

**POUVOIR IMPERIAL ET FOI EN DIEU, FOI AU CHRIST ET MONDE GRECO-ROMAIN :  
JESUS ET PAUL AUX SOURCES DE NOTRE MODERNITE ?**

Deux préalables :

1. Concernant le thème qui nous rassemble ce soir, je vous propose un éclairage néotestamentaire qui peut se présenter sous la forme de quatre thèses. Les quatre parties de mon intervention se proposent en fait d'essayer de les vérifier à partir d'une analyse de la situation historique et de l'exégèse de quelques textes bibliques.

2. Pour la clarté de mon propos, je rappelle quelques définitions de termes que j'emploierai au fil de mon exposé :

*Religion* : « Ensemble de rites ou de croyances liés à la conception d'un domaine sacré distinct du profane et destinés à mettre l'être humain en rapport avec la divinité. »

*Religieux* : « Qui concerne les rapports entre l'être humain et un pouvoir surnaturel. »

*Profane* : « Qui est étranger au domaine de la religion ou au langage religieux. »

*Sacré* : « Qui appartient à un domaine séparé, interdit et inviolable (par opposition à ce qui est profane). »

*Politique* : « relatif à l'organisation et à l'exercice du pouvoir dans une société organisée. »

## **1. La dimension religieuse du pouvoir impérial**

**Thèse 1** : *Au premier siècle de notre ère, dans un monde où le religieux imprègne toute la société, le pouvoir impérial romain tente de revitaliser à son avantage les cultes païens traditionnels sur le déclin. En effet, il discerne en eux un facteur de stabilité sociale et politique. Cette alliance objective des deux pouvoirs, religieux et politique, est non seulement admise mais encore interprétée favorablement par les élites conquises à l'idéal de vie qu'elle implique la domination romaine.*

Dans le bassin méditerranéen, la période qui s'étend du début à la fin du premier siècle de notre ère, période connue sous le nom de *Pax Romana*, se caractérise par une stabilité politique et un essor économique sans précédents dans l'histoire du monde. Rome prolonge l'idéal d'Alexandre le Grand et l'assume avec le pragmatisme qui caractérise la puissance impériale. Le développement des voies de communication, la prospérité économique, le mode de vie du citoyen romain offert aux élites locales conquises : tout cela constitue en quelque sorte l'aboutissement, dans sa version romaine, de l'idéal d'universalisme et de cosmopolitisme voulu par Alexandre. Cette période particulière de l'Empire est le premier moment, dans l'histoire du monde, de ce que l'on peut se risquer à appeler une « pensée unique » : aucun autre système ne s'offrant comme alternative à l'administration impériale qui articule à merveille puissance politique et militaire, développement économique et vie culturelle, provoquant l'admiration du plus grand nombre.

Au plan religieux, on constate un double mouvement :

- D'un côté, désaffection pour les cultes officiels traditionnels (les anciennes divinités du Panthéon grec, leurs Temples et leurs clergés) : les pratiques religieuses traditionnelles gréco-romaines sont devenues très fonctionnelles et ont une dimension sociopolitique importante (stabilité sociale). La pratique religieuse de la Grèce Antique s'est sécularisée et la croyance dans les dieux du Panthéon a une consistance plus symbolique que véritablement religieuse.

- De l'autre, et parallèlement, l'émergence de ce que l'on pourrait appeler de « nouveaux mouvements religieux » (auquel le christianisme naissant appartient). Dans le cadre d'une société en véritable mutation (l'urbanisation et sa civilisation n'ont pas été assumées du jour au lendemain par les populations) il ne faut pas s'étonner que beaucoup soient attirés par les mouvements religieux plus exotiques et ésotériques ainsi que par les philosophies diverses.

Ce phénomène généralisé qui n'échappe pas au pouvoir impérial produit chez lui une volonté de réactiver, en les instrumentalisant, les cultes traditionnels. Le règne d'Auguste (-27 — -14) est, à cet égard, exemplaire. La politique d'Auguste présente en effet deux aspects :

- L'un consiste en une œuvre de restauration et de rénovation de la religion traditionnelle : s'il est lui-même éloigné des religions de salut et de leurs aspirations mystiques, Auguste manifeste à l'égard de la religion ancestrale une très grande fidélité. Selon l'époque, en fonction de leur utilisation politique potentielle, il met en avant tel ou tel dieu (Apollon, Mars...). Pour cela, il restaure les Temples, favorise les clergés officiels et redonne vie à certains rites tombés en désuétude..

