin et qui ont les cheveux blonds par exemple), soit ne pas être pris en compte et l'on s'intéresse alors à tous les êtres humains, peu importe leur pigmentation capillaire.

A ce stade de la réflexion, il est important de différencier entre deux types de collectivités qui partagent les critères de délimitation mentionnés précédemment, mais divergent dans leur nature. Les deux types dont il est question sont les groupes et les catégories<sup>7</sup>. Les individus qui composent un groupe sont conscients de l'existence du groupe, ainsi que de leur appartenance à celui-ci. Ils sont conscients des différents critères qui entrent en jeu et grâce auxquels ils peuvent se reconnaître comme appartenant ou n'appartenant pas à un groupe donné. Le groupe existe tant que son existence est reconnue par ses membres. Dans le cas d'un club de sport par exemple, ses membres sont conscients de l'existence de ce groupe, s'identifient à celui-ci selon différents critères, et l'existence du groupe n'est garantie que tant que ses membres se reconnaissent comme en faisant partie. Si les membres cessent de se

---

<sup>5</sup> JENKINS, Richard, *Social Identity*, London, Routledge, 2008<sup>3</sup>, p.171.

<sup>6</sup> L'actualité de ces dernières années a passablement remis en question la dimension normative du genre comme critère de discrimination, notamment au travers de l'évolution du statut et des droits des personnes transgenres, appuyés par l'évolution de la médecine, qui vient brouiller, ou tout du moins déranger, les frontières de cette manière de catégoriser les individus qui, jusque-là, était relativement fixe et évidente. La réflexion que nous menons ici ayant une perspective biblique et ne traitant pas spécifiquement de la question du genre, nous nous limiterons à une compréhension binaire et traditionnelle des genres, comme éléments de différenciation donnés et définitifs.

<sup>7</sup> JENKINS, Richard, *Social Identity*, London, Routledge, 2008<sup>3</sup>, p.104.



reconnaître dans ce groupe-ci, alors il cesse d'exister. En ce qui concerne les catégories, les choses sont un peu différentes. En effet, les membres qui composent une catégorie n'en sont pas nécessairement conscients. Les individus sont assignés à une catégorie selon un principe de catégorisation qui leur est extérieur, selon des critères qu'ils ne maîtrisent pas nécessairement. La catégorie n'existe que du côté de l'observateur qui délimite ce type de collectivité. Il en va ainsi pour les catégories fiscales utilisées par un Etat pour répartir ses citoyens dans différentes classes de revenus. Il est cependant possible d'observer un phénomène d'internalisation, soit quand un groupe absorbe une catégorie qui lui est imposée. Jenkins<sup>8</sup> identifie cinq scénarios possibles :

- Quand le groupe et la catégorie sont suffisamment proches dans leurs définitions, permettant un renforcement mutuel.
- Quand deux groupes cohabitent de manière pacifique et que chaque groupe évolue, influencé par la manière dont l'autre les catégorise.
- Quand ceux qui définissent les catégories possèdent une autorité reconnue pour le faire.
- Quand une catégorie est imposée par la force, ou par des menaces, à un groupe ; le sentiment de violation des personnes subissant cette imposition d'une catégorie devient alors un critère d'identification.
- Finalement, quand un groupe rejette des frontières qui lui sont imposées ou le contenu catégoriel de ces frontières.

Au cours de son existence, un individu évolue à travers ses différentes appartenances dont les grandes étapes sont marquées par différents rituels venant marquer son affiliation à un groupe, ou son évolution au sein du groupe et de la société. Lors de la venue au monde d'un enfant, ses parents lui donnent un nom, sa scolarité est rythmée par des examens et des remises de diplômes, le passage à l'âge adulte est parfois l'occasion d'une fête particulière, la cérémonie de mariage est aussi un rite particulier qui atteste d'un changement dans l'identité sociale des époux, tout comme le service funèbre.

---

<sup>8</sup> JENKINS, Richard, *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*, London, Sage Pub., 2008<sup>2</sup>, p.74-75.

Le façonnement de l'identité suit un mouvement bidirectionnel. Dans un sens l'individu s'identifie, reconnaît une ressemblance entre lui-même et un groupe donné ou les membres de ce groupe donné. Dans l'autre sens, deux aspects sont à observer : d'une part le groupe en question reconnaît l'appartenance d'un individu au groupe, éventuellement au travers d'un rite d'entrée ; d'autre part, le monde extérieur reconnaît également l'appartenance de l'individu au groupe donné. Dans l'idéal, toutes ces dimensions sont réunies, de l'affirmation à la reconnaissance de l'identité d'un individu, mais il peut arriver que l'un ou l'autre fasse défaut. Soit qu'une personne ne se reconnaisse pas dans une identité que le monde extérieur cherche à lui attribuer, soit que son identité ne soit pas reconnue par un groupe en particulier ou par le monde extérieur<sup>9</sup>. Autour de ce phénomène d'inclusion et d'exclusion propre aux frontières délimitant l'espace social dans lequel existe un groupe, il peut arriver qu'un groupe subisse des pressions de l'extérieur cherchant à induire un changement dans le groupe ou sur ses frontières. Plus la pression exercée est forte, plus les frontières et l'opposition entre *nous* et *eux* seront claires et marquées. « Plus il y a de pression exercée sur les communautés afin qu'elles changent dans le cadre de ce processus<sup>10</sup>, plus les frontières seront symbolisées vigoureusement. Une différenciation se construira et sera soulignée et le *nous* sera affirmé en opposition à *eux*.<sup>11</sup> » Sous la pression, le sentiment communautaire et la différenciation d'avec le monde extérieur ne sont pas suscités, mais exacerbés. Ces critères de différenciation étaient déjà présents avant que les pressions ne s'exercent, mais de manière plus latente et affirmés avec moins de force.

Il reste encore une étape dans le développement des collectivités tel que Jenkins le présente<sup>12</sup>, celui de l'institutionnalisation des groupes. Par institutionnalisation, il entend ceci : « Une institution est un modèle de comportement dans un cadre particulier qui s'est établi au fil du temps comme 'la manière dont les choses se font'. Une institution possède une pertinence et une signification intersubjectives dans la situation concernée : les gens en sont conscients et le reconnaissent, à la condition de la spécification normative de 'la manière dont les choses se

---

<sup>9</sup> JENKINS, Richard, *Social Identity*, London, Routledge, 2008<sup>3</sup>, p.1-5. Dans les premières page de son ouvrage, Jenkins propose plusieurs situations, fictives ou réelles, où l'identité est reconnue ou non, où l'identification est établie ou non.

<sup>10</sup> Jenkins se réfère ici au processus de globalisation et de standardisation qui rend les délimitations de type local, géographique et physique de moins en moins pertinentes en faveur de nouvelles délimitations d'ordre symbolique.

<sup>11</sup> JENKINS, Richard, *Social Identity*, London, Routledge, 2008<sup>3</sup>, p.138 (ma traduction).

<sup>12</sup> *Ibid.*, p.156-168.

font'.<sup>13</sup> » En définitive, tous les groupes sont des institutions qui font pleinement partie de la réalité sociale, et en fonction desquelles les individus définissent leur comportement. Les institutions se distinguent en deux types distincts, d'un côté les institutions telles que le mariage, et de l'autre les organisations qui sont caractérisées par trois aspects. 1) Elles sont orientées vers l'extérieur en ce qu'elles ont des objectifs explicites qui sont portés par leurs membres. 2) Elles cherchent à recruter de nouveaux membres selon un processus défini, en fonction des différents critères déterminant pour reconnaître l'appartenance d'un individu au groupe qu'est l'organisation. Ces critères peuvent être de l'ordre de l'assigné (comme le genre, la lignée généalogique, etc.) ou de l'ordre de l'acquis, de l'adhésion. 3) Les organisations mettent enfin en place des rituels à travers lesquels l'appartenance d'un individu au groupe est affirmée, aussi bien de la part de l'individu que de la part de l'organisation et de ses membres. Pour reprendre les termes de Jenkins, nous sommes face ici à une « transition d'une adhésion immanente à une adhésion effective – littéralement, confirmation – et un élément d'initiation ritualisée.<sup>14</sup> » Le cas du rite de confirmation en christianisme que Jenkins prend comme exemple également est caractéristique de ce passage d'une appartenance immanente à une appartenance réelle, consistant en un double mouvement de reconnaissance et d'affirmation de l'appartenance du baptisés à la communauté chrétienne, par le baptisé et par la communauté.

### **2.1.2. Ethnicité**

Après avoir développé les notions de catégories et de groupes, et la manière dont ceux-ci fonctionnent et contribuent à façonner nos identités sociales, il convient de poursuivre en abordant la question de l'ethnicité comme identité sociale particulière. Il est également question de groupes et de catégories, de similitudes et de différences. « Entrer dans le royaume de l'ethnicité c'est entrer dans le monde de la différenciation des groupes. Comme c'est le cas avec toutes les identités sociales, l'ethnicité est une manière de catégoriser le monde complexe et socialement diversifié de manières qui supposent, décrivent et créent des jugements en fonction des similitudes et différences sociales.<sup>15</sup> » Il peut paraître au premier abord que le terme

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p.157 (ma traduction).

<sup>14</sup> *Ibid.*, p.174 (ma traduction).

<sup>15</sup> KUECKER, Aaron, « Ethnicity and Social Identity », in TUCKER, J. Brian, et BAKER, Coleman A, *T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament*, London, Bloomsbury T&T Clark, 2014, p.59-60 (ma traduction).

*ethnicité* n'est qu'un synonyme de l'identité sociale. Il en va plutôt d'une précision, d'un cas particulier de ce que peut être l'identité sociale. S'il paraît évident qu'un être humain a une identité, il n'en va pas de même pour l'ethnicité. Certains seront très attachés à leur ethnicité et à cette notion-là pour organiser la société, alors que dans d'autres cas cette notion n'a qu'un rôle négligeable. La question est donc : qu'est-ce qui permet de définir une collectivité comme étant une collectivité spécifiquement *ethnique* ? Au cœur de la question se trouve la croyance partagée par un ensemble de personnes d'appartenir à une descendance commune<sup>16</sup>, et de partager un espace géographique<sup>17</sup>.

Il en va du débat sur l'ethnicité de la même manière que pour la question de l'identité, à savoir que différentes écoles s'affrontent, essentiellement les primordialistes et les instrumentalistes. Jenkins, dans la lignée de Tajfel et de Turner, s'inscrit dans la tradition médiane des constructivistes, comme cela a été mis en évidence plus haut. « Prendre au sérieux la notion que l'ethnicité peut être une identité sociale primaire – plutôt que 'primordiale' – ne signifie pas abandonner la compréhension de l'ethnicité du constructivisme social, ou la naturaliser à la manière de la psychologie évolutionniste ou de la sociobiologie<sup>18</sup> ». Il ne s'agit pas tant d'une identité primordiale, qui serait stable tout au long de la vie, mais un moyen d'identification de base de l'être humain, une identité sociale primaire, qui peut (mais ne doit pas) évoluer, se transformer, en fonction des circonstances. Dans la suite de ce qui a été dit précédemment à propos de l'identité sociale, l'ethnicité en est un type particulier, principalement caractérisé par la dimension de culture comme lieu commun de sémantisation. Cet aspect culturel de l'ethnicité peut être composé de différents éléments : « des valeurs/normes largement acceptées pour diriger le comportement, une dénomination du groupe, des mythes d'ascendance commune, des souvenirs "historiques" partagés, un attachement réel ou symbolique à un territoire spécifique ou terre ancestrale, une langue ou dialecte commun, des modèles de parenté, des coutumes partagées, une religion partagée, et

---

<sup>16</sup> JENKINS, Richard, *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*, London, Sage Pub., 2008<sup>2</sup>, p.10.

<sup>17</sup> KUECKER, Aaron, « Ethnicity and Social Identity », in TUCKER, J. Brian, et BAKER, Coleman A, *T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament*, London, Bloomsbury T&T Clark, 2014, p.64.

<sup>18</sup> JENKINS, Richard, *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*, London, Sage Pub., 2008<sup>2</sup>, p.80 (ma traduction).

des phénotypes ou particularités génétiques partagées.<sup>19</sup> » Ce sont ces éléments-là qui définissent la frontière ethnique, et permettent donc la différenciation culturelle propre à l'ethnicité.

Cette identité ethnique est sujette à des hiérarchisations et segmentations qui peuvent se recomposer en fonction des circonstances. « Bien que deux groupes puissent être différenciés l'un de l'autre en tant que A et B dans une situation, dans un contexte différent ils peuvent se combiner en C en contraste de D (avec lequel ils peuvent se combiner dans encore d'autres circonstances).<sup>20</sup> » Jenkins utilise l'exemple du Royaume-Uni pour illustrer son propos, mais cela est tout à fait transposable à la situation en Suisse. Les Vaudois et les Genevois forment deux groupes distincts, parfois en friction, mais peuvent s'unir avec les Valaisans, Fribourgeois, Jurassiens, Neuchâtelois et une partie des Bernois pour former la Suisse romande, en opposition à la Suisse alémanique. Ces deux derniers peuvent encore s'unir, en ajoutant la Suisse italienne et les Grisons pour former la Suisse, en opposition avec l'Union européenne. Ces phénomènes sont observables couramment en fonction des pressions subies par l'un ou l'autre canton, par l'une ou l'autre région linguistique, ou par le pays tout entier.

## **2.2. L'identité dans l'Antiquité**

Bien que des schémas généraux soient communs aux différentes sociétés, au-delà de leurs différentes situations dans l'espace et le temps, ces schémas subissent et s'inscrivent dans des contextes politiques, économiques, et culturels différents. L'éloignement géographique est facilement franchissable, quand il s'agit d'étudier une société étrangère contemporaine. L'étude d'une société devient beaucoup plus compliquée quand à l'éloignement géographique s'ajoute un éloignement temporel, et dans notre cas, un éloignement temporel d'environ 2000 ans ! Il n'est alors plus possible de faire du travail de terrain à proprement parler, et de s'immerger dans une autre société afin de l'étudier, il n'y a pas d'observation immédiate possible. Pour ce faire, nous devons passer par un médium qui vient faire le lien entre nous et notre sujet d'étude, en

---

<sup>19</sup> KUECKER, Aaron, « Ethnicity and Social Identity », in TUCKER, J. Brian, et BAKER, Coleman A, *T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament*, London, Bloomsbury T&T Clark, 2014, p.65 (ma traduction). Kuecker s'appuie sur Richard Jenkins et Markus Cromhout pour proposer ce modèle.

<sup>20</sup> JENKINS, Richard, *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*, London, Sage Pub., 2008<sup>2</sup>, p.42 (ma traduction).

l'occurrence différents textes antiques. Il ne faut pas oublier non plus que ces textes antiques ne nous apportent qu'un témoignage *partiel*, car ils ne dressent qu'un portrait incomplet, et offrent un témoignage *indirect*, car ils correspondent eux-mêmes à une mise en scène littéraire de la réalité. Il en découle que notre démarche va immanquablement devoir faire face à des écueils.

Pour cette partie concernant l'identité dans l'Antiquité, nous sommes tributaires des travaux de Bruce J. Malina<sup>21</sup> et de Jerome H. Neyrey<sup>22</sup>. Ils s'intéressent dans leurs travaux à la construction et au fonctionnement culturel de milieux sociaux donnés, et plus particulièrement les milieux sociaux dans lesquels s'inscrivent les textes bibliques<sup>23</sup>. Il est entendu dans le terme de *culture* le processus de sémantisation des faits observés et vécus par l'être humain. Malina définit la culture en ces termes : « La *culture* concerne les ensembles spécifiques de sens et d'affect attribués par les êtres humains dans leurs cadres sociaux aux objets de leur expérience.<sup>24</sup> » La culture dans laquelle nous vivons et celle dans laquelle se situent les écrits néotestamentaires présentent des différences importantes dont il faut être conscient afin de bien comprendre les sens qui se cachent derrière les textes que nous lisons. Les mots, qu'ils soient prononcés ou écrits, ne sont que des objets, que des faits et des phénomènes physiques tant que la culture ne vient pas donner un sens, une signification à ces objets. Entre deux cultures différentes, il peut arriver qu'un même objet soit porteur de significations différentes, tout comme il est possible que deux objets différents soient porteurs de la même signification. Pour prendre un exemple, le hochement de tête de haut en bas est un phénomène physique qui a été investi différemment selon les cultures<sup>25</sup>. Si en Europe de l'Ouest ce geste signifie l'approbation, ce même mouvement exprime la désapprobation dans certains pays des Balkans

---

<sup>21</sup> MALINA, Bruce J., *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta, John Knox Press, 1983.

<sup>22</sup> NEYREY, Jerome H., et STEWART, Eric C. (éd.), *The Social World of the New Testament*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2008.

<sup>23</sup> Ils sont membres, de même que Dennis Duling, du Context Group. Sur leur site internet se trouve cette définition : « Le Context Group est un groupe de travail de spécialistes internationaux faisant usage des sciences sociales dans l'interprétation biblique. » *Context Group* [en ligne], page mise à jour le 30.11.2015, <http://www.contextgroup.org>, consulté le 31.08.2016.

<sup>24</sup> MALINA, Bruce J., « Rhetorical Criticism and Social-Scientific Criticism: Why Won't Romanticism Leave Us Alone ? », in NEYREY, Jerome H., et STEWART, Eric C. (éd.), *The Social World of the New Testament*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2008, p.8 (ma traduction, italique dans l'original).

<sup>25</sup> ANDANOVA, Elena, TAYLOR, Holly A., « Nodding in Dis/agreement : a Tale of Two Cultures », *Cognitive Processing* (13/1), 2012, pp.79-82.

(et la même inversion s’observe pour le hochement de tête de gauche à droite). Dans le langage parlé, l’homme a appris à produire des suites de sons avec son système vocal, qui ont été investies de sens par les différentes cultures, donnant ainsi naissance aux langues. Toutes les langues n’utilisent pas les mêmes sons ni les mêmes combinaisons de sons pour transmettre du sens, et quand une même combinaison existe dans différentes cultures, elles ne sont pas nécessairement porteuses de la même signification. Afin de pouvoir interpréter correctement le sens porté par les mots que nous lisons dans les textes du Nouveau Testament, il est donc nécessaire de saisir dans quelle *culture* ceux-ci ont été produits, transmis, et reçus originellement.

### **2.2.1. Organisation et imaginaire sociaux au 1<sup>er</sup> siècle**

La société gréco-romaine du premier siècle était composée essentiellement de paysans et de pêcheurs, localisés dans de petits villages.<sup>26</sup> Cette réalité-ci était celle de la majorité de la population de l’époque. Ces petits villages étaient rattachés et dépendant des villes voisines où ils pouvaient faire commerce, mais en même temps ces villes étaient aussi tributaires des ressources produites dans les villages. Au niveau global de l’Empire, Rome se présente comme la ville centrale, à laquelle toutes les villes secondaires sont rattachées sur le plan politique. La société s’inscrivait ainsi dans un réseau de relations où ni les villages ni les villes ne pouvaient se penser ou exister de manière autonome, et où les différentes unités exercent une influence les unes sur les autres à des degrés divers. « Ce qui se passe dans un village peut parfois influencer la ville, alors que ce qui arrive dans la ville influence toujours les villages connectés. L’influence n’est pas de poids égal.<sup>27</sup> » Le ministère de Jésus s’est déroulé essentiellement au niveau du village et des villageois de la Galilée rurale, pour ensuite remonter petit à petit dans les villes. Paul incarne ce mouvement en direction des villes et de l’Empire, atteignant même Rome.

---

<sup>26</sup> MALINA, Bruce J., *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta, John Knox Press, 1983, p.71.

<sup>27</sup> MALINA, Bruce J., *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta, John Knox Press, 1983, p.72 (ma traduction).

Dans cette société, il est possible d'identifier quatre catégories de population<sup>28</sup>. L'élite urbaine, les citadins ne faisant pas partie de l'élite, les villageois, et les marginaux. De ces quatre catégories, les membres de la communauté chrétienne appartenaient essentiellement aux deux catégories centrales, soit des villageois, ou des citadins ne faisant pas partie de l'élite. Ces derniers représentent les artisans et commerçants, rassemblés dans des guildes, pour qui l'habitation était le lieu de travail et de vente de leur production. Les personnes appartenant à ces catégories n'ont que peu de contrôle sur leurs vies, le pouvoir étant presque entièrement entre les mains de l'élite urbaine, ce qui les amène à avoir une vision des biens dont ils disposent comme des biens finis, c'est-à-dire qu'ils ne sont disponibles qu'en quantités limitées. Il n'est ainsi possible d'augmenter ses biens qu'au détriment de quelqu'un d'autre. Si un paysan augmente la surface de ses terrains, cela signifie qu'un autre paysan voit sa surface réduite. Si un paysan ou un citadin s'enrichit, cela signifie que quelqu'un d'autre s'appauvrit. Cela vaut pour les terrains et richesses matérielles, mais également pour des éléments de richesse non matérielle ou biens symboliques revêtant néanmoins une importance particulière dans le contexte du bassin méditerranéen au premier siècle, comme l'honneur qui est (notamment) un bien hérité de sa famille, et dont celui qui en hérite a la responsabilité d'en prendre soin. La tendance est alors plus au maintien des statuts et des possessions qu'à l'accroissement de ceux-ci, car l'accroissement devant se faire aux dépens des autres, il en devient déshonorant.

### **2.2.2. Honneur et honte**

La société antique du bassin méditerranéen était fortement marquée par les questions d'honneur et de honte<sup>29</sup>. L'honneur résulte de la combinaison de trois marqueurs : le pouvoir, c'est-à-dire la capacité à exercer une influence sur le comportement des autres, le statut sexuel lié au genre, à savoir les rôles découlant de la différenciation sexuelle, et la religion, soit l'attitude et le comportement attendu par les personnes qui contrôlent les existences de ceux qui leur sont soumis (ici, seul Dieu qui se trouve au sommet de la pyramide n'est soumis à personne). Ces différents éléments viennent déterminer l'attitude socialement acceptable pour

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p.74.

<sup>29</sup> MALINA, Bruce J., *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta, John Knox Press, 1983, pp.25-50. Et NEYREY, Jerome H., « Loss of Wealth, Loss of Family, Loss of Honor: The Cultural Context of the Original Makarisms in Q », in NEYREY, Jerome H., et STEWART, Eric C. (éd.), *The Social World of the New Testament*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2008.



chaque personne, où les trois marqueurs coïncident. Il y a alors une reconnaissance de la prétention à l'honneur de quelqu'un, si cette prétention est en accord avec les trois axes. Si la reconnaissance n'a pas lieu, si l'honneur n'est pas rendu, la personne est alors considérée comme folle ou absurde. Un exemple d'honneur rendu est celui du père qui est honoré par ses enfants. En tant qu'homme et père, ses enfants doivent l'honorer en lui obéissant. Si un père ne se fait pas obéir par ses enfants, il est donc déshonoré, et considéré comme un fou par la société. L'honneur est quelque chose qui s'affiche et se vit de manière publique : il se construit socialement. « Essentiellement, l'honneur est l'estimation de sa propre valeur, sa revendication à la fierté, mais c'est aussi la reconnaissance de cette revendication. [...] L'honneur exprime la réputation publique de quelqu'un.<sup>30</sup> »

L'honneur qu'une personne possède peut être de deux natures différentes. D'une part, il y a l'honneur assigné, et d'autre part l'honneur acquis<sup>31</sup>. Nous retrouvons ici la différenciation entre assigné et acquis à propos des critères déterminant l'appartenance d'un individu à un groupe social tels qu'ils sont développés par Jenkins<sup>32</sup>. L'honneur assigné englobe aussi bien l'honneur inhérent à une lignée ou une famille qui est assigné à la naissance ou par adoption, que l'honneur reçu par Dieu ou par un roi qui est assigné à un moment particulier de l'existence. L'honneur acquis est la reconnaissance d'une valeur obtenue par les efforts d'une personne, généralement aux dépens d'une autre (l'honneur est un bien limité, comme évoqué dans la section précédente, selon un jeu de défi et de réponse qui se joue dans les interactions sociales quotidiennes qui dépassent le cadre de la famille). L'honneur est considéré comme étant une richesse limitée, tout le monde ne peut pas avoir la même quantité d'honneur, et si une personne gagne de l'honneur, cela signifie que quelqu'un d'autre en perd. La construction sociale de l'honneur personnel se développe de manière agonistique. La question de l'honneur peut s'étendre à des groupes sociaux, où il est alors question d'honneur collectif, et auquel tous les membres du groupe participent. En fonction des types de groupes sociaux (assignés ou acquis, naturels ou volontaires pour reprendre les qualificatifs employés par Malina), la question de

---

<sup>30</sup> NEYREY, Jerome H., « Loss of Wealth, Loss of Family, Loss of Honor: The Cultural Context of the Original Makarisms in Q », in NEYREY, Jerome H., et STEWART, Eric C. (éd.), *The Social World of the New Testament*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2008, p.88 (ma traduction).

<sup>31</sup> MALINA, Bruce J., *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta, John Knox Press, 1983, p.29.

<sup>32</sup> JENKINS, Richard, *Social Identity*, London, Routledge, 2008<sup>3</sup>, p.171.

l'honneur se règle de manière différente, mais dans tous les cas la tête du groupe est le garant de cet honneur. « La *tête* du groupe est responsable de l'honneur du groupe par rapport aux étrangers, et symbolise l'honneur du groupe également. C'est pourquoi les membres du groupe doivent loyauté, respect et obéissance d'une sorte qui engage leur honneur personnel sans limites et sans compromis.<sup>33</sup> » Dans le cas d'un groupe naturel pour lequel la volonté d'y appartenir de ses membres n'a pas d'importance, l'honneur implique de respecter les limites du groupe, et de ne pas porter atteinte aux autres membres du même groupe. Au sein de la famille par exemple (qui constitue l'un des groupes sociaux les plus importants de la société méditerranéenne du premier siècle), les atteintes à l'intégrité physique des membres d'une même famille sont considérées comme particulièrement graves, les atteintes à l'honneur sont considérées comme étant graves, mais dans une moindre mesure si l'honneur peut être restitué. Dans le cas d'associations volontaires, l'appartenance est volontaire et contractuelle, et la responsabilité de l'honneur repose sur des postes ou des fonctions plutôt que sur des personnes. Dans les deux types de groupes, l'opinion et les décisions prises par la *tête* du groupe ne peuvent être remises en question, et il n'y a pas de place pour des opinions individuelles divergentes. L'honneur du groupe prime sur la personne, et si un membre du groupe met en danger d'une manière ou d'une autre l'honneur du groupe, ce membre est alors retiré du groupe. Dans le cas d'un meurtre par exemple, le meurtrier est retiré de la société, il est physiquement mis à l'écart, et il ne peut plus entrer librement en relation avec le reste de la société, ceci pour protéger l'honneur du groupe.

### 2.2.3. Pur et impur

Mentionner la notion de pureté comme valeur centrale de la société qui nous intéresse n'est pas une surprise en soi. Nous nous intéresserons ici à sa dimension sociale<sup>34</sup>, à sa fonction organisatrice de la société et sa capacité à préserver l'intégrité de certains groupes sociaux en définissant les frontières de ces groupes en termes de pureté et d'impureté, de sacré et de

---

<sup>33</sup> MALINA, Bruce J., *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta, John Knox Press, 1983, p.40 (ma traduction, italique dans l'original).

<sup>34</sup> Il est difficile voir impossible de faire une distinction stricte entre les sphères du social, du religieux ou du politique. Ces sphères sont en interaction constantes, s'influençant les unes les autres. L'accent est mis ici sur le rôle d'organisation de la société joué par la notion de pureté, qui est justifiée par un discours religieux, et centré, pour la communauté juive, autour du Temple de Jérusalem.

profane. La question de la pureté est un des moyens employés pour organiser et structurer la société.

« La perception du sacré, du mis à part, implique clairement quelques sorts de lignes sociales démarquant entre un côté et un autre, animal et humain, miens et tiens, nôtres et leurs, de Dieu et de nous<sup>35</sup> », écrit Malina. Il utilise l'image de la terre (*dirt* en anglais, qui donne *dirty, sale*) qu'il reprend probablement chez Mary Douglas, citée par Elliott : « Les réflexions sur la terre impliquent une réflexion sur la relation entre ordre et désordre, être et non-être, forme et informe, vie et mort<sup>36</sup> ». La terre est considérée comme propre si elle est dehors, dans le jardin, mais si elle entre dans la maison, elle devient alors sale et est perçue comme une violation de la sacralité de la maison. Il faut alors chasser cette terre, la remettre à sa place, là où elle sera à nouveau propre, afin de rendre à la maison sa pureté originelle. En matière de pur et d'impur, de sacré et de profane, il est question de respecter certaines frontières sociales, et d'avoir chaque personne ou chose à la bonne place au bon moment. Par ailleurs, il existe différents degrés de saleté ou d'impureté. Ce qui est propre pour une personne ne l'est pas pour une autre, ce qui est propre dans une culture donnée ne l'est pas nécessairement dans une autre. Pensons par exemple aux différentes règles concernant le port des chaussures à l'intérieur d'une habitation qui varient d'une société à une autre, ou encore le crachat en public qui est une habitude courante dans certaines sociétés et qui peut constituer un véritable choc culturel<sup>37</sup> pour un Européen.

Les catégories du pur et de l'impur s'appliquent également à la parenté et à la généalogie, et présentent un fonctionnement similaire à celui de la question de l'honneur. La

---

<sup>35</sup> MALINA, Bruce J., *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta, John Knox Press, 1983, p.124 (ma traduction).

<sup>36</sup> DOUGLAS, Mary, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, New York, Praeger, 1996, p.5., cité dans: ELLIOTT, John H., « The Epistle of James in Rhetorical and Social-Scientific Perspective: Holiness-Wholeness and Patterns of Replication », in NEYREY, Jerome H., et STEWART, Eric C. (éd.), *The Social World of the New Testament*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2008, p.109 (ma traduction).

<sup>37</sup> A propos du choc culturel, lire MALINA, Bruce J., *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta, John Knox Press, 1983, p.12-13. Il définit le choc culturel comme la conséquence d'une inadéquation entre une expérience vécue et le cadre général d'interprétation employé par la personne. Soit quand le sens généralement attribué par sa culture ne permet pas d'interpréter un événement qui survient dans un autre contexte culturel.

société juive en particulier était organisée en différents niveaux de pureté, organisés en fonction de la proximité d'avec le Temple et le Saint des Saints, et donc de Dieu. « Du point de vue du système de parenté et de l'approche défensive de la vie, étant donné que toute la communauté généalogique est perçue comme étant donnée de Dieu, ses lignes de pureté généalogique sont considérées comme étant la volonté de Dieu pour son peuple.<sup>38</sup> » Le traçage de ces frontières de pureté étant considérées comme définies par Dieu, il devient alors très difficile de les transgresser ou de les transformer, et les catégories ainsi définies en deviennent rigides. Malina<sup>39</sup> identifie sept catégories dont les frontières sont définies par le niveau de pureté de leurs membres, selon des critères essentiellement assignés à la naissance en fonction de leur généalogie. Ces catégories sont particulièrement importantes pour déterminer notamment qui peut se marier dans quelles sphères de pureté. Elles servent à maintenir une descendance pure, et à ne pas créer de contamination vers le haut de l'échelle de pureté. Les trois premières catégories (les prêtres, les lévites et les Israélites au sang pur) forment le véritable Israël, et sont les plus pures, les plus proches du Temple. Les enfants illégitimes des prêtres avec les prosélytes constituent la quatrième catégorie, gravitant toujours autour du Temple, mais à plus grande distance. Les bâtards nés de l'inceste ou de l'adultère, avec les enfants des prostituées, les enfants abandonnés et les eunuques de main d'homme, forment une cinquième catégorie, mise à part du reste de la communauté d'Israël bien qu'ils en fassent partie, car il n'est pas possible de déterminer leur ascendance, ou ils ne peuvent pas produire de descendance. La sixième catégorie est composée des eunuques nés ainsi, de ceux présentant des déformations sexuelles et des hermaphrodites. Ceux-ci sont complètement exclus du reste de la communauté, et n'ont aucunement la possibilité de se marier. Finalement, la dernière catégorie est celle des Gentils, des non-Juifs, considérés comme une abomination, comme ne rentrant même pas sur l'échelle de pureté.

A la lecture des évangiles, cependant, il est remarquable de constater que Jésus ne respecte pas toujours les règles destinées à éviter les contaminations et maintenir la communauté d'Israël aussi pure que possible, et il n'hésite pas à guérir des lépreux (Marc 1,40-45 ou Luc 17,11-19) ou une femme hémorragique (Marc 5,25-34). Il remet ainsi en question

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p.131 (ma traduction).

<sup>39</sup> *Ibid.*, p.132.

ces règles, ou du moins la manière dont elles sont à comprendre. « Leur fonction n'est pas couper l'accès à Dieu à de toujours plus importantes portions du peuple de Dieu, symbolisés par le pur et le sacré des règles de pureté. [...] Plutôt, elles sont faites pour faciliter cet accès, pas le fermer.<sup>40</sup> » Il n'est plus question de savoir comment le peuple doit agir envers Dieu, mais plutôt comment Dieu agit envers son peuple, comment et où Il se révèle à lui. Il y a ainsi un déplacement qui s'opère. « Au lieu d'une existence en Israël centrée sur la Torah, le christianisme primitif a développé une existence christo-centrée "en Christ".<sup>41</sup> » C'est bien ce passage d'une appartenance à Dieu qui n'est plus *en Israël*, mais *en Christ* qui va être le lieu de conflits au sein de l'Eglise du premier siècle, lorsque des Gentils, appartenant à la catégorie des impurs par excellence, voudront rejoindre le groupe des chrétiens. La question qui se posera alors est de savoir s'il faut passer par une appartenance *en Israël* avant de pouvoir appartenir *en Christ*, ou non<sup>42</sup>.

#### 2.2.4. La personne au premier siècle

La manière dont la personne était considérée au premier siècle diverge passablement de la conception que nous en avons aujourd'hui. Si nous sommes habitués depuis Augustin à penser l'homme de manière individualiste et introspective, il en allait tout autrement dans le bassin méditerranéen au premier siècle. La personne se définit avant tout en fonction des autres, il est avant tout un être en relation, qui n'existe que par les relations qu'il entretient avec ses contemporains, mais aussi avec ses ancêtres. Il n'y a pas d'individualisme, mais un dyadisme. « Une personnalité dyadique simplement a besoin d'une autre personne continuellement afin de savoir qui il ou elle est réellement.<sup>43</sup> » Le regard que les autres portent sur l'homme du premier siècle est pour lui une préoccupation centrale. Il se soucie du regard et de l'avis des

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p.143 (ma traduction).

<sup>41</sup> *Ibid.*, p.146 (ma traduction).

<sup>42</sup> En parcourant les textes bibliques du Nouveau Testament, Actes et Galates en particulier, il apparaît que différentes attitudes coexistent à ce sujet. Si en Ac 15,20-29 le décret apostolique cherche à réguler les conditions d'admission des Gentils dans la communauté chrétienne naissante, en Ga 2,11-14 et Ga 3 il est clair que deux s'y opposent, d'un côté Paul militant pour une acceptation sans œuvres de la part de Gentils, et de l'autre côté des judaïsants insistants sur les œuvres de la Loi. Lire DUNN, James D. G., « Who Did Paul Think He Was ? A Study of Jewish-Christian Identity », *NTS*, (45/2), 1999.

<sup>43</sup> MALINA, Bruce J., *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta, John Knox Press, 1983, p.55 (ma traduction).

autres sur le plan horizontal, par rapport aux gens du même statut que lui, ainsi que sur le plan vertical, par rapport à celles et ceux qui se situent soit au-dessus de lui ou même, dans certains cas, au-dessous. Tous les avis ont leur importance, aussi bien celui des figures d'autorités que ceux des ennemis. En tant qu'être qui se définit avant tout en fonction des relations qu'il entretient avec d'autres, l'homme du premier siècle s'inscrit dans une société hautement collectiviste, où les principes moraux des individus ont une perspective essentiellement supra-individuelle, et où le bien commun prime sur celui de l'individu ou ses éventuelles libertés. « Dans les communautés chrétiennes, le problème principal était de conserver le groupe chrétien, l'église locale, en harmonie et unité, en état sain (par exemple 1 Co 12 ; Rom 12,3-21). L'individu en tant que tel, notre personnalité dyadique, est facilement remplaçable.<sup>44</sup> »

La personne appartient à différents groupes auxquels elle se doit d'être loyale<sup>45</sup>. Ces groupes sont la famille, la famille fictive, l'école et les maîtres, les factions et coalitions, la profession, la relation patron-client, et la polis. Malina ne le mentionne pas dans son ouvrage, mais dans le cadre de l'Empire romain, celui-ci constitue également un groupe d'appartenance au sein duquel la loyauté a sa place. Il se situe à un niveau plus global que celui de la polis. Dans la famille, la personne est d'abord *fil(s)/fille de untel*, avant de devenir, pour les femmes, *femme de untel*. Dans ce cadre-là, l'héritage familial revêt une importance particulière. La famille fictive regroupe toutes les personnes vivant sous le même toit, incluant ainsi les affranchis, les serviteurs et les esclaves. On parle alors de la *maison de untel*. L'éducation joue un rôle important dans l'identité d'une personne, et elle entretient une relation de type dyadique avec son maître, se définissant comme le disciple de untel. Les associations, factions et coalitions regroupent plusieurs personnes autour d'un chef, comme Jésus et ses disciples, Jean et les siens de disciples, ou les pharisiens, saducéens, etc. Au sein d'une faction ou d'une coalition, on attend de ses membres une certaine attitude, un certain comportement commun à tous. La profession est également un lieu d'identification courant. La relation patron-client joue aussi un rôle important, où l'on se définit comme *l'ami de untel*. Et finalement, la polis est aussi un élément déterminant l'identité d'une personne, visible par exemple dans la manière de

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p.58 (ma traduction).

<sup>45</sup> MALINA, Bruce J., et NEYREY, Jerome H., « Ancient Mediterranean Persons in Cultural Perspective: Portrait of Paul », in NEYREY, Jerome H., et STEWART, Eric C. (éd.), *The Social World of the New Testament*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2008, p.260.

nomme Paul de Tarse, Jésus de Nazareth ou Simon de Cyrène. Dans le cas de Paul, Luc le relie également à l'Empire et à Rome, faisant de lui un citoyen romain de naissance<sup>46</sup>. Il y a toujours des interdépendances marquées, tissant un réseau de relations de différents types. Quand il y est question de liberté, il ne s'agit pas de liberté politique ou économique, ni d'indépendance ou d'autodétermination de la personne, mais plutôt une liberté semblable à celle de l'esclave qui peut choisir de se mettre au service d'un autre maître. « Bien que le langage de "liberté" soit employé, les convertis à Jésus deviennent libres de rejoindre le service d'un Seigneur fidèle et noble. En fait la première confession de Paul, précisément le prophète de la liberté, est "Jésus est Seigneur" (Rom 10,9 ; 1 Co 12,3 ; Phil 2,11), exprimant ainsi sa totale intégration. De plus, Paul lui-même est toujours "serviteur de Dieu" ou "dispensateur des mystères de Dieu."<sup>47</sup> »

La loyauté due dans le cadre de ces différents groupes s'exprime en diverses modalités. La loyauté aux traditions est particulièrement importante. Il est question alors de s'y conformer et de perpétuer cette façon de faire les choses comme elles ont toujours été faites. Les appels à l'imitation du Christ, ou à l'imitation de lui-même lancés par Paul (qui se trouve être imitateur du Christ en premier lieu) s'inscrivent dans cette idée du respect de traditions et de perpétuation de certains modèles existentiels qui se fondent sur la grâce. Nous ne sommes ici pas du tout dans une perspective qui verrait dans l'avenir une amélioration des choses, mais bien plutôt dans une perspective plus nostalgique où c'est dans le passé que résiderait la forme la plus pure des pratiques qui est à conserver. Au sein de la famille il est également question de respecter et de se conformer à certaines vertus propres à chaque famille, ainsi qu'à des devoirs et une piété. L'homme se définit et se pense avant tout en fonction des devoirs qui lui incombent, et pas tant en fonction de droits qu'il posséderait<sup>48</sup>. Les rôles et les statuts sont perçus comme étant donnés de Dieu et faisant partie de la nature. La famille est une institution dominante en tant que premier lieu d'insertion de la personne, qui doit se conformer aux règles propres à la famille et assumer les devoirs qui lui incombent, notamment en respectant et en obéissant à ses parents.

---

<sup>46</sup> Ac 22,27-28 : « Le tribun revint donc demander à Paul : "Dis-moi, tu es vraiment citoyen romain ?" – "Oui", dit Paul. Le tribun reprit : "Moi, j'ai dû payer la forte somme pour acquérir ce droit." – "Et moi, dit Paul, je le tiens de naissance." » *Traduction Œcuménique de la Bible*, Paris, Cerf ; Villiers-le-bel, Bibli'O, 2010. (Dans la suite du travail, les citations bibliques seront tirées de cette édition)

<sup>47</sup> MALINA, Bruce J., et NEYREY, Jerome H., « Ancient Mediterranean Persons in Cultural Perspective: Portrait of Paul », in NEYREY, Jerome H., et STEWART, Eric C. (éd.), *The Social World of the New Testament*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2008, p.262 (ma traduction).

<sup>48</sup> *Ibid.*, p.264.



Il est intéressant de relever que ce respect et cette obéissance sont mentionnés dans les dix commandements (Ex 20,12). Par la piété il faut entendre la religion, à savoir la dévotion rendue aux dieux (ou à Dieu), ainsi que le culte rendu aux ancêtres et aux génies.

Tous ces éléments évoqués à propos de ce qui fait l'identité d'une personne au premier siècle, ce qui détermine l'honneur qui lui revient et définit son importance dans la société, sont employés et mis en avant dans l'exercice de la périautologie, type particulier d'*encomium*<sup>49</sup>, prescrit dans les *progymnasmata*<sup>50</sup>. « L'*encomium* est un discours d'éloge, soit d'une personne soit d'un lieu. Les écrivains étaient instruits pour y parler de ce qui était considéré comme culturellement important pour connaître une personne.<sup>51</sup> » La louange de soi est soumise à certaines régulations, et reste un exercice difficile, à travers lequel l'honneur de la personne est mis en jeu. Il est ainsi possible de gagner en honneur, de maintenir son honneur, mais également d'en perdre. Plutarque, dans son traité *De Laude Ipsius*<sup>52</sup>, ou en grec περί τοῦ ἑαυτὸν ἐπαινεῖν ἀνεπιφθόνως (« à propos de se louer soi-même sans envie »), expose les manières convenantes et non convenantes de pratiquer l'*encomium*. Il y explique comment procéder à cet exercice d'une manière qui soit honorable. Neyrey a également traité de ce sujet dans son article<sup>53</sup> autour de l'autobiographie de Flavius Josèphe et expose les éléments qui composent l'*encomium*.

Si Plutarque commence son traité en affirmant qu'il est particulièrement mal vu de se vanter soi-même, il reconnaît rapidement qu'il « est des occasions où un homme en place peut risquer de parler avantageusement de lui-même, non par motif d'ambition ou de vanité, mais parce que les circonstances exigent qu'il parle de lui avec vérité comme il aurait fait de tout autre<sup>54</sup> ». Les occasions dont il est fait mention ici concernent les situations où il faut se

---

<sup>49</sup> L'*encomium* est le fait de faire l'éloge d'une personne ou d'un lieu, alors que la périautologie est un type particulier d'*encomium* où il s'agit de faire l'éloge de soi-même.

<sup>50</sup> Les *progymnasmata* « étaient les “exercices préliminaires” qui composaient l'étape élémentaire de l'instruction des écoles de rhétorique. » ROBERTS, John (éd), *Oxford Dictionary of the Classical World*, Oxford, Oxford University Press, 2007 (ma traduction).

<sup>51</sup> NEYREY, Jerome H., « Josephus' *Vita* and the Encomium : A Native Model of Personality », *JSJ* (25/2), 2004, p.179 (ma traduction).

<sup>52</sup> PLUTARQUE, « Comment on peut se louer soi-même sans s'exposer à l'envie », in *Œuvres morales*, vol. 2, traduit du grec par RICARD, Paris, Didier, 1844, pp.581-600.

<sup>53</sup> NEYREY, Jerome H., « Josephus' *Vita* and the Encomium : A Native Model of Personality », *JSJ* (25/2), 2004, pp.177-206.

<sup>54</sup> PLUTARQUE, « Comment on peut se louer soi-même sans s'exposer à l'envie », 1844, p.582.



défendre, soit de la calomnie, soit d'accusations. Afin de pouvoir user de bonne foi de la périautologie, il est nécessaire pour Plutarque que celui qui en use se trouve dans une situation de faiblesse où, plutôt que de s'apitoyer sur son propre sort et chercher à susciter la pitié, il affronte son sort et « montre dans ses discours et dans sa conduite de la grandeur d'âme et du courage, [et] passe, non pour un homme fier et présomptueux, mais pour une âme ferme qui sait maîtriser la fortune.<sup>55</sup> » Afin d'éviter de tomber dans le piège de l'éloge excessif de soi, qui serait de mauvais goût et aurait un effet contraire à celui escompté, Plutarque propose quelques règles à suivre afin que l'exercice procède d'un certain équilibre<sup>56</sup> :

- faire l'éloge des auditeurs pour faciliter l'acceptation de son propre éloge.
- attribuer à Dieu ses réussites.
- préférer des éloges portant sur des qualités non matérielles, à savoir des qualités du caractère.
- reconnaître quelques petites fautes qui ne portent pas atteinte à l'honneur.
- démontrer un but pédagogique aux louanges. « Se proposer de les rendre utiles aux autres, en paraissant avoir tout autre objet que celui de se louer.<sup>57</sup> »
- ne contredire l'éloge d'un autre que si celle-ci est dangereuse pour l'auditoire en ce qu'elle encourage au mal.
- ne pas mélanger des reproches adressés à un autre avec des louanges adressées à soi-même.

Plutarque conclut son traité en disant que « nous éviterons de parler de nous-mêmes avantageusement, à moins qu'il n'en doive résulter un grand avantage pour nous ou pour ceux qui nous écoutent.<sup>58</sup> » Il ressort de son texte que celui qui veut réussir son *encomium* ne le fera pas dans n'importe quelles circonstances, mais uniquement lorsque son honneur, ou l'honneur de la personne sur laquelle porte l'éloge est en danger. Même alors, il existe un risque de faire encore plus de mal en faisant un éloge excessif. Il s'agit d'un véritable exercice d'équilibrisme qui doit viser avant tout à rétablir une injustice, plutôt qu'à s'élever au-dessus des autres, et

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p.585.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp.588-598.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p.593.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p.600.

viser un but autre que le seul exercice de style. Seul celui qui occupe déjà une position sociale avantageuse peut légitimement s'y adonner, lorsque cette position est mise en danger.

Voilà pour ce qui est du cadre dans lequel et de la manière dont l'*encomium* doit être exercé. Qu'en est-il maintenant du contenu de celui-ci ? Neyrey<sup>59</sup> présente le schéma suivant que je traduis et retranscris ici :

A. Origine et naissance

1. Origine

- race
- pays
- ancêtres
- parents

2. Naissance

- phénomène à la naissance (étoiles, visions, etc.)
- famille

B. Education et formation

1. Education

- enseignants
- arts, compétences
- lois

C. Accomplissements et Actes

1. Actes du Corps

- beauté
- force
- agilité
- puissance
- santé

2. Actes de l'âme

- justice
- sagesse
- tempérance
- virilité
- piété

3. Actes de la fortune

- pouvoir
- possessions
- amis
- enfants : nombre et beauté
- réputation, fortune
- longévité
- mort heureuse

---

<sup>59</sup> NEYREY, Jerome H., « Josephus' *Vita* and the Encomium : A Native Model of Personality », *JSJ* (25/2), 2004, pp.179-180 (ma traduction).

## D. Comparaison

En observant cette structure de l'*encomium*, il en ressort divers éléments évoqués en amont autour de la question de l'identité, et des critères employés pour délimiter les groupes et catégories, critères assignés ou acquis. L'*encomium* reflète ainsi la nature des critères et éléments jugés pertinents pour définir l'identité d'une personne.

La première série d'éléments à mentionner dans l'*encomium* concerne l'origine et la naissance de la personne. Cela concerne la généalogie, les ancêtres, le clan et les parents. La terre d'origine et la ville ont également leur place ici, et sont porteurs de différents stéréotypes qui peuvent être positifs ou négatifs. Des généralités sont faites concernant les personnes originaires de certaines régions, dans une perspective d'opposition entre *nous* et *eux*. Il est également possible d'ajouter dans cette liste sur l'origine et la naissance d'éventuels phénomènes célestes attestant du caractère exceptionnel d'une naissance particulière.

L'éducation et la formation reçue occupent la deuxième place, où il est alors question de savoir avec qui la personne a été éduquée, dans quelle école et selon quelle tradition. Dans la suite logique viennent ensuite les amis, à savoir les partenaires commerciaux, ainsi que la profession exercée par la personne dont l'éloge est fait. Finalement, la manière dont il gère sa fortune privée a son importance, en gardant en tête que plus que le fait de posséder, c'est la manière dont la personne utilise ses richesses qui a son importance.