- L'autre aspect de la politique d'Auguste consiste dans la fondation et le développement du « culte impérial ». Le culte impérial trouve ses racines à l'époque hellénistique. Des rois, des héros et des hommes politiques importants avaient reçu des honneurs divins. Le modèle est ici Alexandre.

Historiquement, l'Asie mineure semble avoir été le terrain privilégié où s'est développé le culte impérial. On trouve une première attestation historique en 29 de notre ère. À cette date, Auguste autorise l'édification à Pergame d'un temple consacré à la déesse Rome et à la personne même d'Auguste. Pour organiser ce culte, un haut fonctionnaire est élu (qui est présenté souvent dans les inscriptions comme « le grand prêtre du temple d'Asie qui est à Pergame... »). La responsabilité principale de ce fonctionnaire est l'organisation des fêtes annuelles et les jeux célébrant l'anniversaire de l'empereur. Le culte impérial unit donc très étroitement sacré et politique. Le développement de ce culte durant la période impériale sera lié à la personnalité de l'empereur régnant. D'après Tacite, Tibère pense qu' « on ne peut laisser toutes les provinces adorer nos images comme celles des dieux, sans vanité et sans orgueil ». Caligula et Néron eux laisseront au contraire se déployer ce culte sans guère de retenue. Sur une statue de Domitien on trouve cette inscription, somme toute peu surprenante à l'époque : « Dieu invincible, fondateur de la cité ».

« Nous savons par une inscription de Pergame qu'on offre à l'empereur, lors de sa fête anniversaire, des gâteaux et de l'encens et que les lampes jouent un rôle dans le déroulement de cette liturgie qui comprend également des hymnes chantés, puisqu'il est plusieurs fois question d'hymnodes. Sans doute n'est-il pas interdit de supposer que le culte tel qu'on le connaît à Gytheion (dans le Péloponèse) se retrouve ailleurs : c'est une fête de six jours autour des statues d'Auguste et de Livia et de Tibère qu'on amène processionnellement au théâtre en les honorant par des chants et des offrandes d'encens. »<sup>2</sup> Processions, chants, liturgies, sacrifices ponctuent donc les divers moments de ces cérémonies.

---

<sup>1</sup> L'ensemble du chapitre suit l'article de P. PRIGENT, « Au temps de l'Apocalypse. II. Le culte impérial au 1er siècle en Asie Mineure », *RHPR* (55), 1975, p. 215-236.

<sup>2</sup> *Ibid*, p.221.

Il faut ici distinguer les Romains et les provinces romaines d'Asie mineure. C'est dans ces dernières que le culte impérial va se développer avec un réel succès et une certaine piété populaire. Sans doute les Romains ont-ils « ressenti cette religion comme une concession nécessaire par la mentalité orientale. Rien n'est plus significatif à cet égard que la décision, déjà mentionnée, prise au temps d'Auguste en l'an 29 avant notre ère. À la province d'Asie qui réclame le privilège de dédier un temple à l'empereur, il est répondu : que les Asiates pourront bâtir un temple et le consacrer à l'empereur vivant et à la déesse Rome, mais que les Romains d'Asie devront limiter leurs dévotions au culte de Rome et de Jules César. Encore celui-ci n'est-il alors appelé que héros ! »<sup>3</sup>

Ferveur populaire exploitée par mégalomanie impériale et surtout par intelligence politique de la situation : le culte impérial c'est un peu tout cela. Il faut ici préciser que les affirmations sur la divinité de l'empereur n'ont pas un sens théologique fort. « Le mot (Dieu) note seulement alors qu'une action, une conduite humaine exceptionnelle manifestent une inspiration, une impulsion extraordinaire et surnaturelle. »<sup>4</sup> Au final, on peut dire que le « culte impérial », à comprendre non seulement comme phénomène religieux mais aussi et surtout peut-être comme pensée politique, est un facteur clé de l'idéologie impériale qui imprègne alors les couches aisées de la population impériale.