Les accomplissements et les actes revêtent une importance toute particulière en ce qu'ils révèlent les choix effectués. Par accomplissement, on entend quelque chose « qui ne soit pas un don de la nature, mais un fruit de l'exercice et du travail<sup>60</sup> », et qui peut s'appliquer à un art, des connaissances, ou une dextérité physique particulière. C'est la notion d'exercice et de travail qui est ici importante. Les actes relèvent quant à eux de trois catégories. Les actes du corps, les actes de l'âme et les actes de la fortune. Par les actes du corps, il est entendu la santé, la beauté et la force (ou les compétences athlétiques). Par les actes de l'âme, il est entendu les quatre vertus cardinales que sont la sagesse, la tempérance, la justice et le courage. Cette partie-là peut être développée dans l'*encomium* soit de manière chronologique, soit de manière

---

<sup>60</sup> CICERON, *De Inventione*, I, XXV, traduit du grec par Guy Achard, Paris, Belles Lettres, 1994.

thématique. Et finalement par les actes de la fortune, il faut entendre la richesse, les terres et les relations sociales dont la personne bénéficie, qui sont perçues comme étant des signes de la faveur divine. On y trouvera les enfants (avec leur nombre et leur qualité), les richesses, la réputation, l'honneur, les amis (avec, là aussi, leur nombre et leur qualité), et la chance. « Ainsi les “actes de la fortune” nous renseignent premièrement sur la perception sociale d'une personne par les autres, l'évaluation de l'honneur dont ils disposent dans la société, et la manière dont ils remplissent les espérances sociales de noblesse.<sup>61</sup> » Le dernier élément à entrer dans la composition de l'*encomium* est celui de la *synkrisis* (σύγκρισις). Ici, il s'agit de comparer ce qui est comparable, à savoir des personnes de même rang, et des actes ou qualités de même nature. « Tous les éléments de l'*encomium* ont à faire avec le caractère public et honorable d'une personne ; ils cherchent à évaluer des personnes (par des éloges ou reproches) en terme de normes prédominantes d'honneur du groupe.<sup>62</sup> »

---

<sup>61</sup> NEYREY, Jerome H., « Josephus' *Vita* and the Encomium », *JSJ* (25/2), 2004, p.187 (ma traduction).

<sup>62</sup> NEYREY, Jerome H., « Josephus' *Vita* and the Encomium », *JSJ* (25/2), 2004, p.188 (ma traduction).

### 3. Philippiens 3,1-16

#### 3.1. Etablissement du texte

Dans le travail de traduction des textes, je me suis efforcé de rester aussi proche du grec que possible, dans la structure grammaticale des phrases, mais aussi dans l'intention du texte quand celle-ci est suffisamment claire, quitte à laisser par endroits des tournures qui peuvent paraître étranges en français. Il ne s'agit pas d'une traduction littérale, mais il n'y a également que peu d'éléments d'interprétation, ceux-ci étant présentés plus loin dans le travail, en particulier en ce qui concerne les passages les plus problématiques et les plus discutés. Les mots ou expressions qui ne se trouvent pas explicitement dans le texte grec, mais que j'ai dû ajouter pour aider à la compréhension du texte sont indiqués entre crochets et discutés quand cela est nécessaire à la suite de la traduction. Ce texte-ci présente peu de variantes entre les différents manuscrits, et sont la plupart du temps peu problématiques. Les éléments de critique textuelle pertinents sont discutés en note de bas de page.

##### 3.1.1. Traduction

**1.** Du reste, mes frères, réjouissez-vous dans le Seigneur. Je n'hésite pas à vous écrire les mêmes [choses], qui [sont] pour vous un affermissement. **2.** Prenez garde aux chiens, prenez garde aux mauvais ouvriers, prenez garde à la mutilation **3.** car nous, nous sommes la circoncision, servant par l'Esprit de Dieu, et nous glorifiant dans le Christ Jésus, et n'ayant pas confiance dans la chair, **4.** bien que moi j'aie confiance dans la chair. Si quelqu'un d'autre pense [pouvoir] se fier dans la chair, moi d'autant plus. **5.** Circoncis le huitième jour, de la race d'Israël, de la tribu de Benjamin, Hébreu des Hébreux, selon la loi pharisien, **6.** selon le zèle persécuteur de l'Eglise, selon la justice de la loi, devenu sans reproches. **7.** Mais ces choses qui étaient pour moi des gains, je les ai considérées à cause du Christ comme une perte. **8.** Mais bien plutôt je considère toutes choses comme une perte à cause de la supériorité de la connaissance du Christ Jésus mon Seigneur, à cause de lui j'ai tout perdu, et je considère [tout] comme des détrit<sup>1</sup> afin de gagner Christ **9.** et d'être trouvé en Lui, non pas en ayant ma justice, celle de la loi, mais celle [qui s'acquiert] par la foi en Christ, la justice qui vient de Dieu et [qui est fondée] sur la foi, **10.** afin de le connaître ainsi que la puissance de sa résurrection et la communion à ses souffrances, étant rendu conforme à sa mort, **11.** pour arriver, d'une manière

ou d'une autre, à la résurrection des morts. **12.** Non pas que j'aie déjà obtenu [tout cela], ou que j'aie déjà été rendu parfait<sup>63</sup>, mais je poursuis afin de m'en emparer, puisque de moi Christ s'est emparé. **13.** Frères, moi-même je ne considère pas m'en être emparé, si ce n'est une chose, oubliant ce qui est derrière et tendu vers ce qui est devant, **14.** je poursuis vers le but en vue du prix de l'appel qui vient d'en haut, de Dieu en Christ Jésus. **15.** Donc, nous tous qui sommes parfaits, pensons cela, et si sur une certaine chose vous pensez autrement, en cela Dieu vous illuminera. **16.** Néanmoins, là où nous sommes parvenus, marchons sur le même chemin.

### 3.1.2. Analyse sémantique

#### 3,1

– ἀσφαλές est traité de différentes manières par les différents exégètes. Il peut vouloir dire « sûr » au sens de certain, ou « sûr » au sens de sans danger. Remuant traduit par une périphrase (« provides steadfastness for you<sup>64</sup> ». Le découpage proposé reliant Ph 3,1 à ce qui suit plus qu'à ce qui précède, j'ai opté pour une traduction par « affermissement », en référence aux exhortations qui suivent.

#### 3,2

– βλέπετε peut se traduire par « observez », « regardez », « prenez garde », « méfiez-vous ». Hawthorne<sup>65</sup> préfère traduire par « considérez », argumentant que pour pouvoir traduire par la mise en garde il faudrait que Βλέπετε soit accompagné de μή ou de ἀπό. Si l'on tient également compte du contexte sémantique, et pas uniquement grammatical, il apparaît évident par la dimension polémique du passage qu'il faille traiter Βλέπετε comme une mise en garde, et pas comme un simple encouragement à observer<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> τετελείμαι est un indicatif parfait moyen-passif à la première du singulier. La traduction « été rendu parfait » rend compte de la dimension passive et parfaite (au sens du temps verbal employé) de la forme. Quelques manuscrits, Ƴ46 et D, ajoutent ἢ ἤδη δεδικαίωμαι, mais il s'agit vraisemblablement là d'une correction ultérieure cherchant à harmoniser avec les versets qui précèdent où le thème de la δικαιοσύνη est très présent. Reumann (*Philippians*, p.534) argumente cependant que les scribes du Ƴ46 ayant plus tendance à simplifier que ajouter des éléments, il est pertinent de maintenir cette variante.

<sup>64</sup> REUMANN, John Henry Paul, *Philippians : A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible Commentary 33b, London, Yale University Press, 2008, p.451.

<sup>65</sup> HAWTHORNE, Gerald F., *Philippians*, WBC 43, Waco, Word Books, 1983, p.124.

<sup>66</sup> REED, Jeffrey T., *A Discourse Analysis of Philippians. Method and Rhetoric in the Debate over Literary Integrity*, JSNTSS 136, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, p.302.

– κύων, κύνας désigne les chiens en tant qu'animaux impurs. Par extension, ce terme peut aussi être utilisé pour désigner des personnes considérées comme impures.

– κατατομήν se traduit littéralement par « couper en morceaux ». Il n'est présent nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament, mais apparaît dans la LXX sous sa forme verbale καταμένω notamment en Lv 21,5 qui interdit les mutilations rituelles. Il y a également un évident jeu avec περιτομή, au verset 3. Paul n'utilise pas le terme περιτομή pour parler de la circoncision, mais κατατομή, proche d'un point de vue phonétique, mais porteur d'un autre sens. Il s'agit ici d'une manière de parodier la circoncision prônée par le groupe des adversaires<sup>67</sup>.

### 3,3

– Le verbe λατρεύω n'est pas courant hors du texte biblique, et recouvre divers sens, dont celui du service religieux rendu à Dieu. Il est par contre présent à de nombreuses reprises dans la LXX<sup>68</sup> dans un cadre cultuel.

– οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες : il s'agit ici d'un datif instrumental. Il est peu vraisemblable qu'il s'agisse d'un datif d'attribution (serviteurs de l'Esprit de Dieu). Il semble plus logique dans le contexte que le service soit rendu avec l'aide de l'Esprit de Dieu que pour l'Esprit de Dieu.

### 3,5

– « de la race d'Israël ». Le grec emploie ici le terme γένος, qui désigne les descendants d'un même ancêtre, les membres d'une même famille (Ac 4,6) ou encore l'origine géographique d'une personne comme appartenant à une nation ou un peuple particulier (Ac 4,36). Il peut aussi être utilisé pour désigner une catégorie d'animaux (Mt 13,47), ou de démon (Mc 9,29).

– « de la tribu de Benjamin ». « Tribu » traduit ici le mot φυλή, soit l'une des douze tribus d'Israël.

---

<sup>67</sup> REUMANN, John Henry Paul, *Philippians : A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible Commentary 33b, London, Yale University Press, 2008, p.472.

<sup>68</sup> Reumann identifie 70 occurrences du verbe et 9 occurrences du nom dans la LXX (p.463). Personnellement, j'ai pu identifier 92 occurrences du verbe dans 86 versets différents, et 8 occurrences du nom, dans la LXX-Swete à l'aide du logiciel Accordance (version 11.2.4).

– Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, traduit ici par « Hébreu des Hébreux » dans un souci de rester aussi fidèle que possible au texte, est parfois également traduit par « Hébreu fils d’Hébreux » comme dans la TOB. Le sens à donner à cette expression est discuté.

### 3,8

– Il y a un effet de répétition supposé avec le début de la phrase, ἡγοῦμαι πάντα ζημίαν εἶναι et ἡγοῦμαι σκύβαλα [εἶναι], la plupart des manuscrits ainsi que la Vulgate renforçant cet effet de renvoi en ajoutant εἶναι. Il paraît alors évident que les deux segments fonctionnent ensemble, présentant une montée en intensité dans les qualificatifs employés pour désigner « ces choses » que sont les avantages mentionnés par Paul dans les versets 5 et 6, reprises dans le verset 7 (ἅτινα) et dont il a initié le renversement mentionnant déjà une première fois ζημίαν. Cette fois-ci par contre, ce sont « toutes choses » qui sont une « perte » (πάντα ζημίαν).

– σκύβαλα peut se traduire de différentes manières. Cela peut être les « détritits », les « restes », la « terre », ou encore le « fumier » et les « excréments ». Ph 3,8 présente la seule occurrence de ce mot dans le corpus néotestamentaire<sup>69</sup>. Dans la montée en crescendo des qualificatifs employés par Paul, celui-ci arrive au sommet, et désigne quelque chose que l’on ne touche pas, ou plus, qui est délaissé.

---

<sup>69</sup> Dans la LXX, on le retrouve dans Sir 27,4 « Quand on secoue le crible, les déchets demeurent, de même les *tares* d’un homme quand il discute. » (Traduction TOB)



## 3.2. Commentaire

### 3.2.1. Contexte et enjeux

De toutes les épîtres pauliniennes, celle aux Philippiens est l'une de celles, avec 2 Corinthiens, pour laquelle le débat sur l'intégrité est le plus animé. Parmi les commentaires faisant autorité, tous s'accordent à dire que le chapitre 3 présente un changement de ton pour le moins brusque qui ne manque pas d'étonner à la lecture, et a la capacité de remettre en question l'intégrité de la lettre. Les exégètes argumentant en faveur du caractère composite de Ph découpent l'épître en trois lettres qui suivent un schéma semblable à celui-ci, repris chez Reumann<sup>70</sup> : Ph 4,10-20 (lettre A, écrite en 54) ; Ph 1,1-3,1 (lettre B, écrite entre fin 54 et début 55) ; Ph 3,2-21 (lettre C, écrite en 55). Les versets restants, à savoir Ph 4,1-9.21-23, présentent plus de difficultés à être raccordés de manière claire à l'une ou l'autre des lettres, mais seraient à rattacher plus probablement aux lettres B ou C. Les principaux arguments en faveur de Ph en tant que compilation de plusieurs lettres sont les suivants : a) le changement abrupt de ton en Ph 3,2 qui s'explique difficilement ; b) les versets de Ph 3,1 et 4,4 semblent former une suite cohérente, laissant penser que ce qui se trouve entre deux est un ajout ; c) la mention faite par Polycarpe de Smyrne<sup>71</sup> de l'existence de « lettres », au pluriel, de Paul aux Philippiens.

En faveur de l'intégrité du texte, les principaux arguments sont : a) Ph 3,1 peut faire référence soit à une ou plusieurs lettres perdues, soit aux enseignements donnés par Paul quand il était présent à Philippiens. b) Le changement de ton peut être dû à une écriture en plusieurs étapes, ou simplement au caractère de Paul dont la lettre suit le flux de pensée. c) On peut observer, au-delà des changements de ton<sup>72</sup>, une unité de thème et de vocabulaire tout au long de l'épître.

---

<sup>70</sup> REUMANN, John Henry Paul, *Philippians : A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible Commentary 33b, London, Yale University Press, 2008, p.3.

<sup>71</sup> POLYCARPE, « Lettre aux Philippiens », in HAMMAN, Adalbert (éd.), *Les évêques apostoliques*, Les pères dans la foi 77, Paris, Migne, 2000.

<sup>72</sup> Voir Ga 4,20 pour un exemple de métadiscours sur les changements de ton dans la lettre aux Galates.

En m'appuyant sur les travaux d'Aletti<sup>73</sup> et de Reed<sup>74</sup>, c'est du côté des partisans de l'intégrité de l'épître que je me situe. Si pour un certain nombre d'arguments il est possible de les interpréter à la faveur de l'une ou de l'autre des théories, Reed<sup>75</sup> a su montrer qu'il existe une cohérence de structure et de « texture »<sup>76</sup> tout au long de l'épître qui ne permet pas d'affirmer sur cette base l'existence de plusieurs lettres, sans avoir eu recours à une réécriture presque complète de celles-ci. La pratique antique étant, lors de la compilation de plusieurs lettres, de supprimer le prescript et le subscript de celles-ci, et non pas de procéder à un travail d'édition en profondeur, allant jusqu'à réarranger les différentes sections desdites lettres dans le but d'en faire une nouvelle<sup>77</sup>.

Par ailleurs, comme le relève Aletti<sup>78</sup>, l'*exemplum* de Ph 3 fonctionne de manière cohérente avec les deux autres *exempla* qui précèdent, à savoir ceux du Christ et d'Epaphrodite. Un même vocabulaire se retrouve également entre Ph 2,6-11 et Ph 3,7-14. Ci-dessous le tableau comparatif tel qu'il est proposé par Aletti<sup>79</sup>.

**Christ – Ph 2,6-11**

condition μορφή 2,5.7

penser ἡγέομαι 2,6

devenu γένομενος 2,7.8

**Paul – Ph 3,7-14**

Conformé συμμορφιζόμενος 3,10

penser ἡγέομαι 3,7.8

devenu γένομενος 3,6

<sup>73</sup> ALETTI, Jean-Noël, *Saint Paul, Epître aux Philippiens*, Etudes Bibliques 55, Paris, Gabalda, 2005.

<sup>74</sup> REED, Jeffrey T., *A Discourse Analysis of Philippians. Method and Rhetoric in the Debate over Literary Integrity*, JSNTSS 136, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> Chez Reed, la « TEXTURE s'occupe principalement des microstructures [du discours] et, plus pertinent au débat sur l'intégrité, de la manière dont elles se combinent pour produire de la cohérence (ou le manque de celle-ci). » REED, Jeffrey T., *A Discourse Analysis of Philippians. Method and Rhetoric in the Debate over Literary Integrity*, JSNTSS 136, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, p.296 (ma traduction. majuscules dans l'original).

<sup>77</sup> REED, Jeffrey T., *A Discourse Analysis of Philippians. Method and Rhetoric in the Debate over Literary Integrity*, JSNTSS 136, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, p.146.

<sup>78</sup> ALETTI, Jean-Noël, *Saint Paul, Epître aux Philippiens*, Etudes Bibliques 55, Paris, Gabalda, 2005, p.250.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p.250.

Si le parallélisme relevé entre les deux passages par Aletti est des plus intéressant, il faut néanmoins relever quelques incohérences dans son tableau. Il indique pour μορφή Ph 2,5.7 quand ce terme se trouve en réalité aux versets 6 et 7. Si les péricopes qu'il sélectionne sont Ph 2,6-11 et Ph 3,7-14, les parallèles lexicaux débordent en amont quelque peu puisqu'il va chercher γένομενος au verset 6, alors que la péricope sélectionnée commence au verset 7.

trouvé εὑρεθείς 2,7

mort θάνατος 2,8

trouvé εὑρεθῶ 3,9

mort θάνατος 3,10

Reumann cependant, considère que « les liens de vocabulaire entre 2,5-11 et 3,4-11 sont bien plus limités que communément admis.<sup>80</sup> » Certains sont trop courant dans le Nouveau Testament pour être pertinents, certains parallèles sont forcés, et les termes ne sont pas nécessairement employés dans le même contexte dans chacun des textes.

Malina et Neyrey<sup>81</sup> établissent un lien entre ces deux péricopes au niveau des éléments encomiastiques qui s’y retrouvent. « Dans l’hymne, nous entendons parler de la généalogie de Jésus (“de condition divine”) et de sa manière de vivre (“Il ne l’a pas regardé comme un butin à préserver”). Nous entendons parler de ses actes de l’âme (“obéissant”), de sa noble mort (mort sur la croix), et de sa subséquente destinée et gloire<sup>82</sup> ».

Il faut encore prendre en considération l’évolution du contexte de communication afin de pouvoir postuler, ou non, le caractère composite de Ph. Si en effet le texte tel que nous le connaissons est le résultat d’une composition de plusieurs lettres, il doit alors être possible d’identifier dans chaque cas un contexte d’émission qui lui soit propre, ainsi qu’un contexte de réception qui lui soit également propre. Dans le cas de Ph, il est difficile d’identifier de manière suffisamment claire de tels changements de contexte de communication. Paul adresse une lettre amicale à la communauté de Philippiques, avec laquelle il entretient des liens particuliers. C’est en effet la seule communauté qui semble être autorisée à lui apporter du soutien<sup>83</sup>. Paul écrit alors qu’il est en prison (Ph 1,13), pour remercier les Philippiens (Ph 1,3-11 ; 4,10-20), leur donner des nouvelles sur sa situation (Ph 1,12-26) et sur celle de ses collaborateurs (Ph 2,19-30). Il en profite pour aborder des problématiques (Ph 1,27-2,18 ; 3,1-4,1) dont il aura probablement eu

---

<sup>80</sup> REUMANN, John Henry Paul, *Philippians : A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible Commentary 33b, London, Yale University Press, 2008, p.528 (ma traduction).

<sup>81</sup> MALINA, Bruce J, NEYREY, Jerome H, *Portraits of Paul : an Archeology of Ancient Personality*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996.

<sup>82</sup> *Ibid*, p.55 (ma traduction).

<sup>83</sup> MALINA, Bruce J., et NEYREY, Jerome H., « Ancient Mediterranean Persons in Cultural Perspective: Portrait of Paul », in NEYREY, Jerome H., et STEWART, Eric C. (éd.), *The Social World of the New Testament*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2008, p.272.

vent dans une lettre<sup>84</sup> apportée par Epaphrodite, qui lui a été envoyée par les Philippiens (Ph 2,25). Vraisemblablement, un groupe de prédicateurs judaïsant était présent à Philippi<sup>85</sup>, prônant la circoncision à la communauté pagano-chrétienne<sup>86</sup> de cette ville romaine.

L'épître aux Philippiens est un texte argumentatif, utilisant des éléments de rhétorique délibérative, mais comprenant également une dimension parénétique forte. Paul cherche à induire un changement auprès de ses auditeurs, de l'ordre du comportement (Ph 3,17), mais également de la pensée (Ph 3,15). Il use pour ce faire de plusieurs *exempla*<sup>87</sup> pour encourager la communauté de Philippi à poursuivre dans une certaine voie. Il ne s'agit pas d'un texte purement argumentatif, et vouloir y appliquer une analyse rhétorique stricte selon les modèles classiques serait préjudiciable, manquant la portée réelle du texte.

La structure de la péricope se présente comme suit :

**1-4a Introduction**

1 verset- charnière

2-4a situation de communication

**4b-11 Périautologie**

4b-6 périautologie

7-11 retournement de la périautologie

**12-16 Conclusion et exhortation**

12-14 conclusion

15-16 exhortation

---

<sup>84</sup> Cicéron, dans une de ses lettres à son frère Quintus, fait état d'un ajout soudain dû à l'arrivée de nouvelles au sujet de la mort de la fille de César. « Je pliais déjà cette lettre quand sont arrivés des courriers de Bretagne, le 20 septembre, après 27 jours de voyage. Ah ! Quelle émotion j'ai eue ! quelle peine j'ai éprouvée en lisant la si charmante lettre de César ! » CICÉRON, *Q.fr.*, III.1.17, in « Correspondance », t.3, traduit du latin par CONSTANS, Léopold-Albert, Paris, Les Belles Lettres, 1971. Voir aussi RICHARDS, E. Randolph, *Paul and First-Century Letter Writing*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2004, pp.176-177.

<sup>85</sup> La question de l'identité des adversaires est discutée à la page suivante.

<sup>86</sup> Philippi était une colonie romaine, habitée principalement par des vétérans romains. Elle jouait un rôle important de relai entre Rome et l'est de l'Empire romain. Voir par exemple : ALETTI, Jean-Noël, *Saint Paul, Epître aux Philippiens*, Etudes Bibliques 55, Paris, Gabalda, 2005, p.4-5.

<sup>87</sup> Dans le système d'éducation classique antique, l'*exempla* est lié à la notion d'*imitatio* que Paul cherche à induire chez son auditoire. « On apprend les *virtutes* par *imitatio* à l'aide d'*exempla* et les *ars* à l'aide de *doctrina* ». LAUSBERG, Heinrich, *Handbook of Literary Rhetoric*, Leiden, Brill, 1998, p.12 (ma traduction).

### 3.2.2. Introduction (Ph 3,1-4a)

Le rôle du verset 1 dans le déroulement de l'épître est sujet à discussion<sup>88</sup>. Ce verset fait office de pivot et de transition. Il peut se rapporter soit à ce qui précède, soit à ce qui suit. J'ai fait le choix de le rapporter à ce qui suit. Τὸ λοιπόν « introduit un nouveau développement de la lettre<sup>89</sup>. » L'appel à la réjouissance dans le Seigneur fonctionne comme un rappel de ce qui précède. Les « mêmes choses » sont celles qui suivent, soit les versets 2-16.

Un changement de ton abrupt a lieu au verset 2 où Paul met en garde les Philippiens contre des adversaires. La mise en garde se compose de trois ordres à l'impératif : « Prenez garde aux chiens, prenez garde aux mauvais ouvriers, prenez garde à la mutilation ». Cette triple mise en garde est adressée à des adversaires bien réels. Il ne peut s'agir d'adversaires inventés par Paul pour servir son propos, car la périautologie qui suit aurait été très mal perçue, celle-ci demandant pour être acceptable qu'il y ait une situation de danger qui demande une réponse radicale<sup>90</sup>. Le profil de ces adversaires est par contre plus difficile à percevoir. Il est normal que Paul ne s'attarde pas trop à dresser leur portrait. En tant qu'adversaires, ils ne méritent pas que l'apôtre s'arrête trop longuement sur eux<sup>91</sup>. Hawthorne conçoit que « ces adversaires n'étaient pas des judaïsants, i.e. des judéo-chrétiens, mais des Juifs<sup>92</sup> ». Il s'appuie sur l'usage que fait Paul de « chiens », un terme péjoratif employé par les Juifs pour parler des Gentils, qu'il estime être repris par Paul de la bouche des adversaires. C'est à partir de ce même terme qu'Aletti rejette cette lecture, considérant qu'il « est peu probable que Paul ait appelé *chiens* ceux de son propre peuple<sup>93</sup> ». Par ailleurs, en l'absence de témoins<sup>94</sup> appuyant la théorie d'un judaïsme

---

<sup>88</sup> Pour une vue d'ensemble des différentes positions, voir ALETTI, Jean-Noël, *Saint Paul, Epître aux Philippiens*, Etudes Bibliques 55, Paris, Gabalda, 2005, p.222. Aletti met d'ailleurs ce verset 1 entre parenthèses dans la section Ph 3,(1)2-4,1.

<sup>89</sup> BIANCHINI, Francesco, *L'elogio di sé in Cristo. L'utilizzo della περιαντολογία nel contesto di Filippesi 3,1 – 4,1*, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006, p.200 (ma traduction).

<sup>90</sup> PLUTARQUE, « Comment on peut se louer soi-même sans s'exposer à l'envie », in *Œuvres morales*, vol. 2, traduit du grec par RICARD, Paris, Didier, 1844, p.600.

<sup>91</sup> Ga 1,8-9 ; 2 Co 10,12. 11,4

<sup>92</sup> HAWTHORNE, Gerald F., *Philippians*, WBC 43, Waco, Word Books, 1983, p.125 (ma traduction).

<sup>93</sup> ALETTI, Jean-Noël, *Saint Paul, Epître aux Philippiens*, Etudes Bibliques 55, Paris, Gabalda, 2005, p.225.

<sup>94</sup> A relever tout de même le seul texte biblique allant dans le sens d'un judaïsme missionnaire au premier siècle : Mt 23,15. Lire RIESNER, Rainer, « L'héritage juif de Paul et les débuts de sa mission », in DETTWILLER, Andreas, KAESTLI, Jean-Daniel et MARGUERAT, Daniel (éd.), *Paul, une théologie en construction*, Genève, Labor et Fides, 2004, pp.135-155.

missionnaire au temps de Paul, « ces opposants seraient en tout cas plutôt des missionnaires judéo-chrétiens<sup>95</sup> ». Le contenu de leur prédication n'est lui non plus, pas explicité. De ce qu'il est possible de reconstituer à la lecture de Ph 3,2-4, il apparaît qu'ils devaient prêcher une observance de la circoncision pour les judéo-chrétiens, et présenter aux yeux de Paul une excessive « confiance dans la chair ». Il est probable qu'ici Paul reflète un aspect de la prédication de ces adversaires, tout en exagérant sa portée à des fins polémiques, et donnant une évaluation théologique de celle-ci. Cette confiance placée dans la chair peut correspondre à une application du code antique de l'honneur au judaïsme, cherchant alors à mesurer l'honneur en fonction de critères assignés tels que le lieu de naissance, l'éducation reçue, les actes accomplis, etc<sup>96</sup>.

Le verset 4b sert d'accroche pour annoncer et lancer la périautologie des versets 4b-6 qui expliciteront en quoi consiste la confiance dans la chair dont font preuve les adversaires, et où Paul prétend les surpasser.

Les premiers versets du passage servent à faire la transition vers une nouvelle thématique, à annoncer les enjeux de cette nouvelle thématique, et préparer le terrain pour la périautologie que Paul s'apprête à développer. Ils entament la périautologie et indiquent « que le problème touche l'*identité* vraie des croyants.<sup>97</sup> »

### 3.2.3. La périautologie de Paul (Ph 3,4b-6)

« Nous proposons la περιαντολογία comme forme littéraire de laquelle le texte se rapproche le plus et qui se présente comme étant la plus utile pour l'interpréter.<sup>98</sup> » Si des tentatives de lectures à la lumière des schémas rhétoriques ont été faites, elles se sont montrées insuffisantes. Paul ne cherche pas à convaincre un auditoire par un argumentaire (notons la

---

<sup>95</sup> ALETTI, Jean-Noël, *Saint Paul, Epître aux Philippiens*, Etudes Bibliques 55, Paris, Gabalda, 2005, p.225.

<sup>96</sup> voir section 2.2.2.

<sup>97</sup> ALETTI, Jean-Noël, *Saint Paul, Epître aux Philippiens*, Etudes Bibliques 55, Paris, Gabalda, 2005, p.228 (italique dans l'original).

<sup>98</sup> BIANCHINI, Francesco, *L'elogio di sé in Cristo. L'utilizzo della περιαντολογία nel contesto di Filippesi 3,1 – 4,1*, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006, p.63 (ma traduction).

quasi-absence de γάρ dans cette péricope). Nous sommes plutôt en présence d'un modèle s'inspirant et reprenant les codes rhétoriques de la périautologie.

Il est proposé, dans le tableau de la page suivante, de reprendre les différents éléments qui composent la périautologie<sup>99</sup>, tels que mentionnés précédemment dans ce travail, et d'y appondre les éléments de Ph 3,1-16 qui s'y rattachent.

Tous les *topoi* de l'*encomium* ne sont pas présents dans la périautologie de Ph 3,4b-6. Et certains sont sujets à interprétation, notamment Ph 3,5a (« circoncis le huitième jour »). Malina et Neyrey<sup>100</sup> le classent dans le *topos* des accomplissements de l'âme. Il est cependant difficile d'attribuer à Paul comme accomplissement de l'âme sa circoncision, d'autant plus si elle a été effectuée à sa naissance. Du côté de ses parents, il serait possible de ranger effectivement la circoncision de Paul comme accomplissement de l'âme en tant qu'acte de piété, fait dans le respect de la Loi. Dans le cas de Paul, par contre, nous sommes en présence d'un élément non pas acquis de son identité, mais qui lui a été assigné par ses parents à sa naissance. La mention de la circoncision au huitième jour nous en dit plus sur le milieu dont est issu Paul, sur les parents dont il descend, à savoir des parents juifs, respectant les prescriptions en matière de circoncision à la lettre. Il est Juif de naissance, pas un prosélyte. « Avec seulement deux mots, alors, l'apôtre a fait pour lui-même la déclaration la plus honorable que puisse faire un Juif, à savoir qu'il a été circoncis en conformité stricte de la Loi précisément le bon jour (Gen 17,12 ; Lv 12,3 ; Luc 1,59 ; 3,21). [...] Paul a été circoncis le huitième jour par des parents qui accomplissaient scrupuleusement les prescriptions de la Loi. Il était un vrai Juif, un Juif de naissance.<sup>101</sup> » Paul se fait ainsi héritier de ce respect scrupuleux de la Loi et proclame également être vraiment Juif. Bien qu'il parle de « mutilation » (Ph 3,2) pour qualifier la circoncision prêchée par ses adversaires, il exhibe néanmoins la sienne comme exemplaire à ce

---

<sup>99</sup> Repris de NEYREY, Jerome H., « Josephus' *Vita* and the Encomium : A Native Model of Personality », *JSJ* (25/2), 2004, pp.179-180.

<sup>100</sup> MALINA, Bruce J., et NEYREY, Jerome H., « Ancient Mediterranean Persons in Cultural Perspective: Portrait of Paul », in NEYREY, Jerome H., et STEWART, Eric C. (éd.), *The Social World of the New Testament*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2008, p.271.

<sup>101</sup> HAWTHORNE, Gerald F., *Philippians*, WBC 43, Waco, Word Books, 1983, p.132 (ma traduction).



moment-là du développement. Avec Aletti<sup>102</sup>, ce verset est donc à ranger sous le *topos* de l'origine, du γένος.

La mention de la circoncision en tête de la périautologie doit interpeller le lecteur. D'autant plus que cette même circoncision a déjà été mentionnée en amont, au v.3, et constitue l'un des éléments venant justifier l'usage de la périautologie. Il apparaît ainsi que la question de la circoncision est centrale dans le débat entre Paul et ses adversaires<sup>103</sup>. Comprise dans une vision dualiste du monde qui différencie entre ceux appartenant au peuple élu et ceux n'y appartenant pas, « la circoncision est comprise comme le symbole de cette relation privilégiée qui différencie Israël des Nations, elle est le signe physique extérieur de l'Alliance divine conclue avec Abraham et fondatrice d'un peuple nouveau.<sup>104</sup> » Paul s'approprie pleinement et revendique pleinement ce signe d'appartenance à l'Alliance divine face aux adversaires. Il en fait l'élément premier de définition de son identité. Il se hisse ainsi, au moins, au même niveau que ses adversaires, et même les surpasse dans la perfection de son intégration au peuple de l'Alliance. En filigrane se joue la question de la nécessité pour les pagano-chrétiens de se soumettre aux prescriptions de la Loi. Dans le livre des Actes, cette question est traitée au chapitre 15, juste avant que Paul n'arrive à Philippiques au chapitre 16. Si l'Eglise de Jérusalem indique quelques règles de pureté que les Gentils doivent suivre (Ac 15,20.28-29), il n'est pas question de la circoncision, qui est pourtant la raison du voyage de Paul et Barnabé à Jérusalem (Ac 15,1-2).

En ce qui concerne son γένος, Paul en fait explicitement mention en Ph 3,5b. Si le terme de « race » est aujourd'hui porteur de son lot de précompréhensions, et s'articule autour de critères génétiques, comme la descendance ou la couleur de peau, il convient de faire attention à ne pas commettre l'erreur de comprendre de cette même façon le terme de γένος, « race », dans le contexte antique.

---

<sup>102</sup> ALETTI, Jean-Noël, *Saint Paul, Epître aux Philippiens*, Etudes Bibliques 55, Paris, Gabalda, 2005, p.231.

<sup>103</sup> BIANCHINI, Francesco, *L'elogio di sé in Cristo. L'utilizzo della περιαντολογία nel contesto di Filippesi 3,1 – 4,1*, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006, p.68.

<sup>104</sup> MATTA, Yara, « “Circoncis le huitième jour” », *Revue des sciences religieuses* (85/2), 2011, p.188.



A. Origine et naissance	
1. Origine - <b>race</b> - pays - <b>ancêtres</b> - <b>parents</b>	« de la race d’Israël » (3,5b) « de la tribu de Benjamin » (3,5c) « circoncis le huitième jour » (3,5a)
2. Naissance - phénomène à la naissance (étoiles, visions, etc.) - <b>famille</b>	« Hébreu des Hébreux » (3,5d)
B. Education et formation	
1. Education - enseignants - arts, compétences - <b>lois</b>	« selon la loi pharisien » (3,5e)
C. Accomplissements et Actes	
1. Actes du Corps - beauté - force - agilité - puissance - santé	
2. Actes de l’âme - <b>justice</b> - sagesse - tempérance - virilité - <b>piété</b>	« selon la justice de la loi devenu sans reproches » (3,6b) « selon le zèle, persécuteur de l’Eglise » (3,6a)
3. Actes de la fortune - pouvoir - possessions - amis - enfants : nombre et beauté - réputation, fortune - longévité - mort heureuse	
4. Comparaison	

Pour Aletti<sup>105</sup>, l’usage de γένος exclut les prosélytes du tableau, et seuls les Juifs de naissance sont compris dans ce groupe « Israël ». La compréhension qu’en donne Bianchini<sup>106</sup> est très proche de celle d’Aletti en ce qu’il insiste sur le privilège donné à la naissance, et non

<sup>105</sup> ALETTI, Jean-Noël, *Saint Paul, Epître aux Philippiens*, Etudes Bibliques 55, Paris, Gabalda, 2005, p.232-233.

<sup>106</sup> BIANCHINI, Francesco, *L’elogio di sé in Cristo. L’utilizzo della περιαντολογία nel contesto di Filippesi 3,1 – 4,1*, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006, p.70-71.

acquis. Il appuie cette compréhension restrictive du γένος par ce qui suit, Ἰσραήλ, et non ἰουδαῖος. Il écrit à propos du terme Ἰσραήλ que « ce terme, avec ἰσραηλῖτης, est à distinguer avec attention de ἰουδαῖος. En effet, les deux premiers dans le judaïsme désignent l'autocompréhension des Juifs en tant que descendance élue par Dieu, tandis que l'autre adjectif est utilisé par les non-Juifs pour les désigner en tant que peuple.<sup>107</sup> » Bianchini opère ici une simplification malheureuse. Si dans le contexte de l'Ancien Testament, et dans différentes sources non-juives, le terme de ἰουδαῖος est effectivement employé par les personnes extérieures à Israël pour le désigner comme peuple, sa signification évolue avec Paul. Il se permet en effet en Ga 2,15 de s'approprier ce terme pour se désigner lui-même. Le ἰουδαῖος est, chez Paul, celui qui s'applique à respecter la Loi (Rm 2,17.28)<sup>108</sup>. Chez Hawthorne<sup>109</sup> il est question ici de l'histoire dans laquelle Paul s'inscrit. Seule Sechrest prend quelque peu le contrepied des lectures exclusives de cette expression. Elle insiste sur la nature changeante du γένος qui tire son essence de différents critères selon les milieux (juifs, non-juifs, chrétiens, grecs, etc.). Si dans la majorité des cas, la parenté est particulièrement importante, dans d'autres textes il observe que la religion peut être le critère principal de délimitation d'une race. « Dans l'antiquité, le terme γένος avait le rôle que beaucoup d'intellectuels modernes veulent attribuer au mot "ethnicité". Comme la connotation populaire moderne de l'"ethnicité", γένος désignait une conscience d'un sens distinctif de l'identité de groupe.<sup>110</sup> »

Des autres éléments de l'*encomium* repris par Paul, il est possible de retrouver une référence aux ancêtres, au travers de l'appartenance de l'apôtre à la tribu de Benjamin. La mention « Hébreu des Hébreux » désigne ici la famille dont il est issu. Ce que cela implique est par contre quelque peu flou. Pour certains, les Hébreux dont il est question ici sont les Juifs parlant la langue araméenne et ayant des liens avec la Palestine. Hawthorne<sup>111</sup> insiste sur cette dimension, comprenant cette expression comme étant soit une référence à la généalogie de Paul, elle fonctionnerait donc comme une prétention à la pureté de son sang, soit une référence à la langue parlée par Paul. Pour d'autres, il faut y comprendre le terme employé par les Juifs, ceux

---

<sup>107</sup> *Ibid*, p.70 (ma traduction).

<sup>108</sup> GUTBROD, Walter, KUHN, Karl Georg, VON RAD, Gerhard, « Ἰσραήλ », in KITTEL, Gerhard, *et alii* (éd.), *TDNT*, vol.3, Grand Rapids ; London, Eerdmans, 1984, pp.356-391.

<sup>109</sup> HAWTHORNE, Gerald F., *Philippians*, WBC 43, Waco, Word Books, 1983, p.132.

<sup>110</sup> SECHREST, Love L., *A Former Jew. Paul and the Dialectics of Race*, LNTS 410, London, T&T Clark, 2009, p.107 (ma traduction).

<sup>111</sup> HAWTHORNE, Gerald F., *Philippians*, WBC 43, Waco, Word Books, 1983, p.133.

de la Diaspora y compris, pour référer à eux-mêmes. En tenant compte de la place qu'occupe cette expression dans la liste de sept critères d'identification, « Hébreu des Hébreux » se trouve au centre, à la charnière entre trois critères assignés, et trois critères acquis, qui seront décrits plus loin. Elle vient terminer une montée paroxystique dans laquelle Paul, à chaque étape, de la circoncision au huitième jour jusqu'à l'appartenance à la tribu de Benjamin, est monté d'un cran dans les dimensions identitaires honorables auxquelles il est en droit de faire appel. Cette prétention d'appartenir aux Hébreux peut ainsi être lue au moins comme un résumé des trois membres précédents de la périautologie, voire même comme un point d'orgue de son héritage identitaire des plus honorables. « Le nom "Hébreu" était conventionnellement associé au traditionalisme ou conservatisme<sup>112</sup>. » C'est l'antiquité<sup>113</sup> de sa descendance qui est ici affirmée, ainsi qu'une proximité avec la Palestine. « L'auto-description en tant que "Hébreu", donc, est cohérente avec le récit chez Luc de l'éducation de Paul selon la "Loi" à Jérusalem même (Ac 22,3 ; 26,4 ; 23,6).<sup>114</sup> »

S'ensuivent trois autres éléments encomiastiques. Cette fois-ci appartenant au domaine des critères acquis. Paul fait appel à l'éducation qu'il a reçue, à sa παιδεία, « selon la loi pharisien » (Ph 3,5e). De tous les Juifs, Paul a choisi de s'inscrire dans la lignée des plus strictes dans le respect de la Loi. « "pharisien" pour Paul n'était pas un terme de reproche, mais un titre honorifique, une prétention au "plus haut degré de fidélité et de sincérité dans l'accomplissement du devoir envers Dieu tel que prescrit dans la Torah divine"<sup>115</sup> ». En tant que pharisien, Paul est zélé au point de persécuter l'Eglise : « selon le zèle, persécuteur de l'Eglise » (Ph 3,6a). Voilà un de ses principaux accomplissements, un de ses principaux actes honorables. Pour Windsor ce zèle correspond à « une expression particulière de la *vocation*

---

<sup>112</sup> DUNN, James D. G., « Who Did Paul Think He Was ? A Study of Jewish-Christian Identity », *NTS*, (45/2), 1999, p.185 (ma traduction). Dunn s'appuie sur : KUHN, Karl Georg, « Ἰσραήλ », in KITTEL, Gerhard, *et alii* (éd.), *TDNT*, vol.3, Grand Rapids ; London, Eerdmans, 1984, pp.365-369. Kuhn relève l'usage archaïque de Ἑβραῖος, notamment chez Flavius Josèphe (Test. Jos. 12,2 ; 13,3) , et dans les livres des Maccabées (2 Macc 7,31 ; 11,13 ; 15,37 ; 4 Macc 5,2.4 ; 8,2 ; 9,6.18), où ce terme revêt également une dimension honorifique.

<sup>113</sup> SECHREST, Love L., *A Former Jew. Paul and the Dialectics of Race*, LNTS 410, London, T&T Clark, 2009, p.147.

<sup>114</sup> WINDSOR, Lionel J., *Paul and the Vocation of Israel*, Berlin, De Gruyter, 2014, p.77 (ma traduction).

<sup>115</sup> HAWTHORNE, Gerald F., *Philippians*, WBC 43, Waco, Word Books, 1983, p.134 (ma traduction). Hawthorne cite ici BEARE, F. W., *A Commentary on the Epistle to the Philippians*, HNTC, New York, Harper and Bros., 1959 (nous n'avons pas eu accès à cet ouvrage).

Juive—une vocation qui interprète le rôle d’Israël dans les objectifs de Dieu en tant qu’appel à vivre comme nation sainte au milieu d’autres nations, et à préserver cette sainteté en cherchant à protéger et retirer les Juifs de l’influence contaminante de Gentils pécheurs et impurs.<sup>116</sup> » Cette attitude est celle du Ἰουδαϊσμός tel qu’il est présenté chez les Maccabées<sup>117</sup>, et auquel Paul fait référence en Ga 1,13-14, péricope qui est traitée plus loin. Nous retrouvons ici la dualité de pur et d’impur, qui occupait une place alors importante pour réguler et structurer la société antique. Bien que déjà présente de manière latente dans la question de la circoncision, et dans la problématique même autour de laquelle tourne cette périautologie, elle est ici exprimée et explicitée à travers les actions entreprises par Paul pour préserver la pureté d’Israël.

Toujours en lien avec son attachement à la Loi, il proclame être « selon la justice de la loi, devenu sans reproches » (Ph 3,6b). Cette affirmation peut surprendre chez Paul. Il ne faut cependant pas oublier qu’elle s’inscrit dans le cadre d’une périautologie où l’exagération joue un rôle important. Il est également important de considérer le contexte dans lequel Paul place cette affirmation, à savoir une perspective passée. Toute cette périautologie s’appuie sur des événements et sur une situation antérieure à l’expérience de Damas. Paul en tant que pharisien, s’appuyait donc sur la Loi pour déterminer son comportement et ses actions. En tant que pharisien, c’est donc au regard de la Loi qu’il recherchait sa justice, et dans cette perspective-là qu’il faisait des efforts, l’amenant à persécuter l’Eglise dans un premier temps, afin d’être reconnu sans reproches. Pour Malina cette affirmation d’être sans reproche indique que « ce n’était pas la culpabilité ou l’anxiété relative à la Loi qui l’a conduit au christianisme ou maintenu dans sa conversion chrétienne.<sup>118</sup> » A Damas, de nouvelles informations lui sont révélées<sup>119</sup>, qui l’amènent alors à reconsidérer son existence dans une perspective christologique, et donc à requalifier son identité.

Dans cette première partie de la périautologie, Paul s’applique à suivre les *topoi* encomiastiques, et joue avec la σύγκρισις. Il se concentre sur sa propre personne, expliquant en

---

<sup>116</sup> WINDSOR, Lionel J., *Paul and the Vocation of Israel*, Berlin, De Gruyter, 2014, p.89 (ma traduction).

<sup>117</sup> 1 Macc 2,47 ; 3,25

<sup>118</sup> MALINA, Bruce J., *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta, John Knox Press, 1983, p.53.

<sup>119</sup> cf. Ga 1,12.16. Paul emploie le vocabulaire de la connaissance en Ph 3, et celui de la révélation en Ga 1. Cela illustre un gain de connaissance pour Paul conduisant à un changement d’ordre épistémologique.

quoi lui, plus que quiconque, peut se fier dans sa propre chair. Il fait mention de critères assignés et acquis. Il fait appel à sa généalogie, à son éducation, et à ses accomplissements. Si l'on se limite à cette partie, cependant, il manque de quoi rendre cet éloge de soi acceptable pour les auditeurs.

### 3.2.4. Le retournement de la périautologie (Ph 3,7-11)

Aux versets 7-8, Paul opère un retournement de la périautologie, déclarant : « toutes ces choses qui étaient pour moi des gains, je les ai considérées à cause du Christ comme une perte ». (1) Il y a un changement de regard sur les sujets de fierté et de définition de l'identité exprimés précédemment. Paul change radicalement de valeurs. (2) On passe de Paul comme élément central de l'*encomium*, au Christ qui devient le sujet principal. (3) La σύγκρισις qui mettait en miroir le Paul du passé avec les adversaires de Philippes, fait désormais discuter le Paul du passé avec le Paul du présent, le Paul pré-Damas avec le Paul post-Damas.

(1) « Toutes ces choses » désigne les éléments de la liste des deux versets précédents. Lorsqu'il se trouvait dans le cadre de référence du judaïsme pharisaïque, elles étaient pour lui un sujet de fierté et d'honneur. Mais suite à l'expérience de Damas, un changement s'est opéré dans sa manière de les considérer. Elles sont alors devenues pour lui une perte. Ce qui était considéré de manière positive l'est désormais de manière négative. Ce jugement, bien qu'ayant eu lieu dans le passé et de manière définitive, tel qu'exprimé par la forme au parfait de ἡγήμην, reste toujours valable et perdure dans la forme au présent que prend ce même verbe au verset 8. Un changement épistémologique s'opère ici autour du vocabulaire de la connaissance. Paul re-considère son existence et son identité, précédemment fondées dans la chair, et procède à un élargissement de son point de vue pour y inclure « toutes choses » incompatibles avec une existence christologique. Nous retrouvons ici l'opposition entre la chair et le Christ de Ph 3,3. C'est toute posture relative à la chair qui est rejetée face à la connaissance du Christ. Reumann relève la présence par trois fois de l'expression « à cause de » (διὰ + accusatif) dans les versets 7-8<sup>120</sup>. Les trois διὰ + accusatif sont à traduire par « à cause de » les trois fois. De par leur proximité, il n'y a pas de raison de penser que l'expression change de sens pour signifier

---

<sup>120</sup> REUMANN, John Henry Paul, *Philippians : A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible Commentary 33b, London, Yale University Press, 2008, p.516.

« pour ». C'est « à cause de Christ » que Paul reconsidère ce qui était auparavant pour lui des gains. C'est toujours « à cause de Christ » qu'il dit avoir « tout perdu », et non pas « pour Christ ». Le Christ en tant que nouvel élément dans l'existence de l'apôtre le conduit à reconsidérer son existence et à requalifier ce qui était pour lui des avantages. C'est également le Christ qui est à l'origine des pertes subies par l'apôtre. La nature de ces pertes peut être discutée.

(2) Jusqu'ici le Christ n'avait été mentionné qu'au tout début de la péricope, au verset 3. Dans les versets 7 et 8, il est mentionné quatre fois (en comptant les mentions explicites de « Christ » ou « Jésus-Christ », ainsi que les pronoms et déterminants s'y rapportant), et encore sept autres fois dans les versets qui suivent (3,9-10). Paul s'efface devant le Christ, pas uniquement dans le récit, mais il s'efface réellement dans le texte lui-même. On retrouve ici un des moyens évoqués par Plutarque<sup>121</sup> pour rendre la périautologie acceptable, à savoir faire l'éloge d'une divinité et lui attribuer des mérites. En observant de près les verbes, il est possible d'observer à partir du verset 7 une forte présence de voix moyennes et passives<sup>122</sup>, alors que les voix actives dominaient dans les versets précédents. Cela contribue à signifier la situation de soumission au Christ et de plus grande passivité de la part de Paul. Christ devient alors le sujet agissant principal.

(3) Le récit progresse et change de perspective pour passer du passé au présent. Les verbes du verset 7 sont effectivement conjugués au parfait et à l'imparfait, alors que dans le verset 8, le présent domine. Paul affirme ainsi ne plus tenir pour importantes « ces choses » des versets 5 et 6, qui autrefois déterminaient son identité, et ce qu'il considérait auparavant comme des gains, à la lumière de la nouvelle connaissance obtenue à Damas, il les considère désormais comme des pertes.

Ces versets 7 et 8 présentent eux aussi une progression paroxystique. Au verset 7, il est question de « ces choses », *ἅτινα*, et au verset 8 de « toutes choses », *πάντα*. Paul reprend le vocabulaire employé au verset 7 pour les amplifier au verset 8. Ainsi, Aletti propose ce tableau comparatif<sup>123</sup> :

---

<sup>121</sup> PLUTARQUE, « Comment on peut se louer soi-même sans s'exposer à l'envie », in *Œuvres morales*, vol. 2, traduit du grec par RICARD, Paris, Didier, 1844, p.589.