En l'an 9 avant notre ère, quelques années donc après la mort d'Auguste, un décret pris par l'assemblée des délégués des cités d'Asie témoigne de l'impact de la puissance impériale sur les élites locales conquises à l'idéal romain, impact qui trouve son apogée tout au long du I<sup>er</sup> siècle de notre ère. Il témoigne aussi de la dimension religieuse qui est reconnue au pouvoir impérial :

« Puisque la Providence qui ordonne toute notre vie, dans son attention et dans son zèle, a prévu l'accomplissement le plus parfait de la vie humaine en lui accordant Auguste qu'elle a rempli de vertus pour le plus grand bien du genre humain et qu'elle nous l'a envoyée, à nous et à nos descendants, comme un Sauveur, lui qui a fait cesser la guerre et qui a établi l'ordre partout. Et puisque César Auguste, quand il est apparu, a surpassé toutes les espérances, car non seulement il est allé au-delà des bienfaiteurs antérieurs, mais il n'a même laissé à ceux qui viendront après lui aucun espoir de le surpasser, et puisque la date de naissance du dieu Auguste marque pour le monde le début des bonnes nouvelles (en grec : *euangelia*), pour ces raisons, il a été décidé par les Grecs d'Asie que le nouvel an commencerait dans toutes les cités le neuvième jour avant les calendes d'octobre, qui est le jour de la naissance d'Auguste. »

Au delà du caractère forcément emphatique d'un tel texte qui obéit aux codes rhétoriques des décrets officiels, il traduit un sentiment général d'admiration et de crainte qu'inspire alors la puissance impériale, admiration et crainte qui ont une dimension religieuse certaine.

La question qui nous occupe maintenant est la suivante : comment se situent les jeunes communautés chrétiennes dans ce paysage religieux et politique du moment ? Pour tenter d'apporter des éléments de réponse nous interrogerons deux figures fondatrices de la foi chrétienne, à travers quelques témoignages évidemment partiels, Jésus et Paul.

---

<sup>3</sup> *Ibid*, p.235.

<sup>4</sup> *Ibid*, p.233.

## 2 Jésus, Dieu et César : la remise en cause d'une collusion

**Thèse 2 :** *Les traditions évangéliques relatives à l'attitude de Jésus vis-à-vis des autorités romaines témoignent d'une remise en cause de la collusion entre le Dieu et le César. La distinction entre les deux implique une nouvelle compréhension des espaces du religieux et du politique et même temps qu'un nouveau regard sur Dieu et sur le détenteur du pouvoir politique.*

Je voudrais ici m'intéresser au texte bien connu sur l'impôt dû à César qui se conclut par cette formule célèbre : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (Mc 12,17).

Je précise d'abord que ce qui importe n'est pas ici de retrouver les circonstances historiques précises dans lesquelles Jésus a prononcé cette parole, ni même de savoir si elle fait partie, de façon certaine, de ses *ipissima verba*. Il suffit de savoir que, très tôt c'est-à-dire vraisemblablement dès les années 50, les premières communautés chrétiennes ont reçu cette tradition comme témoignant de l'attitude de Jésus relative à la question de la loyauté vis-à-vis de Rome (loyauté dont le paiement de l'impôt est le symbole). L'attestation multiple de tout ou partie de l'épisode, dans ou en dehors du NT, plaide pour une réception très ancienne de l'épisode, hypothèse largement partagée par les exégètes travaillant sur le Jésus historique.

Je précise ensuite que le contexte d'énonciation de cet aphorisme célèbre est celui d'un piège que l'on tend à Jésus. Si Jésus répond 'oui' à la question de ses adversaires alors il se pose comme ami du pouvoir en place, un collaborateur, et il se met à dos les résistants à l'occupation romaine. S'il répond 'non', alors il passe pour un agitateur et les chefs du peuple ont enfin trouvé le moyen de le faire comparaître devant le gouverneur.

Tentons maintenant d'interpréter le *logion* même de Jésus. Deux hypothèses ont été formulées :

- Pour les uns, l'épisode aurait été transmis par des milieux dits « radicaux » (des chrétiens itinérants, qui ne se mariaient pas, qui n'exerçaient pas de profession, et pour lesquels l'Évangile était appel à une suivance radicale synonyme de rupture avec son milieu d'origine). Pour eux, il y a urgence, le règne de Dieu vient et il faut choisir car, comme le dit ailleurs Jésus : « Nul ne peut servir deux maîtres ».

- Pour les autres, ce texte aurait été construit par une communauté judéo-chrétienne cherchant un *modus vivendi* entre les chrétiens et les autorités en place. Ce texte irait alors dans le sens d'une séparation des pouvoirs : il faut accomplir ce que César nous demande et accomplir ce que Dieu nous demande. Il n'y a pas forcément opposition entre ces deux exigences.

La difficulté de choisir entre les deux interprétations est évidemment liée au fait que Jésus ne donne pas de réponse directe à la question politique. Il ne fournit aucune solution directement utilisable, directement « monnayable » dans un comportement politique. Au lieu d'une réponse claire, chacun se trouve en effet interrogé par Jésus, invité à se demander ce qui est dû à Dieu et ce qui est dû à César. Jésus ne délivre donc ici aucun programme politique, aucun mot d'ordre. Il renvoie chacun à sa responsabilité, à sa conscience, à sa conviction d'homme et de femme.

Et pourtant, si on écoute bien le récit, Jésus ne dit pas rien. Bien au contraire. Il dit simplement autre chose. Autre chose qui peut-être va beaucoup plus loin, qui frappe au cœur tous les pouvoirs politiques mais aussi — et c'est important — tous les pouvoirs religieux. En effet, en affirmant « rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu », Jésus dit que César n'est pas un Dieu et, en même temps, il dit que Dieu n'est pas un César. Autrement dit, dans le temple de Jérusalem, Jésus se refuse à rendre un culte à un César qui se dresse comme un dieu, mais il refuse aussi à rendre un culte à un Dieu qui serait à l'image d'un César. Ce que l'évangéliste Marc traduira dans la compréhension de la mort de Jésus sous le registre d'un paradoxe dont on n'a pas encore fini de mesurer la dimension contestatrice : Dieu qui se révèle dans un homme crucifié est à contre-image de César.

Pour la tradition évangélique, si Jésus ne délivre aucun programme politique, s'il laisse chacun sans « caution » divine sur ce qu'il faut faire ou ne pas faire, il n'en pose pas moins un principe théologique de séparation des pouvoirs qui n'est pas sans une dimension contestatrice fondamentale : rendre à Dieu ce qui est à Dieu consiste à ne pas faire de Dieu un César, c'est-à-dire un Dieu politique ou une puissance qui s'impose à la manière de César. Rendre à César ce qui est à César consiste à ne pas faire de César un Dieu, c'est-à-dire une instance politique qui déterminerait le sens ultime de l'existence.

On le voit, la parole de Jésus inscrit une claire distinction des espaces politique et religieux. Il s'ensuit de cette distinction opérée par Jésus une nouvelle compréhension de l'image de Dieu et de celle de César : le premier se révèle non plus dans la puissance qui contraint ou qui séduit tandis que le second, dont c'est le mode opératoire naturel, ne peut plus prétendre dire le sens de l'existence de ses sujets.

Une remarque pour clore ce chapitre : l'attitude de Jésus contraste avec la collusion dont les traditions évangéliques témoignent. C'est en effet une alliance objective des pouvoirs politique et religieux qui explique en grande partie les raisons de la mort de Jésus.

### **3. Paul : un langage profane pour dire la foi**

***Thèse 3 :** Pour sa part, l'apôtre Paul, confronté à l'exacerbation des tensions religieuses à l'intérieur de la communauté de Corinthe, tente une démarche théologique originale : elle consiste à exprimer la foi au Christ dans un langage résolument profane. Cette manière de penser la foi constitue une invitation adressée à la communauté chrétienne pour qu'elle se comprenne de façon nouvelle dans la société de son temps.*

La démarche de Saul le pharisien devenu Paul le chrétien est éminemment religieuse : c'est une expérience de conversion dans l'ordre du religieux dont l'apôtre se fait le témoin. D'abord pharisien, défenseur du particularisme juif dont l'obéissance à la loi (circoncision, règles de pureté alimentaire et sabbat) étaient les signes les plus manifestes, il devient le héraut de l'universalisme au nom de Jésus révélé à lui comme messie, c'est-à-dire oint par le Seigneur. Au nom de ce Jésus c'est à annoncer la Bonne Nouvelle du salut par la foi que Paul va consacrer son énergie. Quoi de plus religieux en somme. Où déceler ici une dimension « profane » de la foi ? Réponse : dans le langage par lequel, dans la première épître aux Corinthiens (mais également dans les épîtres aux Philippiens, Romains et Galates) Paul interprète la mort de Jésus, un langage que l'on peut dire inhabituel pour l'époque.

L'exemple fameux des 'partis' à Corinthe (1 Co 1 et 2) illustre très précisément cette hypothèse. Paul est ici confronté aux tensions identitaires qui se font jour au sein de l'Église

de Corinthe (1 Co 1, 11 : « il y a des discordes parmi vous »). Chaque groupe en présence à Corinthe se réfère en effet à une figure fondatrice qui donne une orientation particulière à l'expression de la foi et à l'exercice d'une forme d'autorité : « Chacun de vous parle ainsi : 'Moi j'appartiens à Paul. — Moi à Apollos. — Moi à Céphas. — Moi à Christ. » (1 Co 1,12).