<sup>122</sup> 3,3 καυχόμενοι ; 3,6 γενόμενος ; 3,7 ἡγῆμαι ; 3,8 ἡγοῦμαι (2x), ἐζημιώθην ; 3,9 εὗρεθῶ ; 3,10 συμμορφιζόμενος ; 3,12 τετελείωμαι ; 3,13 λογίζομαι, ἐπιλανθανόμενος, ἐπεκτεινόμενος

<sup>123</sup> ALETTI, Jean-Noël, *Saint Paul, Épître aux Philippiens*, Etudes Bibliques 55, Paris, Gabalda, 2005, p.236.

v.7	v.8
mais (ἀλλά)	mais plus encore (ἀλλὰ μενοῦνγε καὶ)
ce qui, cela (ἅτινα, ταῦτα)	tout (πάντα 2x)
gain (κέρδη)	afin de gagner (ἵνα κερδήσω)
j'ai considéré (ἤγημαι)	je considère (ἡγοῦμαι 2x)
comme une perte (ζημίαν)	être perte (ζημίαν εἶναι)
	j'ai perdu (ἐζημιώθην)
	ordure (σκούβαλα)
à cause (διὰ)	à cause de ce bien suprême (διὰ τὸ ὑπερέχον)
	de la connaissance (τῆς γνώσεως)
du Christ (τὸν Χριστὸν)	du Christ Jésus mon Seigneur (X. I. K.)
	à cause de qui (δι' ὃν)

Paul rejette les éléments traditionnels définissant l'identité et dans lesquels se trouvait la valeur d'un individu. « Dans cette direction, nous pouvons réaffirmer que Ph 3,7-11 correspond à la "glorification en Christ" dont il était question au v. 3 : ceci est l'unique fierté possible pour Paul<sup>124</sup> ». Ce n'est plus en la chair et selon la Loi qu'il trouve son identité, mais en Christ.

Le verset 9 fonctionne en prolongement du verset précédent, et indique une double finalité du délaissement des anciennes catégories. Il est l'un des plus discutés au sein de la recherche autour de la question de la justice<sup>125</sup>. Paul oppose-t-il deux justices ? L'une des justices l'emporte-t-elle sur l'autre, ou est-ce que les deux existent parallèlement ? Ou est-ce que la véritable question traitée par Paul est ici entre la Loi et la foi en Christ ? Ou entre une justice qui serait individuelle, et une reçue par le Christ ? « Le passage ne se prononce aucunement sur un changement de rôle de la Loi – sur ce qu'elle était et ce qu'elle n'est plus –, mais sur la perception qu'en avait Paul quand il était pharisien et sur celle qu'il en a désormais : sa rencontre avec le Christ qui lui a fait voir et juger toutes choses de façon totalement

<sup>124</sup> BIANCHINI, Francesco, *L'elogio di sé in Cristo. L'utilizzo della περιαντολογία nel contesto di Filippesi 3,1 – 4,1*, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006, p.101 (ma traduction).

<sup>125</sup> voir : ALETTI, Jean-Noël, *Saint Paul, Epître aux Philippiens*, Etudes Bibliques 55, Paris, Gabalda, 2005, pp.240-246 ; BIANCHINI, Francesco, *L'elogio di sé in Cristo. L'utilizzo della περιαντολογία nel contesto di Filippesi 3,1 – 4,1*, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006, pp.121-129 ; HAWTHORNE, Gerald F., *Philippians*, WBC 43, Waco, Word Books, 1983, p.140 ; REUMANN, John Henry Paul, *Philippians : A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible Commentary 33b, London, Yale University Press, 2008, pp.492-498.



inversée.<sup>126</sup> » Le contraste présenté ici n'est pas entre deux justices différentes qui se feraient concurrence, mais entre deux origines de la justice divine, soit dans la Loi soit en Christ. C'est au miroir de la Loi que Paul a pendant longtemps cherché sa justice, et c'est dans ce cadre de référence là qu'il se présente dans les versets 4b-6. Mais suite à la rencontre que l'apôtre des Nations a faite sur le chemin de Damas avec le Christ, il change de paradigme, pour faire sienne la justice de Dieu, non plus à travers la Loi, mais à travers sa foi en Christ.

Avec les versets 10-11, nous entrons dans le « sommet rhétorique et théologique de la périautologie, car ils décrivent, de manière plus explicite et ample, l'itinéraire de Paul à la suite du Christ, avec son enjeu sotériologique.<sup>127</sup> » Pour Aletti<sup>128</sup> et Hawthorne<sup>129</sup>, ces deux versets explicitent la finalité de ce qui est exprimé dans les deux versets précédents, et se rattachent à ἡγοῦμαι au verset 8. Reumann<sup>130</sup> et Bianchini<sup>131</sup> se font plus insistants sur la notion de connaissance, exprimée une première fois au verset 8 également. Il est, selon eux, question ici d'une explicitation de ce qu'est la connaissance du Christ, et de ses conséquences. Il faut certainement rejeter toute interprétation visant à considérer les versets 10-11 comme parallèles aux versets 8-9. En effet, si les versets 8-9 emploient ἵνα pour exprimer la finalité, les versets 10-11 utilisent, quant à eux, une construction infinitive, justifiant ainsi de les considérer comme un élément distinct du discours. Ils sont néanmoins en relation avec ce qui précède, et constituent l'achèvement de la montée paroxystique.

Une des principales interrogations soulevées par ces versets concerne l'ordre d'apparition de la résurrection et de la mort du Christ. Pourquoi mentionner la résurrection du Christ avant de mentionner sa mort ? « Sans doute parce qu'il commença par rencontrer le Ressuscité et n'entra que progressivement dans son mystère de souffrance et de mort – une mort ignominieuse, en croix – à travers ses propres tribulations apostoliques<sup>132</sup> », répond Aletti.

---

<sup>126</sup> ALETTI, Jean-Noël, *Saint Paul, Epître aux Philippiens*, Etudes Bibliques 55, Paris, Gabalda, 2005, p.244.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p.246.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p.247.

<sup>129</sup> HAWTHORNE, Gerald F., *Philippians*, WBC 43, Waco, Word Books, 1983, pp.142-143.

<sup>130</sup> REUMANN, John Henry Paul, *Philippians : A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible Commentary 33b, London, Yale University Press, 2008, p.522.

<sup>131</sup> BIANCHINI, Francesco, *L'elogio di sé in Cristo. L'utilizzo della περιαντολογία nel contesto di Filippesi 3,1 – 4,1*, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006, p.95.

<sup>132</sup> ALETTI, Jean-Noël, *Saint Paul, Epître aux Philippiens*, Etudes Bibliques 55, Paris, Gabalda, 2005, p.247.



Pour Reumann<sup>133</sup>, la résurrection du Christ donne la force nécessaire de subir les souffrances subies par Paul et transforme la perception de sa propre existence. Le désordre est corrigé au verset 11, où la résurrection intervient après la mort. Cependant, la résurrection dont il est question au verset 11 n'est plus celle du Christ, mais celle de Paul et de tous les croyants. Cela ne vient donc pas résoudre le problème de l'ordre inversé de la résurrection du Christ et de la mort du Christ, mais indique, selon le déroulement de la phrase avec εἰ au début, une seconde finalité. Pour en revenir au verset 10, et c'est là la thèse que je défends, celui-ci présente les trois événements de la résurrection du Christ, de la communion aux souffrances du Christ dans la conformité à sa mort, et la résurrection des morts, selon une structure passé/présent/futur. La résurrection du Christ est un événement passé qui continue à agir dans le présent. La communion aux souffrances du Christ est vécue par Paul au quotidien, notamment dans son emprisonnement. Et il s'attend à mourir également, que cela fasse référence à Ph 1,20-26 ou non. S'ensuivra, dans un second temps, la résurrection des morts à laquelle Paul espère pouvoir prendre part, et qui est exprimée au verset 11. L'explication fournie par Aletti<sup>134</sup>, mentionnée ci-dessus, reste pertinente, bien que trop peu argumentée. Celle de Reumann<sup>135</sup> a l'avantage de prendre au sérieux la force de requalification existentielle qu'est la résurrection du Christ, mais semble mettre de côté le fait que deux histoires sont inextricablement mêlées ici (tel qu'exprimé par κοινωνία et συμμορφίζω), celle de la mort et de la résurrection du Christ, et celle de Paul. La manière dont ces deux histoires interagissent et renvoient l'une à l'autre ne suivent donc pas nécessairement une stricte chronologie, d'autant plus que comme le rappelle Aletti, c'est la rencontre avec le Ressuscité qui est pour Paul le point de départ de son retournement existentiel.

Une autre lecture possible de ces versets 10-11 vise à mettre en évidence une structure chiasmique au centre de laquelle se trouvent les souffrances et la mort du Christ. La résurrection est alors présente à chaque extrémité du chiasme, celle du Christ venant en premier, et permettant celle des morts, qui vient en seconde place ici. Mais ce sont les souffrances et la mort du Christ qui sont mises au centre du chiasme, lui-même sommet théologique de la périautologie. Ainsi, la clé de lecture du passage est la croix, et non la résurrection, faisant par la même occasion écho à Ph 2.

---

<sup>133</sup> REUMANN, John Henry Paul, *Philippians : A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible Commentary 33b, London, Yale University Press, 2008, p.522.

<sup>134</sup> ALETTI, Jean-Noël, *Saint Paul, Épître aux Philippiens*, Etudes Bibliques 55, Paris, Gabalda, 2005, p.247.

<sup>135</sup> REUMANN, John Henry Paul, *Philippians : A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible Commentary 33b, London, Yale University Press, 2008, p.522.

- A τοῦ γινῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ (10a)  
 B καὶ [τὴν] κοινωνίαν [τῶν] παθημάτων αὐτοῦ (10b)  
 B' συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ (10c)  
 A' εἰ πὼς καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν. (11)

Dans ces versets 7 à 11, Paul a indiqué une voie radicalement différente de celle prônée par ses adversaires. Il procède à un renversement des catégories identitaires évoquées et employées par ses adversaires, qu'il s'était lui-même appropriées dans les versets précédents sous la forme d'une périautologie. Il renverse la périautologie, s'abaissant, se retirant du devant de la scène, pour laisser la place au Christ qui devient alors l'élément agissant, l'élément central de son discours. Le Christ devient à la fois le point de départ et le point d'arrivée. Il se vante alors effectivement en Jésus-Christ, comme il l'avait introduit en Ph 3,3. L'apôtre joue de contrastes pour indiquer la voie qui est la meilleure, à savoir celle du Christ. Sechrest<sup>136</sup> identifie 3 axes sur lesquelles des antithèses viennent se greffer. « Une antithèse entre circoncision et service par l'Esprit émerge clairement en 3,3a, et une antithèse entre justice de la Loi et justice par la πίστις Χριστοῦ émerge tout aussi clairement en 3,9. La dernière antithèse, entre descendance physique et être-en-Christ, est, il est vrai, plus allusive et donc plus difficile à percevoir, mais semble plus claire dans la dernière moitié de 3,3 (καυχόμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ οὐκ ἐν σαρκί).<sup>137</sup> » Tout comme il avait procédé à une montée paroxystique dans la première partie de la périautologie, centrée alors sur lui-même, Paul opère également une montée en force dans son discours. Il commence par remettre en cause les éléments de la périautologie qui sont également des éléments clés de la définition de l'identité dans l'Antiquité. Puis, il remet en cause « toutes choses » et les considère même comme des « détritiques ». La raison de ce revirement, c'est le Christ. C'est à la lumière de cette nouvelle donnée, de cette nouvelle connaissance qu'il a reçue, qu'il reconsidère ces catégories par lesquelles il se définissait auparavant. « Dans cette section, Paul affirme clairement que les avantages humains, tels que la naissance, la religion, la position dans la société, et ainsi de suite, ainsi que les accomplissements humains, quoiqu'obtenus péniblement, sont ultimement des

<sup>136</sup> SECHREST, Love L., *A Former Jew. Paul and the Dialectics of Race*, LNTS 410, London, T&T Clark, 2009, pp.148-149.

<sup>137</sup> *Ibid*, p.148 (ma traduction).

choses sans valeur<sup>138</sup> ». Le deuxième volet de la *synkrisis*, mettant face à face Paul selon la Loi avec Paul en Christ, lui sert à montrer que la seule chose ayant désormais réellement de la valeur à ses yeux, c'est l'incorporation en Christ et la communion avec lui. « La rhétorique de l'excès, utilisée ici, veut montrer que le choix du Christ dépasse toutes les valeurs humaines, qu'elles soient des privilèges ou des mérites.<sup>139</sup> »

### 3.2.5. La conclusion de la périautologie (Ph 3,12-16)

Le verset 12 commence par la formule οὐχ ὅτι, qui vient abruptement marquer un changement de registre dans le discours, et annonce la *correctio*<sup>140</sup> qui s'ensuit. Paul va dans un premier temps anticiper une possible erreur d'interprétation de ce qu'il a dit précédemment au sujet de la perfection, et qui aurait pu laisser croire qu'il l'a atteinte.

Le grec de ce verset est compliqué, comme le relève Hawthorne<sup>141</sup>. Paul affirme ne pas avoir « déjà obtenu » quelque chose. Le verbe étant dépourvu de complément, il est nécessaire de conjecturer. D'autres interprétations sont possibles. Aletti liste « (1) la résurrection des morts [...] ; (2) le prix [...] ; (3) la justice venant de Dieu [...] ; (4) la perfection à laquelle Paul aspire [...] ; (5) la connaissance du Christ<sup>142</sup> ». Cette dernière étant l'interprétation proposée par Hawthorne<sup>143</sup>. Aletti retient les deux dernières possibilités comme pertinentes. Il paraît cependant préférable de se référer au contexte immédiat de l'expression, et donc de rattacher λαμβάνω à « la résurrection des morts ». Il est peu probable que le complément soit à rechercher plus haut en amont, et encore moins en aval du verbe. Par ailleurs, en Ph 3,8 Paul ne laisse pas sous-entendre que la connaissance de Christ serait encore à venir, c'est précisément cette nouvelle connaissance qui est à l'origine de son retournement. Paul apporte une précision à

<sup>138</sup> HAWTHORNE, Gerald F., *Philippians*, WBC 43, Waco, Word Books, 1983, p.147 (ma traduction)

<sup>139</sup> BIANCHINI, Francesco, *L'elogio di sé in Cristo. L'utilizzo della περιαντολογία nel contesto di Filippesi 3,1 – 4,1*, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006, p.100 (ma traduction)

<sup>140</sup> sur la *correctio*, voir LAUSBERG, Heinrich, *Handbook of Literary Rhetoric*, Leiden, Brill, 1998, pp. 346-350. La *correctio* est un outil permettant d'apporter une correction à une déclaration de l'auteur, par l'auteur lui-même, afin de préciser sa pensée et son intention. Dans le cas présent, la *correctio* vise à atténuer *a posteriori* l'effet que pourrait avoir une déclaration de Paul sur son audience.

<sup>141</sup> HAWTHORNE, Gerald F., *Philippians*, WBC 43, Waco, Word Books, 1983, p.149.

<sup>142</sup> ALETTI, Jean-Noël, *Saint Paul, Épître aux Philippiens*, Etudes Bibliques 55, Paris, Gabalda, 2005, p.253.

<sup>143</sup> HAWTHORNE, Gerald F., *Philippians*, WBC 43, Waco, Word Books, 1983, p.151.

propos de la résurrection, affirmant que cette résurrection dont il parle est encore à venir. Il ajoute à cela qu'il n'a « pas encore été rendu parfait ». Remarquons ici la forme passive, soulignant ainsi que si perfection il y a, c'est Dieu qui en est à l'origine. S'il n'a pas encore atteint la perfection, Paul persévère néanmoins sur son chemin de croyant. Ici, la *synkrisis* se poursuit, comparant maintenant le Paul du futur au Paul du présent, au travers des aspirations de ce dernier. Il réaffirme ce qui a déjà été dit auparavant, à savoir que l'origine de cette nouvelle persévérance vers la perfection se trouve en Christ, qui le premier s'est « emparé » de Paul. Sur la signification à donner aux deux καταλαμβάνω du verset, Reumann<sup>144</sup> leur donne un sens identique dans une relation de réciprocité entre Christ et Paul. Il estime que « 3,12 reflète le langage des adversaires<sup>145</sup> », ce qui explique les difficultés grammaticales. Paul reprendrait donc καταλαμβάνω du discours des adversaires, pour le réorienter, affirmant que Christ en premier s'est saisi de lui, mais sans en expliciter la signification. Cette explication est peu probable, le contexte ne permettant pas de justifier ici que Paul se réfère aux adversaires<sup>146</sup>. Hawthorne dégage deux sens différents pour chaque occurrence de καταλαμβάνω dans ce verset. Quand cela se rapporte à Paul, c'est dans le sens de comprendre intellectuellement qu'il faut le prendre. « Le seul désir de Paul c'est de connaître Christ. Mais il est pleinement conscient qu'il n'a pas encore saisi (οὐκ ἔλαβον) la pleine portée de la signification du Christ.<sup>147</sup> » Quand καταλαμβάνω se rapporte au Christ, par contre, le sens change légèrement pour signifier le fait « d'avoir été choisi par le Christ pour une tâche spécifique.<sup>148</sup> » C'est cette deuxième interprétation qui paraît être la plus vraisemblable. Elle est également soutenue par Aletti. « Si aux v.7-11, l'objet de la quête, le Christ, était mis en valeur, c'est maintenant la quête elle-même qui est examinée, en son résultat paradoxal : l'effort en vue de prendre et saisir menant en réalité à un être-saisi ! [...] Avoir été saisi, pris (pour l'Evangile), voilà ce qui a bouleversé Paul, et l'a porté à comprendre l'itinéraire du Christ en y entrant lui-même.<sup>149</sup> »

---

<sup>144</sup> REUMANN, John Henry Paul, *Philippians : A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible Commentary 33b, London, Yale University Press, 2008, p.537.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p.554 (ma traduction).

<sup>146</sup> BIANCHINI, Francesco, « L'elogio di sé in Cristo. L'utilizzo della περιαντολογία nel contesto di Filippesi 3,1 – 4,1 », Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006, p.105.

<sup>147</sup> HAWTHORNE, Gerald F., *Philippians*, WBC 43, Waco, Word Books, 1983, p.152 (ma traduction).

<sup>148</sup> *Ibid.*, p.152 (ma traduction).

<sup>149</sup> ALETTI, Jean-Noël, *Saint Paul, Epître aux Philippiens*, Etudes Bibliques 55, Paris, Gabalda, 2005, p.255.

Reumann perçoit dans ce verset 12 deux autres niveaux de lecture. Le premier niveau concerne la *correctio* apportée aux versets précédents. « Un deuxième niveau d'application concerne le *Judaïsme et ce que Paul a dit à propos de sa vie dans le pharisaïsme* (3,4b-6).<sup>150</sup> » La prédication paulinienne ne permet pas d'atteindre avec plus de facilité la perfection recherchée par le pharisaïsme. Il est intéressant de noter la présence de διώκω au verset 12, rappelant celui du verset 6, mais dans un autre contexte. Paul ne persécute plus l'Eglise, mais poursuit, dans un but tout autre, sa quête en vue de connaître Christ. Le dernier niveau de lecture mentionné par Reumann concerne tous les chrétiens de Philippiques qui peuvent bénéficier de l'exemple de Paul en ce qu'ils ont eux aussi changé d'allégeance et de pratiques religieuses.

Au verset 13, Paul attire l'attention de son auditoire avec son appel ἀδελφοί, indiquant par la même occasion l'importance de ce qui va suivre. Dans un premier temps, Paul réitère la *correctio* du verset précédent. La charnière que représente ἐν δέ, qui se rapporte à λογίζομαι, introduit le changement de la *correctio* d'une affirmation négative à une affirmation positive. Le regard de Paul ne se porte pas sur le passé, mais sur un avenir, non encore atteint, en vue duquel il tend tout son être. Qu'en est-il cependant du contenu de ce passé que Paul choisit d'ignorer ? Est-il question de son passé en tant que pharisien<sup>151</sup> ? Ou cela englobe-t-il également ses accomplissements en tant que croyant<sup>152</sup> ? Considérant le contexte, la seconde solution est préférable. Paul ne rejette pas seulement ses accomplissements dans le judaïsme comme source d'honneur et de définition de son identité, mais toute forme de qualités, innées ou acquises, au travers desquels il pourrait se vanter (la « chair » dont il est question en Ph 3,3), car il ne se glorifie qu'en Christ.

L'image de la course initiée à la fin du verset 13 se poursuit et s'intensifie dans le verset 14. Ce verset contient le versant positif de la *correctio* et constitue son achèvement, avec « pour fonction de montrer que l'itinéraire de Paul justifie tous les renoncements au passé (v.5-6) et

---

<sup>150</sup> REUMANN, John Henry Paul, *Philippians : A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible Commentary 33b, London, Yale University Press, 2008, p.553 (ma traduction, italique dans l'original).

<sup>151</sup> REUMANN, John Henry Paul, *Philippians : A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible Commentary 33b, London, Yale University Press, 2008, p.555.

<sup>152</sup> HAWTHORNE, Gerald F., *Philippians*, WBC 43, Waco, Word Books, 1983, p.153.

tous les efforts du présent (v.7-13).<sup>153</sup> » La course est en cours, elle n'est pas encore terminée, et le prix revient à celui qui franchit la ligne d'arrivée. Mais quel est ce prix ? Et quelle est sa relation avec τῆς ἄνω κλήσεως, « l'appel venu d'en haut » ? Hawthorne<sup>154</sup> interprète ce passage en poussant l'image de la course à l'extrême, voyant dans cet appel celui du vainqueur à monter à la tribune auprès de l'organisateur (l'agonothète ou l'hellanodice) pour (?) chercher sa récompense. Bien que d'un point de vue grammatical cette interprétation soit fondée, celle défendue par Aletti<sup>155</sup> et Reumann<sup>156</sup> est plus probable, parce qu'elle tient compte du contexte et de la dimension théologique dans laquelle s'inscrit ce verset. « Tout en reconnaissant la pertinence du langage sportif, d'autres préfèrent voir dans l'expression l'acte par lequel Dieu appelle au salut [...] : le prix serait ce à quoi nous avons été appelés en devenant chrétiens, à savoir la vie éternelle avec/en Christ.<sup>157</sup> » La périautologie a commencé avec Paul comme personnage central du discours, pour se terminer ici avec le Christ comme personnage central de l'éloge.

### 3.2.6. L'exhortation (Ph 3,15-16)

« Paul s'adresse maintenant en tant qu'apôtre-fondateur et comme enseignant de leurs églises de maison, à la lumière de ce qu'il a dit dans son autobiographie, face à de potentiels adversaires.<sup>158</sup> » Il s'inclut dans la démarche à travers l'emploi du « nous », qui traduit également la dimension parénétique du passage. Si Paul est clairement inclus, il est plus délicat de déterminer qui d'autre fait partie de ce « nous ». Dans la suite du verset 13 et de l'appel ἀδελφοί, il est probablement question ici des Philippiens au moins<sup>159</sup>. Eventuellement, il serait

---

<sup>153</sup> ALETTI, Jean-Noël, *Saint Paul, Épître aux Philippiens*, Etudes Bibliques 55, Paris, Gabalda, 2005, p.257.

<sup>154</sup> HAWTHORNE, Gerald F., *Philippians*, WBC 43, Waco, Word Books, 1983, p.154.

<sup>155</sup> ALETTI, Jean-Noël, *Saint Paul, Épître aux Philippiens*, Etudes Bibliques 55, Paris, Gabalda, 2005, p.258.

<sup>156</sup> REUMANN, John Henry Paul, *Philippians : A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible Commentary 33b, London, Yale University Press, 2008, p.550, 558.

<sup>157</sup> ALETTI, Jean-Noël, *Saint Paul, Épître aux Philippiens*, Etudes Bibliques 55, Paris, Gabalda, 2005, p.258.

<sup>158</sup> REUMANN, John Henry Paul, *Philippians : A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible Commentary 33b, London, Yale University Press, 2008, p.558 (ma traduction)

<sup>159</sup> HAWTHORNE, Gerald F., *Philippians*, WBC 43, Waco, Word Books, 1983, p.155.

possible d'« inclure tout ceux dont il est fait mention<sup>160</sup> », et se rapporter ainsi également à tous les chrétiens. La notion de « perfection » employée ici par Paul peut sembler contredire le verset 12 en particulier, et l'ensemble de ce qui précède de manière plus générale. Selon les interprétations, τέλειοι est à traduire par « matures », les adultes pensants par eux-mêmes, en opposition avec les νήπιοι que sont les enfants<sup>161</sup>. Dans le cadre d'une lecture en miroir du passage, cherchant à trouver la présence d'adversaires en filigrane dans le texte, Reumann « considère l'usage paulinien de *teleioi* comme ironique. Les adversaires affirment “J'ai déjà été rendu parfait”. Paul a nié cela pour lui-même en 12b.<sup>162</sup> » Cette lecture est soutenue par Hawthorne, qui relève également qu'il « n'y a aucune indication que l'apôtre utilise les termes, τελείω/τέλειος, dans deux sens différents dans une concentration si faible de mots<sup>163</sup> ». La question de la perfection était clairement, au vu de la place qu'elle occupe dans les versets 7-14, un sujet brûlant et problématique à Philippiques. L'usage de l'ironie couplé à un « nous » incluant Paul, permet d'appuyer l'exhortation qu'il s'apprête à leur adresser. Une exhortation qui encourage ceux qui pensent être parfaits à considérer les choses comme Paul, tel qu'il l'a exprimé aux versets 7-14. Dieu occupe toujours une place active majeure dans cette exhortation. C'est de Dieu que vient l'illumination, l'ἀποκάλυψις. Au verset 16, Paul encourage à persévérer. Il n'est plus seul à « poursuivre vers le but » (v.14), mais c'est avec les Philippiens qu'il cherche à poursuivre « sur le même chemin ». Paul cherche à changer le point de vue des Philippiens avant de chercher à induire un changement de comportement.