Qu'est-ce qui se cache derrière ces 'partis' ? Rien moins qu'une référence identitaire permettant à chacun de fonder son existence. Ici ce sont des identités fortes dont se réclament les corinthiens : Paul et la théologie de la justification par la foi ; Apollos et la théologie de la Sagesse ; Pierre et la théologie de Jérusalem et des Douze ; 'Christ' et la théologie des charismatiques corinthiens qui prétendent sans doute en référer directement à Jésus lui-même.

Or, voici que Paul va justement choisir de se situer en dehors de tout débat idéologique partisan. Il va même prendre de la distance par rapport à son propre langage (celui de la justification par la foi tel qu'on le trouve en Galates, Philippiens ou Romains). Tout autre démarche l'aurait conduit à laisser supposer à ses auditeurs qu'il choisissait un 'parti' plutôt qu'un autre. Pour ce faire, il va créer un langage nouveau, hors capture identitaire, relativisant ainsi les appartenances confessionnelles (puisque c'est bien de cela dont il s'agit). Pour Paul, l'unité de la communauté ne peut trouver son fondement sur une identité confessionnelle ou sur un rite d'appartenance, fut-il administré par un responsable imminent (1 Co 1,13-16). Sur quoi se fonde alors l'unité de la communauté qui puisse transcender les appartenances identitaires ?

Paul répond : la « parole de la croix » (1 Co 1,18). Aux marqueurs identitaires des communautés chrétiennes primitives, Paul oppose ici un événement scandaleux qui n'offre (à cette époque du moins) aucune possibilité de référence identitaire : la croix. Notons-le, Paul ne propose pas, comme l'ont fait avant et après lui les premiers chrétiens, un langage religieux interprétant de façon acceptable la mort de Jésus (mort sacrificielle, mort du juste, intronisation paradoxale). Il choisit un langage non religieux qui s'en tient au seul signifiant de l'objet même du supplice (pour risquer quelques anachronismes osés, c'est un peu comme si Paul renvoyait les croyants de toutes confessions à la hache du bourreau au Moyen-Âge, la guillotine de la Révolution française ou à la chaise électrique américaine !).

Ainsi, à tous les marqueurs identitaires Paul oppose donc une « non-marque », c'est-à-dire un signifiant auquel personne n'aurait l'idée d'aller se référer (du moins à son époque) : la croix. Il affirme que la « parole de la croix » (1 Co 1,18-25) disqualifie radicalement les appartenances identitaires en les faisant apparaître pour ce qu'elles sont : une illusion doublée d'une impasse. La croix du Christ révèle en effet que Dieu est radicalement différent de l'idée que s'en fait chaque 'parti' de Corinthe. Que, en se révélant à la Croix, Dieu est véritablement « tout autre ». En effet, la « parole de la Croix » proclame que Dieu se donne à connaître dans le contraire de ce que les différentes « confessions » en conflit à Corinthe mettent habituellement derrière le mot « dieu ». Dieu, en effet, ne se révèle pas dans une doctrine bien ficelée : les partisans de Paul et son « principe » de la justification ; les partisans d'Apollos et leur raisonnement fait de sagesse et de philosophie 'humanistes' ; les partisans de Céphas/Pierre et leur enracinement dans la tradition de Jérusalem ; les partisans de « Christ » et leurs charismes envahissants ou leur piété démonstrative. Non. Dieu a choisi de se révéler là où personne n'aurait eu l'idée d'aller le chercher : dans la mort d'un crucifié (on pourrait dire : sur l'échafaud !). Dieu se révèle dans ce qui apparaît comme l'échec le plus total. Pas même dans la mort du héros sur le champ de bataille (qui pourrait au moins être une source d'identité respectable). Bien au contraire : la mort du malpropre, du criminel, de celui dont la vie est ratée.

Une véritable folie et un scandale du point de vue religieux (grec ou juif). Cette « profanité » du langage paulinien, s'accompagne également d'une compréhension assez particulière du lien entre la communauté chrétienne et le « monde ».