### 3.3. L'identité en Ph 3,1-16

C'est en premier lieu à la lumière de la périautologie que j'ai abordé ici le texte de Ph 3. Pour autant, cette grille de lecture n'est pas la seule à être pertinente. Elle permet néanmoins

---

<sup>160</sup> BIANCHINI, Francesco, « L'elogio di sé in Cristo. L'utilizzo della περιαντολογία nel contesto di Filippesi 3,1 – 4,1 », Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006, p.115.

ALETTI, Jean-Noël, *Saint Paul, Epître aux Philippiens*, Etudes Bibliques 55, Paris, Gabalda, 2005, p.260.

<sup>161</sup> ALETTI, Jean-Noël, *Saint Paul, Epître aux Philippiens*, Etudes Bibliques 55, Paris, Gabalda, 2005, p.259.

<sup>162</sup> REUMANN, John Henry Paul, *Philippians : A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible Commentary 33b, London, Yale University Press, 2008, p.559 (ma traduction, italique dans l'original).

<sup>163</sup> HAWTHORNE, Gerald F., *Philippians*, WBC 43, Waco, Word Books, 1983, p.156 (ma traduction).



de mettre en évidence bon nombre d'aspects des plus intéressants pour la question de l'identité, et répond à la plupart des questions que soulève ce texte. De plus, « même en tenant compte du fait que Paul puisse l'exagérer légèrement, il semble qu'un bon argument peut être avancé pour ne plus considérer l'usage de la louange de soi en Ph 3,2-21 comme en principe offensante, aussi étranger que cela puisse paraître aux oreilles modernes.<sup>164</sup> » C'est avant tout dans un contexte gréco-romain que ce texte est à comprendre. Paul ne cherche pas à convaincre des adversaires de leur erreur, mais bien plutôt à encourager des pagano-chrétiens dans leur démarche, les mettre en garde contre certaines dérives judaïsantes, et définir la nature de l'identité croyante. Pour ce faire, il présente son propre parcours, en reprenant une méthode et des catégories connues de son auditoire, celles de la périautologie. Hellerman a de son côté montré les liens avec le *cursus honorum* romain, ainsi que mis en évidence les similitudes entre Ph 3,4-6 et différentes inscriptions découvertes à Philippi. Ainsi, à l'écoute de ce passage « les auditeurs imprégnés du monde social de la Philippi romaine pouvaient difficilement entendre la liste des accomplissements de Paul sans immédiatement penser à la multitude d'inscriptions qui les confrontaient quotidiennement avec les honneurs et accomplissements de leurs concitoyens de la colonie.<sup>165</sup> » Cette manière de définir l'identité, Paul va la retourner complètement et la transférer sur le Christ. Ce n'est plus en lui, en ses accomplissements et actes sujets au mérite et à l'honneur, qu'il trouve son identité, mais en Christ. Il passe à une identité d'adoption, dans laquelle il devient passif. La périautologie présente une continuité entre l'identité de Paul avant Damas, et celle de Paul après Damas. Bien que la révélation de Damas soit un moment charnière, initiateur d'un changement dans la compréhension que Paul a de sa propre identité, il s'agit de deux volets d'une même histoire. Paul ne rejette pas le judaïsme en tant que tel, il en rejette une certaine compréhension, celle du nomisme d'alliance<sup>166</sup>, qui établit un lien entre l'acceptation dans l'élection première et gracieuse de l'Alliance et le respect des observances de la loi mosaïque. C'est une manière de concevoir la relation à Dieu passant par un respect strict de la Loi qui est rejetée. Cela dit, Paul ne peut et ne

---

<sup>164</sup> SMIT, Peter-Ben, « Paul, Plutarch and the Problematic Practice of Self-Praise (περιαθτολογία) : The Case of Phil 3.2-21 », *NTS* (60/3), 2014, p.359 (ma traduction).

<sup>165</sup> HELLERMAN, Joseph, *Reconstructing Honor in Roman Philippi*, Society for New Testament Studies 132, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p.123 (ma traduction).

<sup>166</sup> « Par sa nature le nomisme d'alliance est une théorie sociologique. Elle est basée sur une dichotomie de deux catégories sociales désignée pratiquement par les notions "entrer" et de "rester". Ces termes concernent les conditions pour entrer dans un groupe et y rester. » ESKOLA, Timo, « Paul, Predestination and "Convenantal Nomism" - Re-assessing Paul and Palestinian Judaism », *JSJ* (28/4), 1997, p.392 (ma traduction).



veut se débarrasser des éléments assignés de son identité juive. En revanche, il cesse d'en faire des sujets honorifiques face à Dieu, et déterminants pour sa nouvelle identité. Il porte un regard nouveau sur ceux-ci. En Ph 3, il cherche à éviter que les Philippiens opèrent un retour en arrière, en s'attachant à leur tour à des critères mondains pour déterminer et affirmer leur identité. Si, lui, est porteur de ces éléments de catégorisation, il l'est en tant que Juif, devenu croyant en Jésus Christ, et ces éléments-là appartiennent à son identité passée. La nouvelle identité en Christ ne requiert pas ces marqueurs identitaires là. Il s'agit d'une identité assignée, reçue « d'en haut », foncièrement théo-logique, qui ne repose ni sur la formation, ni sur les accomplissements, ni sur les privilèges de naissance. Et c'est en Christ que Paul trouve son honneur, et un sujet de glorification (Ph 3,3). L'identité ne repose plus sur des constructions sociales terrestres, mais est radicalement (re-)construite par Dieu.

## 4. Galates 1,13-14

### 4.1. Etablissement du texte

Comme pour Ph 3, la traduction de Ga 1,13-14 s'efforce de rester aussi proche du grec que possible. Cette péricope ne présente qu'une seule variante textuelle, qui est discutée en note de bas de page. Le grec étant relativement simple, il n'y a pas de problème de traduction à signaler.

#### 4.1.1. Traduction

**13.** Car vous avez entendu quel était mon comportement d'autrefois dans le judaïsme, qu'à l'excès je persécutais l'Eglise de Dieu et je la détruisais<sup>167</sup>, **14.** et je prospérais dans le judaïsme plus que beaucoup des contemporains de mon peuple, étant encore plus zélé pour les traditions de mes ancêtres.

#### 4.1.2. Analyse Sémantique

##### 1,13

– Ἰουδαϊσμῶ : On ne trouve ce terme dans le Nouveau Testament que dans ces deux versets. Dans la LXX, il apparaît essentiellement, à côté de ses dérivés comme Ἰουδαϊκός et ἰουδαίζω, dans 2 Macc, livre caractéristique du judaïsme hellénistique<sup>168</sup>. « Ces termes hellénistiques sont apparus dans la défense contre l'hellénisation vive du judaïsme pendant le deuxième siècle avant J.-C.<sup>169</sup> » En 2 Macc<sup>170</sup> et 4 Macc, ce terme est employé pour désigner un mouvement révolutionnaire cherchant à ramener le peuple dans le véritable judaïsme, et

---

<sup>167</sup> Le Codex Augiensis (F) et le Codex Boernerianus (G), présentent tous deux ἐπολέμουν à la place de ἐπόρθουν, qui se traduirait alors par « j'étais en guerre ». Mais il s'agirait d'un emprunt au latin. Considérant le nombre restreint de témoins, ainsi que leur datation tardive (9<sup>e</sup> siècle), ἐπόρθουν est à préférer.

<sup>168</sup> KUHN, Karl Georg, « Ἰσραήλ », in KITTEL, Gerhard, *et alii* (éd.), *TDNT*, vol.3, Grand Rapids ; London, Eerdmans, 1984, pp.364-365.

<sup>169</sup> BETZ, Otto, « Ἰουδαϊσμός », in BALZ, Horst Robert (éd.), *EDNT*, vol. 2, Edinburgh, T&T Clark, 1991, p.192.

<sup>170</sup> lire par exemple 2 Macc 11,23-25

apparaît en réaction à l'Ελληνισμός<sup>171</sup>. On le trouve également dans différentes inscriptions gréco-romaines pour désigner les Juifs<sup>172</sup>.

– ἐδίωκον : La conjugaison à l'imparfait indique que l'action était une action durative dans le passé. Διώκω contient dans son sens premier l'idée de mettre en mouvement. Dans le Nouveau Testament, il est employé dans deux sens différents. Le premier sens, à portée négative, est celui de la persécution. Il est alors rapporté au persécuteur, jugé comme étant fautif<sup>173</sup>, alors que de l'autre côté se trouve Jésus, les disciples, ou l'Eglise chrétienne naissante. Le second sens, à portée cette fois-ci positive et trouvé essentiellement chez Paul, désigne les efforts accomplis en vue d'atteindre un objectif spirituel<sup>174</sup>.

## 1,14

– ζηλωτής : Ce terme est employé de manière négative dans le grec de la LXX, et de manière tant négative que positive dans le Nouveau Testament. Il n'est pas ici question de la secte des Zélotes. L'emploi désigne l'attitude de Paul au sein du judaïsme. « Une telle attitude n'était pas extrémiste ni une forme de fanatisme irréfléchi, mais était en conformité avec les attentes contemporaines de ce qu'un Juif fidèle devait être.<sup>175</sup> »

## 4.2. Commentaire

### 4.2.1. Contexte et enjeux

Paul écrit aux églises de Galatie alors que des prédicateurs judéo-chrétiens cherchent à convaincre les croyants galates de se soumettre à certains rites du judaïsme. Ainsi, « le rapport à l'*ethnos* d'Israël et à ses signes distinctifs (ancêtre, généalogie, circoncision, rites alimentaires, fêtes religieuses, etc.) mobilise centralement l'attention de l'apôtre dans ces

---

<sup>171</sup> WINDSOR, Lionel J., *Paul and the Vocation of Israel*, Berlin, De Gruyter, 2014, p.89-90.

<sup>172</sup> KUHN, Karl Georg, « Ἰσραήλ », in KITTEL, Gerhard, *et alii* (éd.), *TDNT*, vol.3, Grand Rapids ; London, Eerdmans, 1984, p.364.

<sup>173</sup> OEPKE, Albrecht, « διώκω », *TDNT*, vol. 1, p.229.

<sup>174</sup> KNOCH, Otto, « διώκω », *EDNT*, vol. 1, pp.338-339.

<sup>175</sup> BETZ, Hans Dieter, *Galatians : a Commentary on Paul's Letter to the Church in Galatia*, Philadelphia, Fortress Press, 1984, p.68 (ma traduction).

pages.<sup>176</sup> » Après avoir énoncé la thèse centrale de son argumentation en Ga 1,11-12 – à savoir que l’Evangile qu’il prêche, il ne l’a pas appris d’un homme, mais « par une révélation de Jésus Christ<sup>177</sup> » – il initie avec Ga 1,13-14 une *rétrospective historique* dans laquelle il expose son parcours en tant qu’apôtre et surtout la « vérité de son Evangile » (2,5.14). Ces deux premiers versets constituent une petite parenthèse<sup>178</sup>, servant de point d’appui pour la véritable identité présentée au verset 15, une identité fondée dans la grâce. Les adversaires de Paul en Galatie questionnent l’origine de son apostolat, et par extension ils questionnent également la pertinence de sa prédication. Il apporte une preuve par l’exemple de la nature divine de son apostolat et de son Evangile, qui l’amène à commencer son argumentation avec la présentation de sa vie préchrétienne. De nouveau, Paul va se servir de son parcours non pas pour se présenter lui-même, mais pour présenter l’Evangile. « C’est la compréhension de Paul de l’Evangile qui l’amène à une re-construction ou ré-imagination de son passé. A cause de la “révélation de Jésus Christ” ses propres choix et actions apparaissent sous un jour nouveau.<sup>179</sup> » Gaventa parle d’une « biographie de reversement<sup>180</sup> », qui se poursuit au-delà du verset 14, jusqu’à Ga 1,24.

C’est uniquement en ayant réaffirmé l’authenticité de son apostolat et en avoir apporté la preuve par l’exemple que Paul sera en mesure dans les chapitres suivants de son épître de développer un argumentaire théologique (Ga 3-4) et d’adresser des exhortations éthiques (Ga 5-6).

### 4.3. L’identité en Ga 1,13-14

Paul entame son anamnèse en mentionnant sa vie avant la rencontre de Damas. Il s’agit là du premier élément qu’il met en avant, lui donnant ainsi une importance particulière dans son argumentation. Les deux autres caractéristiques qu’il mentionne en 14a et 14b sont liées à

---

<sup>176</sup> BUTTICAZ, Simon, « Vers une anthropologie universelle ? La crise galate : fragile gestion de l’ethnicité juive », *NTS* (61/4), 2015, p.508 (italique dans l’original).

<sup>177</sup> Ga 1,12

<sup>178</sup> Cette parenthèse dans le discours est signifiée par le passage à l’imparfait des versets 13-14, les verbes des versets les encadrant étant à l’aoriste, signalant ainsi un changement de temporalité. La présence de γάρ en 1,13 signale une nouvelle unité, et le ὅτε δὲ en 1,15 indique une rupture plus marquée à cet endroit. Ainsi, les versets 13-14 sont quelque peu isolés du reste du discours.

<sup>179</sup> GAVENTA, Beverly R., « Galatians 1 and 2 : Autobiography as Paradigm », *NT* (28/4), 1986, p.313 (ma traduction).

<sup>180</sup> *Ibid*, pp.314-316.

ce premier élément, celui de la persécution. Martyn<sup>181</sup> pose quatre questions à ce propos dont deux, la première et la dernière, sont particulièrement pertinentes pour notre problématique. La première question posée est celle de la raison qui a poussé Paul à persécuter les premiers chrétiens. La réponse à cette question est donnée par l'apôtre lui-même au verset 14. C'est à cause de sa propension au zèle pour la Loi qu'il en est venu à persécuter les premiers chrétiens. A propos de ζηλωτής, comme mentionné précédemment, il ne s'agit pas du groupe des Zélotes, mais d'une attitude de l'apôtre qui cherche à défendre le judaïsme contre une possible contamination de la pureté d'Israël. « Paul identifiait l'Eglise naissante comme un groupe de Juifs qui était dans certains aspects radicalement infidèle à Dieu, et il percevait dans cette infidélité une menace pour la communauté d'Israël suffisamment sérieuse pour demander l'annihilation du groupe.<sup>182</sup> » Cette posture trouve son origine avec les Maccabées<sup>183</sup>, en réaction à l'hellénisme grandissant. Rappelons ici le phénomène de durcissement des frontières sociales des groupes lorsqu'ils subissent une pression extérieure. « Plus il y a de pression exercée sur les communautés afin qu'elles changent dans le cadre de ce processus<sup>184</sup>, plus les frontières seront symbolisées vigoureusement. Une différenciation se construira et sera soulignée et le *nous* sera affirmé en opposition à *eux*.<sup>185</sup> » La seconde interrogation porte sur la nature du groupe persécuté par Paul. Pour Windsor, c'est la prédication aux Gentils qui représentait un danger<sup>186</sup>, en ce qu'elle était une porte d'entrée dans le peuple saint d'Israël pour une catégorie de personnes considérées comme extrêmement impures. Au contraire, pour Martyn<sup>187</sup>, le danger était interne, et venait de groupes Juifs présentant une menace pour Israël. La nature de cette menace était, pour Martyn toujours et c'est là la troisième question qu'il pose, de nature théologique. Ces premiers chrétiens vénéraient en effet un homme tombé sous la condamnation de la Loi lors de la crucifixion, comme étant le Messie. Il est difficile de préférer l'une ou l'autre possibilité en se basant sur des critères objectifs. Ce qui est clair cependant, c'est que Paul, en Juif exemplaire, cherchait à maintenir la pureté d'Israël, et que

---

<sup>181</sup> MARTYN, James Louis, *Galatians : a New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 33A, New York, Doubleday, 1997, p.161.

<sup>182</sup> *Ibid*, p.161 (ma traduction).

<sup>183</sup> voir par exemple 2 Macc 4,13-15.

<sup>184</sup> Jenkins se réfère ici au processus de globalisation et de standardisation qui rend les délimitations de type locales, géographiques et physiques de moins en moins pertinentes en faveur de nouvelles délimitations d'ordre symboliques.

<sup>185</sup> JENKINS, Richard, *Social Identity*, London, Routledge, 2008<sup>3</sup>, p.138 (ma traduction).

<sup>186</sup> WINDSOR, Lionel J., *Paul and the Vocation of Israel*, Berlin, De Gruyter, 2014, p.92.

<sup>187</sup> MARTYN, James Louis, *Galatians : a New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 33A, New York, Doubleday, 1997, p.161.

l'Eglise chrétienne naissante présentait un sérieux danger de contamination, du moins depuis la perspective paulinienne antérieure à Damas. La dernière interrogation soulevée par Martyn, et particulièrement intéressante dans notre problématique, touche à la raison poussant Paul à évoquer ainsi son passé de persécuteur en tête de la *rétrospective biographique*. Paul établirait par là un parallèle entre les persécutions qu'il a fait subir à l'Eglise en son temps, avec la situation vécue au moment de la rédaction de la lettre en Galatie, avec les judaïsants porteurs de cet « autre évangile » dont il est fait mention en Ga 1,6. « Dans un sens significatif ces observateurs zélés de la Loi “persécutent” les églises de Galatie, sapant l'œuvre de l'évangile de Dieu en demandant aux Gentils de respecter la Loi.<sup>188</sup> »

Si Paul peut employer le verbe διώκω pour qualifier son comportement, c'est uniquement à la lumière de l'expérience de Damas. En effet, il parle dans ces deux versets du comportement qu'il avait « autrefois », πότε. Ce πότε trouve son pendant, ὅτε δέ, au verset 15. On retrouve ici la dualité temporelle déjà présente en Ph 3. « La césure entre la brève description faite par Paul de son caractère et son attitude pré-chrétien en 1,13-14 et sa “conversion” en 1,15-17 est marquée par la particule temporelle ὅτε, “quand,” et la particule suivante δέ, qui a ici la force contrastive, “mais.”<sup>189</sup> » Il y a un avant et un après. L'apôtre mentionne en entrée de son discours son passé exemplaire au sein du judaïsme comme moyen d'asseoir son autorité face aux prédicateurs judaïsants qui sévissent en Galatie. Si Paul marque ici une distance entre lui-même et les juifs, ce n'est pas pour autant qu'il faut y lire une rupture<sup>190</sup>. « Sa critique du Ἰουδαισμός n'équivaut ni à une répudiation théologique d'Israël ni à une liquidation ethnique du judaïsme.<sup>191</sup> » Paul ne se considère plus comme faisant partie du Ἰουδαισμός en tant qu'attitude de zèle l'ayant mené à persécuter l'Eglise<sup>192</sup>. Mais il ne dit pas rejeter son appartenance à Israël pour autant. En Ga 1,14 Paul écrit τῷ γένει μου et τῶν πατρικῶν μου. Il

---

<sup>188</sup> MARTYN, James Louis, *Galatians : a New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 33A, New York, Doubleday, 1997, p.162 (ma traduction).

<sup>189</sup> LYONS, George, *Pauline Autobiography : Toward a New Understanding*, Atlanta, Scholars Press, 1985, p.133 (ma traduction).

<sup>190</sup> SECHREST, Love L., *A Former Jew. Paul and the Dialectics of Race*, LNTS 410, London, T&T Clark, 2009, p.158.

<sup>191</sup> BUTTICAZ, Simon, « Vers une anthropologie universelle ? La crise galate : fragile gestion de l'ethnicité juive », *NTS* (61/4), 2015, p.520.

<sup>192</sup> DUNN, James D. G., « Who Did Paul Think He Was ? A Study of Jewish-Christian Identity », *NTS*, (45/2), 1999, p.184.

ne renonce pas complètement à son appartenance à la race d'Israël, mais uniquement à un groupe caractérisé par une attitude et une théologie particulière au sein d'Israël. « Il ne rejette pas son héritage, autrement son argumentation serait inefficace. Plutôt, il réorganise les priorités à cause d'une bonté surprenante qui bouleverse sa construction de la réalité.<sup>193</sup> »

Si Ga 1,13-14 ne reprend pas les éléments de la périautologie avec autant de soin que Ph 3, les différents éléments de l'*encomium* y sont néanmoins présents. Il y mentionne son origine ethnique, son héritage culturel, ainsi que ses accomplissements. Il s'agit là d'un mélange de critères à la fois assignés et acquis, servant à définir son identité. La *synkrisis* y est également présente à travers la mention que Paul fait de ses « contemporains ». « Cela dit – chose remarquable –, dans les deux cas précités, le pedigree honorifique dressé ne concerne jamais son portrait dans le présent. C'est son identité préchrétienne qui est ainsi circonscrite. Dans l'aujourd'hui au contraire, un autre système axiologique est mobilisé par l'apôtre pour établir son identité : une *anthropologie de la grâce*.<sup>194</sup> » Les éléments de ce basculement pour le texte de Ph 3 ont été présentés dans la section dédiée à la péricope. En ce qui concerne l'épître aux Galates, il nous faut porter notre attention sur les versets 15-16a : « Mais, lorsque celui qui m'a mis à part depuis le sein de ma mère et m'a appelé *par sa grâce* a jugé bon de révéler en moi son Fils<sup>195</sup> ». D'abord, le ὅτε dé qui vient, comme mentionné précédemment, indiquer un changement de temporalité. Dans cette nouvelle temporalité qui est celle de l'« aujourd'hui » de Paul au moment où il écrit, c'est la grâce qui prime sur toutes choses, une grâce présente « dès le sein de [sa] mère » (1,15), qui cependant n'est révélée à Paul que plus tard, à travers Jésus-Christ. Ainsi, le fondement de son identité ne repose plus sur son zèle dans le judaïsme, mais sur une grâce antérieure à sa naissance. Une grâce antérieure à sa naissance, révélée suite à l'expérience de Damas, et que Paul exprime en reprenant Esaïe 49,1 : « Le Seigneur m'a appelé dès le sein maternel, dès le ventre de ma mère il s'est répété mon nom. » Malgré le retournement vécu à Damas, Paul continue de penser selon les catégories culturelles et scripturaires du judaïsme, mais procède à une requalification théologique. Par cette mise en

---

<sup>193</sup> BRAWLEY, Robert L., « Nodes of Objective Socialization and Subjective Reflection in Identity : Galatian Identity in an Imperial Context », in TUCKER, J. Brian and Baker, COLEMAN A. (éds), *T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament*, London ; New York, Bloomsbury T&T Clark, 2014, p.136 (ma traduction).

<sup>194</sup> BUTTICAZ, Simon, « Paul et la culture antique de l'honneur. Contexte et enjeux de la justification par la foi dans la *Lettre aux Galates* », *ASE* (33/1), 2016, p.120.

<sup>195</sup> Ga 1,15-16 (traduction TOB, italique ajouté).

scène de son identité, qui n'est pas en rupture avec le judaïsme mais dans une continuité qui ne nie pas la place d'Israël mais la reconfigure, Paul défend la place de l'Evangile qu'il prêche aux Gentils et la légitimité de celui-ci.



## 5. Romains 11,1

### 5.1. Etablissement du texte

#### 5.1.1. Traduction

1. Je dis donc : Dieu n'a-t-il pas rejeté son peuple<sup>196 197</sup> ? Certainement pas ! En effet, je suis moi-même Israélite, de la descendance d'Abraham, de la tribu de Benjamin.

#### 5.1.2. Analyse sémantique

– λαός : Dans le Nouveau Testament, λαός peut revêtir différentes significations. Présent majoritairement dans l'œuvre lucanienne, c'est le sens de « peuple », portant la connotation de « peuple de Dieu » de la LXX, qui prévaut. C'est dans ce même sens que Paul en fait usage dans ses épîtres<sup>198</sup>. Il est parfois employé en contraste avec ἔθνος, désignant les Gentils. Employé dans son sens premier, mais plus rarement dans les textes bibliques, λαός, peut désigner un « groupe de personne », ou une « foule ».

– Ἰσραηλῖτης : Ce terme peu courant est présent 9 fois<sup>199</sup> dans le Nouveau Testament. A titre de comparaison, Ἰουδαῖος est présent 195 fois, soit un rapport de 1 pour 22<sup>200</sup>. Un Ἰσραηλῖτης est un membre d'Israël, du peuple élu. Tout membre du peuple élu n'est cependant pas un Ἰσραηλῖτης, et seuls les Juifs les plus engagés sont appelés ainsi. Il s'agit d'une sorte de titre honorifique<sup>201</sup>. L'Israélite fait pleinement et totalement partie du peuple de Dieu<sup>202</sup>.

---

<sup>196</sup> Certains manuscrits, dont le  $\mathfrak{P}^{46}$ , lisent τὴν κληρονομίαν en lieu et place de τὸν λαόν. Ces deux termes se retrouvent ensemble dans le Ps 94(LXX : 93),14. Il s'agit probablement d'une modification ultérieure visant à créer ou renforcer le lien avec le Psaume.

<sup>197</sup> Toujours le  $\mathfrak{P}^{46}$  avec quelques autres manuscrits ajoutent ὃν προέγνω à la suite de τὸν λαόν αὐτοῦ, renforçant ainsi le jeu de parallèle avec Rm 11,2 qui présente cette version longue de l'expression. De nouveau, il s'agit probablement d'un ajout ultérieur.

<sup>198</sup> FRANKEMÖLLE, Hubert, « λαός », in BALZ, Horst Robert (éd.), *EDNT*, vol. 2, Edinburgh, T&T Clark, 1991, pp.339-344.

<sup>199</sup> Jean 1,47 ; Ac 2,22 ; 3,12 ; 5,35 ; 13,16 ; 21,28 ; Rm 9,4 ; 11,1 ; 2 Co 11,22.

<sup>200</sup> KUHLLI, Horst, « Ἰσραηλῖτης », in BALZ, Horst Robert (éd.), *EDNT*, vol. 2, Edinburgh, T&T Clark, 1991, pp.204-205.

<sup>201</sup> voir Jn 1,47

<sup>202</sup> GUTBORD, Walter, « Ἰσραηλῖτης », in KITTEL, Gerhard, *et alii* (éd.), *TDNT*, vol.3, Grand Rapids ; London, Eerdmans, 1965, pp.383-388.

## 5.2. Commentaire

### 5.2.1. Contexte et enjeux

Dans son épître « à ceux qui sont à Rome » (1,7), Paul ne s'adresse pas à une communauté qu'il connaît déjà, et au sein de laquelle il n'est pas une figure d'autorité en tant qu'apôtre-fondateur. Il écrit aux Romains afin de se présenter<sup>203</sup>, et dans l'espoir de faire de Rome sa base arrière pour la poursuite de sa mission en Espagne. L'apôtre aborde différentes problématiques relevant de la cohabitation de judéo-chrétiens et pagano-chrétiens. Si la communauté chrétienne de Rome est née au sein de sa communauté juive<sup>204</sup>, le message chrétien aura probablement aussi été entendu et reçu par les prosélytes et les craignant-Dieu qui eux, étaient des païens<sup>205</sup>. Parmi les thématiques abordées, la question de l'avenir d'Israël en tant que peuple de Dieu face à l'ouverture du Salut aux Gentils occupe les chapitres 9 à 11. Le chapitre 9 rappelle que dans l'histoire d'Israël même, Dieu fait des choix parmi les hommes, entre ceux qui sont élus et ceux qui ne le sont pas. Et cette sélection s'opère au sein d'Israël même<sup>206</sup>. Le chapitre 10 affirme la responsabilité d'Israël pour n'avoir pas cru à la bonne nouvelle<sup>207</sup>. En Rm 11, Paul poursuit sur cette problématique de la responsabilité d'Israël, et pose la question de l'accès au salut pour Israël et les Gentils. A cet effet, il fait alors appel à son identité ethnique juive.

Une chose doit cependant nous interpeller. Pourquoi, s'il ne connaît pas cette communauté, Paul adresse-t-il aux Romains un exposé si approfondi sur les thèmes mentionnés précédemment ? Les problématiques abordées par l'apôtre des nations ne relèvent pas ici d'une crise locale qui aurait pris racine à Rome, mais elles touchent « certains problèmes fondamentaux de la problématique missionnaire.<sup>208</sup> » Cette mission que Paul entend poursuivre à Rome et en Espagne s'adresse prioritairement aux païens, et il cherche à obtenir l'appui de la

---

<sup>203</sup> VOUGA, François, « L'épître aux Romains », in MARGUERAT, Daniel (dir.), *Introduction au Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 2008<sup>4</sup>, p.189.

<sup>204</sup> BECKER, Jürgen, *Paul, "l'Apôtre des nations"*, Paris, Cerf, 1995, pp.385-393.

<sup>205</sup> VOUGA, François, « L'épître aux Romains », in MARGUERAT, Daniel (dir.), *Introduction au Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 2008<sup>4</sup>, pp.191-192.

<sup>206</sup> voir Rm 9,24-27

<sup>207</sup> voir Rm 10,15-19

<sup>208</sup> LEENHARDT, Franz J., *L'Épître de Saint Paul aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1995, p.10.

communauté en tout cas partiellement judéo-chrétienne de Rome. Deux explications sont alors possibles. Soit Paul anticipe de possibles résistances internes à la communauté judéo-chrétienne de Rome à la mission paulinienne. Soit Paul tente de contrecarrer un message anti-paulinien extérieur à Rome, mais qui l'aurait atteinte et qui pourrait mettre en danger la suite de sa mission<sup>209</sup>.

### 5.3. L'identité en Rm 11,1

La question posée par Paul au début du verset, « Dieu n'a-t-il pas rejeté son peuple ? » est un condensé de l'ensemble du passage dans lequel il s'inscrit (9,1-11,36). Cette question est particulièrement inconfortable pour Paul le Juif<sup>210</sup>, qui doit jongler entre son identité juive – qui implique une fidélité à Dieu et ses promesses –, et son identité en Christ – qui tient par la foi seule, indépendamment de tout statut privilégié. Cette question renvoie au Psaume 94,14 (LXX : 93,14) : ὅτι οὐκ ἀπόσεται Κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ, καὶ τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ οὐκ ἐγκαταλείψει. Paul n'emploie que très rarement le terme de λαός, et exclusivement dans le cadre de citations ou de parallèles faits avec des textes de l'Ancien Testament. « L'évitement de Paul à faire usage de ce terme pour se désigner lui-même et la citation dans ces passages<sup>211</sup>, s'ajoutent au sentiment que Paul à la fois réagissait contre l'idée plus typiquement juive du peuple de Dieu comme une identité ethnique ou nationale, et tentait dans ces passages de redéfinir le peuple de Dieu et de redessiner ses frontières.<sup>212</sup> » Paul réfute fermement toute idée de rejet d'Israël par Dieu, alors que l'accès au salut est ouvert aux Gentils. Il explique ce refus de considérer Israël comme ayant été rejeté par Dieu en se réclamant lui-même de trois critères d'identification que l'on retrouve dans l'*encomium* et le reliant au judaïsme. Ces critères relèvent exclusivement du premier *topos*, celui de l'origine, et plus particulièrement de sa race (« Israélite ») et de ses ancêtres (« de la descendance d'Abraham, de la tribu de Benjamin »). Paul ne dit rien de son éducation ou de ses accomplissements. Il est relativement difficile de percevoir une claire différenciation entre les trois qualificatifs employés par Paul, comme c'est

---

<sup>209</sup> VOUGA, François, « L'épître aux Romains », in MARGUERAT, Daniel (dir.), *Introduction au Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 2008<sup>4</sup>, p.189-190.

<sup>210</sup> DUNN, James D.G., *Romans*, WBC 38b, Dallas, Word Books, 1988, p.633.

<sup>211</sup> Rm 9,25-26 ; 10,21 ; 11,1-2 ; 15,10-11 ; 1 Co 10,7 ; 14,21 ; 2 Co 6,16

<sup>212</sup> DUNN, James D. G., *Romans*, WBC 38b, Dallas, Word Books, 1988, p.635 (ma traduction).

le cas en Ph 3 par exemple. Paul fait appel à trois marqueurs ethniques<sup>213</sup>, servant de démarcation entre *nous* et *eux*, entre les membres d'Israël et les autres.

Paul se réclame d'abord être un Israélite « qui est une auto-désignation honorifique [des Juifs] faisant référence à eux-mêmes comme le peuple de Dieu.<sup>214</sup> » En employant le terme « Israélite » plutôt que le plus habituel Ἰουδαῖος, Paul signifie que la problématique concerne la manière dont Dieu perçoit Israël, et non la manière dont Israël est perçu par les autres nations<sup>215</sup>. « Il signale à ses lecteurs que sa discussion de l'identité ethnique juive à ce moment-là est à comprendre en terme du témoin *scripturaire* de la place privilégiée d'Israël dans le plan de Dieu.<sup>216</sup> » L'identité du peuple de Dieu ainsi que les frontières de ce groupe sont définies par Dieu lui-même. La question est ici : Qui Dieu inclut-il dans son peuple suite à la reconfiguration de ses frontières comme conséquence de l'évènement Jésus-Christ ? Paul apporte une réponse en affirmant faire pleinement partie du peuple élu, pas simplement en tant que Juif, mais en tant qu'Israélite. « Paul n'argumente donc pas afin de prouver ce qu'il vient de réfuter, mais pour faire état de sa motivation, précisément en tant qu'Israélite, il comprend la manière dont Dieu agit envers son peuple et sait que lui-même est un signe que Dieu n'a pas rejeté Israël.<sup>217</sup> »

La deuxième déclaration honorifique de Paul concerne la descendance d'Abraham. Pour Dunn<sup>218</sup> comme pour Fitzmyer,<sup>219</sup> cette expression inclut tous les fils d'Abraham, et pas uniquement Isaac/Israël. L'apôtre opèrerait un élargissement des limites et critères d'appartenance au peuple de Dieu et d'accès au salut. Ces limites dépasseraient alors le noyau restreint d'Israël pour s'étendre à toute la descendance d'Abraham. Cependant, rien ne semble indiquer dans le texte que Paul cherche à appliquer ces critères d'identification ethnique à son auditoire. « Sur la base des théories modernes de l'ethnicité, nous devons lire cette affirmation

---

<sup>213</sup> MILLER, James C., « Paul and His Ethnicity », in BURKE, Trevor J. (éd.), *Paul as Missionary : Identity, Activity, Theology, and Practice*, London, T&T Clark, 2011, p.44.

<sup>214</sup> JEWETT, Robert, *Romans*, Minneapolis, Fortress Press, 2007, p.653 (ma traduction).

<sup>215</sup> DUNN, James D. G., « Who Did Paul Think He Was ? A Study of Jewish-Christian Identity », *NTS*, (45/2), 1999, p.188.

<sup>216</sup> WINDSOR, Lionel J., *Paul and the Vocation of Israel*, Berlin, De Gruyter, 2014, p.73 (ma traduction. Italique dans l'original).

<sup>217</sup> FITZMYER, Joseph A., *Romans*, The Anchor Bible 33, New York, Doubleday, 1993, p.603 (ma traduction).

<sup>218</sup> DUNN, James D. G., *Romans*, WBC 38b, Dallas, Word Books, 1988, p.635.

<sup>219</sup> FITZMYER, Joseph A., *Romans*, The Anchor Bible 33, New York, Doubleday, 1993, p.560.

emphatique de la position de Paul au sein de la descendance d'Abraham comme une expression de l'autocompréhension de l'ethnicité de Paul formulée dans une situation donnée.<sup>220</sup> » Paul fait partie de la descendance d'Abraham, et c'est en tant que descendant d'Abraham qu'il s'exprime et qu'il vit son ministère apostolique. C'est en tant que descendance physique d'Abraham que Paul s'adresse aux Romains et affirme la non-exclusion d'Israël de la promesse.

Sa dernière prétention à un honneur particulier concerne son appartenance tribale. La tribu de Benjamin était réputée être l'une des plus honorables d'Israël, étant restée fidèle à David lors de la scission de la monarchie<sup>221</sup>. Ce dernier élément vient renforcer la revendication de Paul d'appartenir pleinement au judaïsme, et cela avec les honneurs. Une manière d'attester qu'il sait de quoi il parle. « Ce qui est en jeu c'est la prétention de Paul d'exprimer un point de vue et une compréhension des œuvres de Dieu authentiquement Juifs, de parler *en tant que* Juif.<sup>222</sup> »

Que conclure donc de ce verset de Rm 11,1 ? Paul n'hésite pas à faire appel à son ethnicité juive, mais il le fait dans un contexte bien précis et dans un but bien précis. Il fait appel à cet aspect de son identité face à un auditoire judéo-chrétien, afin d'asseoir son autorité face au problème de la mission auprès des Gentils. Il se donne lui-même en exemple de la continuité et du maintien du lien particulier entre Dieu et Israël, malgré l'échec temporaire de l'Évangile auprès du peuple élu et de la réponse positive des païens. Il se définit et présente une autocompréhension de lui-même qui reprend des critères d'identifications internes au judaïsme, exprimés par trois termes employés par le groupe Israël pour parler de lui-même. « Israélite » reflète un regard extérieur (celui de Dieu) porté sur un groupe d'individus. Nous sommes ici en présence d'un phénomène d'internalisation d'une catégorie, qui devient alors un groupe. En se reconnaissant comme le peuple élu par Dieu, Israël devient un groupe à part entière. Les deux autres critères d'identification mentionnés par Paul pour se définir, à savoir l'appartenance à la descendance d'Abraham et à la tribu de Benjamin, viennent préciser son statut de pureté au sein du groupe Israël. C'est ainsi en partant de l'intérieur du groupe Israël que Paul va chercher à redéfinir les frontières du groupe. Les anciennes catégories demeurent, et Paul peut s'en servir,

---

<sup>220</sup> MILLER, James C., « Paul and His Ethnicity », in BURKE, Trevor J. (éd.), *Paul as Missionary : Identity, Activity, Theology, and Practice*, London, T&T Clark, 2011, pp.44-45 (ma traduction).

<sup>221</sup> voir 2 R 12,21

<sup>222</sup> DUNN, James D. G., *Romans*, WBC 38b, Dallas, Word Books, 1988, p.635 (ma traduction. Italique dans l'original).

mais elles ne sont cependant plus normatives dans la relation de l'individu à Dieu et son accès au salut.

## 6. 2 Co 11,22-23

### 6.1. Etablissement du texte

#### 6.1.1. Traduction

22. Sont-ils Hébreux ? Moi aussi ! Sont-ils Israélites ? Moi aussi ! Sont-ils de la descendance d'Abraham ? Moi aussi ! 23. Sont-ils serviteurs du Christ ? Je parle comme un fou : Je le suis plus encore. Dans les travaux, bien plus. Dans l'emprisonnement, bien plus. Dans les coups, encore plus<sup>223</sup>. Dans la mort, souvent.

#### 6.1.2. Analyse sémantique

##### 11,22

– Ἑβραῖος : voir 3.1.2.

– Ἰσραηλῖτης : voir 5.1.2.

– σπέρμα : Dans son sens premier, σπέρμα désigne la semence ou la graine. Dans un sens poétique, il sert à désigner les enfants ou la descendance. Par extension, ce terme peut également désigner une famille ou une nation, positivement ou négativement<sup>224</sup>. Dans le Nouveau Testament, c'est le sens imagé qui est préféré de « descendance », notamment en référence à David, Abraham ou Isaac. Ici, σπέρμα désigne Israël comme peuple héritier de la promesse en tant que descendance d'Abraham<sup>225</sup>.

---

<sup>223</sup> L'expression ἐν φυλακαῖς περισσοτέρως, ἐν πληγαῖς ὑπερβαλλόντως est trouvée avec un ordre des termes différent dans certains manuscrits. La majorité des manuscrits inversent πληγαῖς ὑπερβαλλόντως et φυλακαῖς περισσοτέρως. Considérant la progression du discours, il paraît plus vraisemblable de lire les deux occurrences de περισσοτέρως à la suite, et ὑπερβαλλόντως en position finale paroxystique, suivant ainsi la leçon du  $\mathfrak{P}^{46}$ , du Codex Vaticanus (B 03) et de du Codex Claromontanus (D 06). Quelques rares manuscrits parmi les plus récents offrent encore de lire une inversion plus simple de φυλακαῖς et πληγαῖς.

<sup>224</sup> SCHULZ, Siegfried et QUELL, Gottfried, « σπέρμα », in FRIEDRICH, Gerhard (éd.), *TDNT*, vol. 7, Grand Rapids ; London, Eerdmann, 1971, pp.536-545.

<sup>225</sup> KELLERMANN, Ulrich, « σπέρμα », in BALZ, Horst Robert (éd.), *EDNT*, vol. 3, Edinburgh, T&T Clark, 1993, pp. 263-264.

## 11,23

– διάκονος : Le διάκονος est d'abord celui qui fait le service à table. Son sens dérivé englobe le fait de servir en général, et par extension le service de la proclamation de l'Evangile<sup>226</sup>, de service spirituel, serviteur d'un pouvoir spirituel. Paul préfère généralement employer le terme de δούλος, l'usage de διάκονος en 2 Co 11,23 est porteur d'une dimension pratique, signifiant les souffrances vécues par Paul dans son service<sup>227</sup>.

## 6.2. Commentaire

### 6.2.1. Contexte et enjeux

C'est en tant qu'apôtre fondateur que Paul s'adresse aux Corinthiens dans sa deuxième épître. Depuis sa précédente visite, d'autres prédicateurs se sont arrêtés dans la ville de Corinthe et ont remis en cause la légitimité de la collecte<sup>228</sup> faite par Paul à destination de l'Eglise de Jérusalem, et par la même occasion c'est la légitimité de Paul lui-même en tant qu'apôtre des païens qui est mise en cause. Ces « super-apôtres »<sup>229</sup>, comme Paul les nomme ironiquement, se targuent également de posséder des lettres de recommandation (3,1), font preuve de qualités oratoires supérieures à celles de Paul (10,10 ; 11,6), perçoivent un paiement pour leur enseignement (11,7-9), et mettent en avant des actes de puissance comme signes de leur apostolat (12,11-13). Ils mettent également en avant leur héritage juif pour asseoir leur autorité en tant que « serviteurs du Christ » (11,22-23). Cela conduit Paul, dans une section de la lettre traitant de la glorification de soi (10,1-13,13), à mettre en avant son propre héritage juif afin de démontrer qu'il n'a rien à envier à ces « super-apôtres ». Paul met en garde les Corinthiens contre les discours tenus par ses adversaires, et qui semblent mettre à mal l'autorité de la mission paulinienne ainsi que l'unité de la communauté (12,20-21). L'apôtre choisit alors de rejoindre ses adversaires dans leur propre argumentation (11,5), avant de procéder à un retournement du référentiel en 11,23-30.

---

<sup>226</sup> WEISER, Alfons, « διάκονος », in BALZ, Horst Robert (éd.), *EDNT*, vol. 1, Edinburgh, T&T Clark, 1990, pp.302-304.

<sup>227</sup> BEYER, Hermann W, « διάκονος », in KITTEL, Gerhard, *et alii* (éd.), *TDNT*, vol.2, Grand Rapids ; London, Eerdmans, 1964, pp.88-93.

<sup>228</sup> voir 2 Co 11,7-8 ; 12,16-18.

<sup>229</sup> 2 Co 11,5



### 6.3. L'identité en 2 Co 11,22-23

Le verset 22 est composé de trois questions rhétoriques auxquelles l'apôtre répond par trois fois de la même manière : *καὶ γώ*, « moi aussi ». S'ensuit une quatrième question rhétorique qui reçoit une réponse différente de la part de Paul, qui affirme alors *ὕπὲρ ἐγώ*. Ces questions portent sur l'identité juive des adversaires de Paul à Corinthe. L'apôtre présente une comparaison dans laquelle il reprend les prétentions de ses adversaires à son compte<sup>230</sup>. Dans les trois premières, il se positionne sur un pied d'égalité avec ses adversaires, alors que pour la dernière, il proclame leur être supérieur. « Les rivaux apparemment usaient de leur héritage juif pour démontrer leurs qualifications supérieures en tant que serviteurs du Christ<sup>231</sup> », mais Paul vient affirmer être en mesure de pouvoir prétendre aux mêmes critères d'appartenance au judaïsme qui font la fierté de ses adversaires. Les trois premiers critères mentionnés par Paul dans sa comparaison avec ses adversaires à Corinthe touchent à des critères d'identification ethnique du judaïsme. « Dans son auto-défense ethnique il prétend à l'*équivalence*, c'est-à-dire, dans le fait d'être un Hébreu, un Israélite, et de la descendance d'Abraham il est *identique* aux "superapôtres".<sup>232</sup> »

Le premier qualificatif auquel Paul fait appel est « Hébreu », affirmant ainsi son appartenance au judaïsme. L'emploi de ce terme a ici une coloration semblable à celle de Ph 3, à savoir une référence au peuple Hébreu antique et par extension les Juifs de culture araméenne, en opposition avec les Juifs hellénistes<sup>233</sup>. Prétendre être un « Hébreu » est pour un Juif un sujet de fierté et d'honneur. De plus, il rejoint ici la pratique de l'*encomium* qui place la question de l'origine en tête de liste. Avec la prétention à être Israélite, « l'insistance porte sur l'appartenance à la communauté et à la religion juive<sup>234</sup> ». Si le terme « Hébreu » est un

---

<sup>230</sup> HARRIS, Murray J., *The Second Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans ; Milton Keynes, Paternoster Press, 2005, p.794.

<sup>231</sup> GARLAND, David E., *2 Corinthians*, The New American Commentary 29, Nashville, Broadman & Holman, 1999, p.494 (ma traduction).

<sup>232</sup> DULING, Dennis, « 2 Corinthians 11:22: Historical Context, Rhetoric, and Ethnicity », *HTS* (64/2), 2008, p.834 (ma traduction. Italique dans l'original).

<sup>233</sup> En dehors de Ph 3,5 et 2 Co 11,22, la seule autre occurrence de *Ἑβραῖος* dans le NT se trouve en Ac 6,1 : « En ces jours-là, le nombre de disciples augmentaient, et les Hellénistes se mirent à récriminer contre les Hébreux parce que leurs veuves étaient oubliées dans le service quotidien. » (Traduction TOB).

<sup>234</sup> CARREZ, Maurice, *La deuxième épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Commentaire du Nouveau Testament 8, Genève, Labor et Fides, 1987, p.221.

qualificatif employé par les hommes pour désigner le peuple de Dieu, le terme « Israélite » est « premièrement et précisément une affirmation de l'identité telle que déterminée par Dieu et en relation à Dieu<sup>235</sup> ». C'est la question de la proximité, ainsi que de la relation à Dieu et à la révélation, qui sont en jeu dans ce terme<sup>236</sup>. Enfin, Paul affirme l'antiquité de son héritage et appartenir à une descendance commune avec ses adversaires, à savoir la « descendance d'Abraham ». La notion de « descendance d'Abraham », tout comme la dénomination « Israélite » est également présente en Rm 11,1 que nous avons étudié précédemment. Si « Israélite » revêt une signification semblable dans les deux textes, il n'en va pas nécessairement de même pour la « descendance d'Abraham ». En effet, si en Rm 11,1 plusieurs commentateurs<sup>237</sup> percevaient une dimension universalisante à l'expression, qui englobe alors l'ensemble des descendants d'Abraham, et pas uniquement Isaac/Israël, cette idée d'ouverture n'est presque pas évoquée par les commentateurs de 2 Corinthiens<sup>238</sup>. En effet, « en 2 Co 11, Paul n'insiste pas sur le fait que ces termes propres à l'identité juive doivent aussi s'appliquer à ses destinataires ; il insiste plutôt sur le fait que ces termes s'appliquent à son propre ministère apostolique, en opposition à un ministère apostolique concurrent.<sup>239</sup> » Ainsi, Paul affirme s'inscrire dans la lignée d'Abraham en tant qu'héritier de la promesse. Duling<sup>240</sup> relève avec raison l'importance de la figure d'Abraham dans l'œuvre paulinienne. « Ce qui a rendu Abraham important est son rôle en tant que premier croyant et en tant qu'« homme de l'Esprit »<sup>241</sup> » écrit Martin, tissant ainsi le lien entre l'héritage juif qui est ici en jeu, et le contexte chrétien dans lequel cette problématique a émergé. Si en Ga 3<sup>242</sup> ce rôle de la figure

---

<sup>235</sup> DUNN, James D. G., « Who Did Paul Think He Was ? A Study of Jewish-Christian Identity », *NTS*, (45/2), 1999, p.188 (ma traduction).

<sup>236</sup> WINDSOR, Lionel J., *Paul and the Vocation of Israel*, Berlin, De Gruyter, 2014, p.75.

<sup>237</sup> DUNN, James D. G., *Romans*, WBC 38b, Dallas, Word Books, 1988, p.635. et FITZMYER, Joseph A., *Romans*, The Anchor Bible 33, New York, Doubleday, 1993, p.560.

<sup>238</sup> Seulement Garland avance cette idée de requalification de l'expression chez Paul pour lui donner un sens universalisant. GARLAND, David E., *2 Corinthians*, The New American Commentary 29, Nashville, Broadman & Holman, 1999, p.495.

<sup>239</sup> WINDSOR, Lionel J., *Paul and the Vocation of Israel*, Berlin, De Gruyter, 2014, p.55 (ma traduction).

<sup>240</sup> DULING, Dennis, « 2 Corinthians 11:22: Historical Context, Rhetoric, and Ethnicity », *HTS* (64/2), 2008, p.838.

<sup>241</sup> MARTIN, Ralph P., *2 Corinthians*, WBC 40, Waco, Word Books, 1986, p.375 (ma traduction).

<sup>242</sup> Ga 3,6-9 : « Puisque *Abraham eut foi en Dieu et que cela lui fut compté comme justice*, comprenez-le donc : ce sont les croyants qui sont fils d'Abraham. D'ailleurs l'Écriture, prévoyant que Dieu justifierait les païens par la foi, a annoncé d'avance à Abraham cette bonne nouvelle : *Toutes les nations seront bénies en toi*. Ainsi donc, ceux qui sont croyants sont bénis avec Abraham, le croyant. » (Traduction TOB. Italique dans l'original)

abrahamique est apparent, cela semble moins clair ici, tout comme en Rm 11. La « descendance d'Abraham » concerne ici les « super-apôtres » et Paul, mais pas les destinataires pagano-chrétiens. Pour Windsor<sup>243</sup>, c'est la notion de vocation qui est invoquée ici par l'apôtre, et non celle de salut par la foi.

C'est alors qu'intervient le quatrième et dernier élément qualificatif des adversaires repris par Paul : « sont-ils serviteurs du Christ ? » Cette fois-ci, il n'est plus question de l'héritage juif, mais du ministère apostolique exercé par Paul et ses adversaires. Autre nouveauté du discours : Paul ne prétend plus à l'égalité avec ses adversaires, il prétend à la supériorité. Il agrmente cependant cette prétention à la supériorité d'une mise en garde, déjà mentionnée en 2 Co 11,21b, « je parle comme un fou ». Cette expression sert de rappel aux destinataires de l'épître que l'exercice auquel se soumet Paul ici, celui de l'éloge de lui-même pour se défendre des attaques portées par les super-apôtres, n'est que le reflet de l'attitude des adversaires que Paul cherche à discréditer. « L'expression “hors de mon esprit” (*paraphronōn*) est encore plus forte que la référence à la folie (*aphrosynē*) : il est totalement dérangé. Cette expression sert à les mettre en garde : Ne suivez pas mon exemple avec ce genre de vantardise !<sup>244</sup> »

Cette prétention à la supériorité en tant que serviteur du Christ de Paul sur ses adversaires, l'apôtre va la justifier en mentionnant quatre *actes du corps*, selon les catégories de l'*encomium*. Ces quatre *actes du corps* divergent cependant de ce qui était traditionnellement honorable. Il ne s'agit pas ici d'exploits par exemple athlétiques dont Paul pourrait se vanter, mais plutôt de souffrances qu'il a dû subir, à une étendue plus grande que ses adversaires. « Les remarques de Paul sont conventionnelles en termes à la fois de forme et de contenu aux catalogues de *péristases*<sup>245</sup> », dans lesquels l'homme sage démontre son endurance, son courage et sa persévérance au travers des épreuves, positives ou négatives, qu'il a subies. « Les adversités typiquement mentionnées étaient la guerre, la famine, les naufrages, les voyages, les

---

<sup>243</sup> WINDSOR, Lionel J., *Paul and the Vocation of Israel*, Berlin, De Gruyter, 2014, p.82.

<sup>244</sup> GARLAND, David E., *2 Corinthians*, The New American Commentary 29, Nashville, Broadman & Holman, 1999, p.495 (ma traduction).

<sup>245</sup> MALINA, Bruce J, NEYREY, Jerome H, *Portraits of Paul : an Archeology of Ancient Personality*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996, p.56 (ma traduction. Italique dans l'original).

persécutions, la violence, l'exil, l'esclavage, la pauvreté, la destitution, la vieillesse, et la mort.<sup>246</sup> » Parmi ces adversités, Paul mentionne la violence et la mort, et y ajoute encore le travail et l'emprisonnement. Il est plus difficile de déterminer s'il faut lire une progression dans les épreuves mentionnées par Paul, où les coups seraient plus pénibles que les travaux, l'emprisonnement plus que les coups, et le danger de mort plus affreux que l'emprisonnement. Si tel est le cas, il ne faut pas pour autant les considérer comme étant mutuellement exclusives, les coups pouvant advenir en prison, et le conduire proche de la mort<sup>247</sup>.

Lorsque l'ethnicité de Paul est remise en question à Corinthe, l'apôtre n'hésite pas à mettre en avant sa judaïté dans le débat, et « de la perspective de la comparaison rhétorique, il prétend être ethniquement égal à ses adversaires.<sup>248</sup> » Paul *est* Hébreu, il *est* Israélite, il *est* de la descendance d'Abraham. Il rappelle cependant aux destinataires de la lettre que chercher à fonder l'autorité de sa prédication dans sa propre ethnicité n'est que pure folie. A la place, il fait appel aux souffrances apostoliques comme témoins de la pertinence et de l'authenticité de son ministère, renversant ainsi le schéma de pensée des super-apôtres et des Corinthiens qui ont reçu leur prédication. Il présente en quelque sorte un *encomium* paradoxal, où ses actes de l'âme et du corps sont remplacés par les souffrances apostoliques. Dans un premier temps, il aura neutralisé les sujets de fierté de ses adversaires en montrant qu'il peut prétendre aux mêmes honneurs en termes d'héritage ethnique. C'est ensuite au niveau des souffrances endurées dans le ministère apostolique, qu'il annonce se hisser au-dessus des « super-apôtres », en mélangeant *encomium* et catalogue de périssances.

---

<sup>246</sup> DULING, Dennis, « 2 Corinthians 11:22: Historical Context, Rhetoric, and Ethnicity », *HTS* (64/2), 2008, p.833 (ma traduction).

<sup>247</sup> HARRIS, Murray J., *The Second Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans ; Milton Keynes, Paternoster Press, 2005, p.800.

<sup>248</sup> DULING, Dennis, « 2 Corinthians 11:22: Historical Context, Rhetoric, and Ethnicity », *HTS* (64/2), 2008, p.839 (ma traduction).

## 7. Conclusion

L'étude de l'autocompréhension de l'identité de Paul présentée dans ces pages s'est révélée des plus stimulantes, et a permis de mettre en évidence les mécanismes employés par Paul dans la construction et la mise en scène de son ethnicité. Faire se rencontrer diverses disciplines telles que l'exégèse historico-critique et les sciences sociales, permet de saisir sous un jour différent le personnage de Paul de Tarse. Une fois conscients du biais induit par les lunettes de notre culture occidentale postmoderne, nous pouvons alors tâcher de nous approprier celles de Paul et de ses contemporains, et observer alors quelques exemples d'autoportraits pauliniens pour en saisir la portée avec plus de justesse.

Cet exercice de décentrement et d'appropriation du contexte paulinien est particulièrement nécessaire pour un texte comme Ph 3,1-16, qui a cette capacité de surprendre le lecteur non averti qui y percevra une dimension presque offensante<sup>249</sup>. J'ai montré que ce qui peut sembler être une diatribe contre le judaïsme en général, n'est qu'une critique, certes acerbe, d'une certaine compréhension et d'une certaine attitude interne au judaïsme et, plus largement, caractéristique de la culture antique de l'honneur. Une attitude militante qui a conduit Paul lui-même à persécuter « l'Eglise de Dieu ». Bien que Paul opère un retournement des critères définissant son identité, il reste Juif, mais il vit sa judaïté ou son ethnicité selon un nouveau mode – à partir de Dieu et non de l'humain. La péricope est à l'image de la vie de Paul, où l'expérience de Damas conduit à un retournement, une réorientation du regard, qui ne brise cependant pas la continuité entre deux volets d'une même histoire. Ce retournement ne vient pas exclure le peuple d'Israël, mais permet un élargissement des frontières du groupe social du peuple de Dieu. Pour faire passer son message, l'apôtre se sert de différents outils rhétoriques familiers de ses contemporains, et plus particulièrement des destinataires à Philippi, à savoir la périautologie et le *cursus honorum*<sup>250</sup>. Il se joue cependant des codes, renversant les habitudes et la périautologie, afin que celle-ci ne mette non pas en lumière les aspects honorables de Paul, mais Jésus-Christ. L'identité de Paul n'est alors plus fondée sur ses propres efforts, qualités, et sujets d'honneurs assignés, mais il passe à une identité d'adoption passive, construite et offerte par Dieu.

---

<sup>249</sup> SMIT, Peter-Ben, « Paul, Plutarch and the Problematic Practice of Self-Praise (περιαθτολογία) : The Case of Phil 3.2-21 », *NTS* (60/3), 2014, p.359

<sup>250</sup> HELLERMAN, Joseph, *Reconstructing Honor in Roman Philippi*, Society for New Testament Studies 132, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p.123.

Afin de permettre une mise en perspective des observations faites autour de Ph 3,1-16, trois autres passages bibliques ont été étudiés. Le choix de ces versets s'est fait en fonction de leurs résonnances avec celui de Ph 3,1-16. Ainsi, certains passages du corpus paulinien qui pourraient être également abordés sous l'angle de la question identitaire, ont été mis de côté ici, cependant, il est possible d'en envisager une étude dans un travail de plus grande exhaustivité. L'étude des versets choisis ici a permis de mettre en évidence la diversité des contextes dans lesquels Paul fait appel à son ethnicité juive, ainsi que la diversité de ses approches. En Galates, Paul défend l'origine divine de son ministère et combat des prédicateurs judaïsants. Il affirme fermement que son ministère de prédication aux Gentils trouve son origine dans sa propre judaïté, et que son appel l'a conduit non pas à rejeter le judaïsme, mais à recomposer les différents éléments qui composent son identité, à l'aune de l'anthropologie de la grâce. Dans son épître aux Romains, l'apôtre cherche à montrer la continuité de sa prédication avec le judaïsme, face à un public judéo-chrétien susceptible de voir d'un mauvais œil l'élargissement missionnaire qu'il propose. En 2 Corinthiens, Paul s'en prend à de super-apôtres qui se servent de leur identité juive pour se hisser au-dessus des pagano-chrétiens, faisant de cet héritage juif un sujet d'honneur particulier. Paul se sert alors de sa propre identité juive pour montrer que d'une part il n'a rien à leur envier, mais surtout pour renverser ce schéma de pensée basée sur l'honneur, et pour en proposer un nouveau, où ses souffrances et ses faiblesses deviennent les signes de son apostolat.

Il existe donc une diversité de contextes et d'occasions pour Paul de faire appel à son identité. Mais ces différentes occasions présentent néanmoins des similitudes. L'apôtre doit à chaque fois répondre à une attaque portée à sa personne (Ph), à la légitimité de son apostolat (2 Co et Ga), ou au bien-fondé de son Evangile (Rm et Ga). Comme cela a été relevé, dans une culture où l'honneur occupait une place importante, il était risqué de faire l'éloge de soi-même, et seules quelques rares situations permettaient de se risquer à cet exercice. Parmi les situations mentionnées par Plutarque<sup>251</sup>, se défendre de la calomnie et mettre en garde l'auditoire contre un risque de dérive en font partie. En toile de fond des textes de Ph, Ga et Rm se joue également l'élargissement du groupe social du peuple de Dieu au-delà des frontières sociologiques d'Israël. Se trouve également liée à cet élargissement aux Gentils la réorganisation des critères d'acceptation dans l'Alliance, où le Christ vient prendre une place centrale, devenant l'unique

---

<sup>251</sup> PLUTARQUE, « Comment on peut se louer soi-même sans s'exposer à l'envie », in *Œuvres morales*, vol. 2, traduit du grec par RICARD, Paris, Didier, 1844

critère d'appartenance. C'est au regard de la relation rendue nouvellement possible avec le Christ que Paul reconsidère alors les autres éléments composant son identité. Il critique ainsi une certaine posture au sein de judaïsme, qui a pu par le biais de certains prédicateurs judéo-chrétiens atteindre également les premières communautés chrétiennes. Cette posture est de celles qui d'une part cherche à préserver la pureté du groupe de toute contamination extérieure par le biais de différents rituels et règles de pureté, comme la circoncision et les tabous alimentaires. Et d'autre part, elle produit également des hiérarchies au sein du groupe en fonction de critères honorifiques acquis ou assignés par les humains eux-mêmes.

« Donc, qui Paul pensait-il être ? » questionne Dunn<sup>252</sup>. Il continuait à se considérer comme étant *Juif*, mais selon un nouveau mode d'appartenance qui ne tenait plus les règles de pureté pour éléments essentiels et selon un nouveau référentiel totalement suspendu à l'agir de Dieu en lui<sup>253</sup>. Ainsi, il ne faisait plus partie du *judaïsme* en tant que posture ethnique visant la préservation de la pureté du groupe et encourageant la séparation d'avec les autres nations. Il était toujours *Hébreu*, en tant qu'individu appartenant à une lignée ancestrale dont il était impossible pour lui de se défaire, et qu'il pouvait en même temps choisir de ne pas considérer comme critère absolument déterminant de son identité. Il en va de même pour son appartenance tribale et nationale. Il restait également un *Israélite*, en tant que terme définissant sa relation à Dieu, transcendant tout autre critère d'identification ou de différenciation, car donné directement par Dieu. Il s'agit d'une catégorie, sur laquelle les humains n'ont aucune prise, et non d'un groupe autodéterminé. Il apparaît ainsi que ce qui détermine l'identité de Paul est à l'interface de deux identités qui commençaient alors à se différencier l'une de l'autre : l'une juive et l'autre chrétienne. L'apôtre vit ces deux identités dans une continuité et une complémentarité, et non dans une opposition.

Pour aller plus loin dans cette problématique, il serait intéressant d'aborder plus en profondeur non seulement les trois péricopes proposées ici à titre de complément à Ph 3, mais également d'autres passages du corpus paulinien qui aborde la question de l'identité, celle de Paul, mais également celle de son auditoire. Est-ce que Paul cherche à influencer l'auto-compréhension de ceux-ci, et si oui comment ? De plus, chacun des termes définissant un marqueur identitaire mériterait de faire l'objet d'une étude approfondie des divers sens et

---

<sup>252</sup> DUNN, James D. G., « Who Did Paul Think He Was ? A Study of Jewish-Christian Identity », *NTS*, (45/2), 1999, p.192 (ma traduction).

<sup>253</sup> voir Ga 6,16

réalités qu'il porte dans l'ensemble du canon biblique, et des évolutions qu'il a traversées. Les sciences sociales ainsi que les outils qu'elles développent peuvent être d'une pertinence toute particulière pour les sciences bibliques, à condition que nous prenions le temps de nous approprier ces outils et les principes qui les régissent afin de les transposer dans la réalité des textes que nous lisons quand nous faisons de la théologie.

Une autre piste d'approfondissement serait celle de la réception de l'ethnicité juive de Paul dans la littérature. Qu'en est-il du portrait de Paul – parfait judéo-chrétien – que nous présente le livre des Actes ? Et à l'opposer que penser des Homélies pseudo-clémentines, où Paul est l'ennemi de la Loi ? Selon les contextes, comment Paul est-il compris, identifié, catégorisé ?



## Remerciements

Si ce travail de Master fut pour moi une belle expérience, et si j'ai pu trouver tant de plaisir à me plonger dans le texte biblique et dans les nombreux ouvrages, c'est grâce aux personnes qui ont su m'entourer et me supporter (dans tous les sens du terme) au cours de cette aventure qui aura duré environ une année.

En tout premier lieu, je remercie chaleureusement le Professeur Simon Buttica qui a accepté de me suivre dans l'élaboration de ce travail, qui s'est montré de très bons conseils et a fait preuve d'une réactivité des plus appréciables, ne me laissant que rarement l'occasion de lâcher mon rythme de travail.

Merci également à celles et ceux qui ont pris le temps de relire ce travail : Elio, Emmanuelle, Hélène, Ludovic et Nina.

J'ai également une pensée affectueuse pour mes camarades de la Faculté de Théologie et de Sciences des Religions de Lausanne qui, par leur présence au cœur de faculté ou à la bibliothèque, ont contribué à rendre cet exercice moins solitaire.

Un grand merci à toutes celles et ceux – élèves, professeurs, amis – avec qui j'ai pu échanger autour de ma thématique et qui, à un moment ou un autre, ont posé l'une des questions fatidiques : « ça avance ton mémoire ? » et « ça parle de quoi ton mémoire ? », m'encourageant ainsi d'une part à persévérer, et d'autre part m'aidant à articuler ma pensée autour de ce travail au travers de discussions enrichissantes.

*J'ai combattu le bon combat, j'ai achevé la course, j'ai gardé la foi.*

2 Tim 4,7

# Bibliographie

## Instruments de travail

- BALZ, Horst Robert (éd.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Edinburgh, T&T Clark, 1990-1993 (art.: « διάκονος » ; « διώκω » ; « Ἰουδαϊσμός » ; « Ἰσραηλίτης » ; « λαός » ; « σπέρμα »).
- BAUER, Walter, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, University of Chicago Press, 2000<sup>3</sup>.
- HATCH, Edwin, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament : (including the apocryphal books)*, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1975.
- KITTEL, Gerhard, *et alii* (éd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids ; London, Eerdmann, 1964-1976 (art.: « διάκονος » ; « διώκω » ; « Ἰσραήλ » ; « Ἰσραηλίτης » ; « σπέρμα »).
- LAUSBERG, Heinrich, *Handbook of Literary Rhetoric*, Leiden, Brill, 1998.
- LIDDELL, Henry George, SCOTT, Robert, *et alii*, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1966.
- LUKINOVICH, Alessandra, *Grammaire de grec ancien*, Genève, Georg, 2002<sup>3</sup>.
- MOULTON, William Fiddian, *Concordance to the Greek New Testament*, London, T&T Clark, 2002<sup>6</sup>.

## Sources anciennes

- CICERON, *De Inventione*, I, XXV, traduit du grec par Guy Achard, Paris, Belles Lettres, 1994.
- *Q.fr.*, III.1.17, in « Correspondance », t.3, traduit du latin par Constans, Léopold-Albert, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- NESTLE, Eberhard, ALAND, Kurt et ALAND, Barbara (éds), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012<sup>28</sup>.
- PLUTARQUE, « Comment on peut se louer soi-même sans s'exposer à l'envie », in *Œuvres morales*, vol. 2, traduit du grec par Ricard, Paris, Didier, 1844.

POLYCARPE, « Lettre aux Philippiens », in Hamman, Adalbert (éd.), *Les évêques apostoliques*, Les pères dans la foi 77, Paris, Migne, 2000.

*Traduction Œcuménique de la Bible*, Paris, Cerf ; Villiers-le-bel, Bibli'O, 2010.

## Commentaires

ALETTI, Jean-Noël, *Saint Paul, Épître aux Philippiens*, Etudes Bibliques 55, Paris, Gabalda, 2005.

BETZ, Hans Dieter, *Galatians : a Commentary on Paul's Letter to the Church in Galatia*, Philadelphia, Fortress Press, 1984.

CARREZ, Maurice, *La deuxième épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Commentaire du Nouveau Testament 8, Genève, Labor et Fides, 1987.

DUNN, James D. G., *Romans*, WBC 38b, Dallas, Word Books, 1988, p.635.

FITZMYER, Joseph A., *Romans*, The Anchor Bible 33, New York, Doubleday, 1993.

GARLAND, David E., *2 Corinthians*, The New American Commentary 29, Nashville, Broadman & Holman, 1999.

HARRIS, Murray J., *The Second Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans ; Milton Keynes, Paternoster Press, 2005.

HAWTHORNE, Gerald F., *Philippians*, WBC 43, Waco, Word Books, 1983.

JEWETT, Robert, *Romans*, Minneapolis, Fortress Press, 2007.

LEENHARDT, Franz J., *L'Épître de Saint Paul aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1995.

MARTIN, Ralph P., *2 Corinthians*, WBC 40, Waco, Word Books, 1986.

MARTYN, James Louis, *Galatians : a New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 33A, New York, Doubleday, 1997.

REED, Jeffrey T., *A Discourse Analysis of Philippians. Method and Rhetoric in the Debate over Literary Integrity*, JSNTSS 136, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.

REUMANN, John Henry Paul, *Philippians : A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible Commentary 33b, London, Yale University Press, 2008.

## Monographies et articles

- ANDANOVA, Elena, TAYLOR, Holly A., « Nodding in Dis/agreement : a Tale of Two Cultures », *Cognitive Processing* (13/1), 2012, pp.79-82.
- BECKER, Jürgen, *Paul, "l'Apôtre des nations"*, Paris, Cerf, 1995.
- BIANCHINI, Francesco, *L'elogio di sé in Cristo. L'utilizzo della περιαντολογία nel contesto di Filippesi 3,1 – 4,1*, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006.
- BRAWLEY, Robert L., "Nodes of Objective Socialization and Subjective Reflection in Identity : Galatian Identity in an Imperial Context", in TUCKER, J. Brian and BAKER, Coleman A. (éds), *T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament*, London ; New York, Bloomsbury T&T Clark, 2014, pp.119-143.
- BUTTICAZ, Simon, « Paul et la culture antique de l'honneur. Contexte et enjeux de la justification par la foi dans la *Lettre aux Galates* », *ASE* (33/1), 2016, pp.107-128.
- « Vers une anthropologie universelle ? La crise galate : fragile gestion de l'ethnicité juive », *NTS* (61/4), 2015, pp.505-524.
- DOUGLAS, Mary, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, New York, Praeger, 1996.
- DULING, Dennis, « "Whatever gain I had..." : Ethnicity and Paul's Self-identification in Philippians 3:5-6 », *HTS* (64/2), 2008, pp.799-818.
- « 2 Corinthians 11:22: Historical Context, Rhetoric, and Ethnicity », *HTS* (64/2), 2008, pp.819-843.
- DUNN, James D. G., « Who Did Paul Think He Was ? A Study of Jewish-Christian Identity », *NTS*, (45/2), 1999, pp.174-193.
- ELLIOTT, John H., « The Epistle of James in Rhetorical and Social-Scientific Perspective: Holiness-Wholeness and Patterns of Replication », in NEYREY, Jerome H., et STEWART, Eric C. (éd.), *The Social World of the New Testament*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2008, pp.103-122.
- ESKOLA, Timo, « Paul, Predestination and "Convenantal Nomism" - Re-assessing Paul and Palestinian Judaism », *JSJ* (28/4), 1997, pp.390-412.
- FREY, Jörg, « Paul's Jewish Identity », in FREY, Jörg, SCHWARTZ, Daniel R., GRIPENTROG, Stephanie (éds.), *Jewish Identity in the Greco-Roman World*, Ancient Judaism & Early Christianity 71, Leiden, Brill, 2007, pp.285-321.

- GAVENTA, Beverly R., « Galatians 1 and 2 : Autobiography as Paradigm », *NT* (28/4), 1986, pp.309-326.
- HELLERMAN, Joseph, *Reconstructing Honor in Roman Philippi*, Society for New Testament Studies 132, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- JENKINS, Richard, *Social Identity*, London, Routledge, 2008<sup>3</sup>.
- *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*, London, Sage Pub., 2008<sup>2</sup>.
- KUECKER, Aaron, « Ethnicity and Social Identity », in TUCKER, J. Brian, et BAKER, Coleman A., *T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament*, London, Bloomsbury T&T Clark, 2014, pp.59-77.
- LYONS, George, *Pauline Autobiography : Toward a New Understanding*, Atlanta, Scholars Press, 1985.
- MALINA, Bruce J., *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta, John Knox Press, 1983.
- « Rhetorical Criticism and Social-Scientific Criticism: Why Won't Romanticism Leave Us Alone ? », in NEYREY, Jerome H., et STEWART, Eric C. (éd.), *The Social World of the New Testament*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2008, pp.3-21.
- MALINA, Bruce J, NEYREY, Jerome H, *Portraits of Paul : an Archeology of Ancient Personality*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996.
- « Ancient Mediterranean Persons in Cultural Perspective: Portrait of Paul », in NEYREY, Jerome H., et STEWART, Eric C. (éd.), *The Social World of the New Testament*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2008, pp.255-275.
- MATTA, Yara, « “Circoncis le huitième jour” », *Revue des Sciences Religieuses* (85/2), 2011, pp.181-209.
- MILLER, James C., « Paul and His Ethnicity », in BURKE, Trevor J. (éd.), *Paul as Missionary : Identity, Activity, Theology, and Practice*, London, T&T Clark, 2011, pp.37-50.
- NEYREY, Jerome H., « Josephus' *Vita* and the Encomium : A Native Model of Personality », *JSJ* (25/2), 2004, pp.177-206.
- « Loss of Wealth, Loss of Family, Loss of Honor: The Cultural Context of the Original Makarisms in Q », in NEYREY, Jerome H., et STEWART, Eric C. (éd.), *The Social World of the New Testament*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2008, pp.85-102.

- NEYREY, Jerome H., et STEWART, Eric C. (éd.), *The Social World of the New Testament*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2008.
- NGUYEN, Viet Henry T., *Christian Identity in Corinth. A Comparative Study of 2 Corinthians, Epictetus and Valerius Maximus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.
- NIEBUHR, Karl-Wilhelm, *Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1992.
- RICHARDS, E. Randolph, *Paul and First-Century Letter Writing*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2004.
- RIESNER, Rainer, « L'héritage juif de Paul et les débuts de sa mission », in DETTWILLER, Andreas, KAESTLI, Jean-Daniel et MARGUERAT, Daniel (éd.), *Paul, une théologie en construction*, Genève, Labor et Fides, 2004, pp.135-155.
- SECHREST, Love L., *A Former Jew. Paul and the Dialectics of Race*, LNTS 410, London, T&T Clark, 2009.
- SMIT, Peter-Ben, « Paul, Plutarch and the Problematic Practice of Self-Praise (περιαθτολογία) : The Case of Phil 3.2-21 », *NTS* (60/3), 2014, pp.341-359.
- VAN ECK, Ernest, « Inclusivity as the Essential Nature of the Gospel », in KOK, Jacobus, DUNNE, John Anthony (éds.), *Insiders versus Outsiders : Exploring the Dynamic Relationship Between Mission and Ethos in the New Testament*, Perspective on Philosophy and Religious Thought 14, Piscataway, Gorgias Press, 2014.
- VOUGA, François, « L'épître aux Romains », in MARGUERAT, Daniel (dir.), *Introduction au Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 2008<sup>4</sup>, pp.181-200.
- WINDSOR, Lionel J., *Paul and the Vocation of Israel*, Berlin, De Gruyter, 2014.