#### 4. « Temps chronologique » et « temps présent » : à propos d'une tension féconde

**Thèse 4 :** *Cette expression de la foi induit en effet un rapport au monde particulier marqué par une double attitude. D'une part, elle conduit à une rupture non seulement avec l'espace religieux traditionnel mais également à un regard résolument critique sur le monde et ses pouvoirs. D'autre part, et dans le même mouvement, cette posture critique s'accompagne d'une attitude positive vis-à-vis d'une société dans laquelle il s'agit de vivre la foi au quotidien. Dans les catégories pauliniennes, il s'agit de vivre le « temps (chronos) chronologique » à la lumière du « temps (kairon) présent ».*

Dans le cadre apocalyptique traditionnel dont hérite Paul, on distingue entre deux temps ou deux mondes, le monde depuis sa création jusqu'à sa fin, et le monde à venir<sup>5</sup>. En grec on distingue deux éons (*aiônes*). On retrouve, chez Paul, des traces de cette distinction entre les deux éons. Cependant elle est chez lui problématisée et complexifiée. Il semble en effet que Paul distingue, non pas deux mais trois temps.

Je propose de nommer ces trois temps, le « temps chronologique », le « temps eschatologique » et le « temps présent » :

- Le « temps chronologique » est ce qui correspond, dans la pensée apocalyptique, à « l'éon présent ». Chez Paul, il correspond à la réalité du monde présent qui va depuis la création jusqu'à l'événement christologique. Le mot *aiôn* désigne souvent, dans les épîtres pauliniennes, le monde ou « siècle » présent comme n'ayant pas reconnu le Christ (1 Co 1,20 ; 2,6.8 ; 2 Co 4,4 ; cf. également 1 Co 3,18 ; 10,11), un « siècle » auquel les croyants ne doivent pas se conformer (Rm 12,2 ; Paul parle aussi de « ce monde » (*tou kosmou toutou*), cf. 1 Co 3,19 ; 5,10 ; 7,31). Le « temps chronologique » c'est donc le temps du monde dans lequel les croyants vivent et duquel, pourtant, ils ont été arrachés (Ga 1,4). On pourrait dire qu'il s'agit du temps de l'histoire des hommes (le *chronos*, cf. Ga 4,4). Désormais, la venue du Christ manifeste que ce temps est parvenu à son « accomplissement » (cf. Ga 4,4 : *to plerôma tou chronou*) que, d'une certaine manière la « fin des siècles — *ta têlê tôn aiônôn* — est arrivée » (1 Co 10,11).

- Le « temps eschatologique » correspond, dans les catégories apocalyptiques, à « l'éon à venir ». L'expression n'est cependant jamais utilisée par Paul. De manière significative, il ne parle jamais du monde à venir mais se contente d'en annoncer ce qui marquera son commencement, à savoir la « Parousie » du Christ (1 Th 2,19 ; 3,13 ; 4,15 ; 5,23 ; 1 Co 15,23), le « Jour du Seigneur » (1 Co 1,8 ; 5,5 ; 2 Co 1,14 ; Ph 1,6.10 ; 2,16 ; 1 Th 5,2). Ce « Jour » marquera, pour Paul, le commencement du « pour toujours avec le Seigneur » (1 Th 4,18), c'est-à-dire le moment où, au « temps chronologique » succédera la « vie éternelle », Rm 2,7 ; 5,21 ; 6,22-23 ; Ga 6,8), le temps de la glorification avec le Christ (Rm 8,17), une « gloire » pour l'instant « encore à venir » (Rm 8,18).

<sup>5</sup> Cf. 1 Hen 71,15 ; IV Es 7,50.112.119 ; 2 Bar 44,8-15 ; 83,4-9.

- Par rapport à cette distinction classique, Paul introduit l'idée d'un « temps » qui n'est pas encore le « temps eschatologique » mais qui n'est plus le « temps chronologique ». Il naît avec « l'accomplissement du temps » (Ga 4,4) c'est-à-dire à la venue du Christ, plus précisément pour Paul, à l'événement pascal. Répétons-le, ce temps n'est ni le temps chronologique du monde présent, ni le temps du monde à venir. C'est ce que Paul appelle le *o nun kairos* « le temps présent » (Rm 3,26 cf. aussi 8,18 et 11,5) dans lequel Dieu, par la mort du Christ, manifeste sa justice. Le « temps présent » ne coïncide donc pas avec la fin du temps et l'éon futur, ni se s'apparente purement et simplement au temps chronologique sans qu'il soit extérieur à celui-ci. Il est également inapproprié de dire qu'il commence à la résurrection et dure jusqu'à la Parousie car ce serait l'inscrire sur une ligne chronologique alors que, pour Paul, il n'est saisissable qu'à même la foi.

On peut alors dire que, si le « temps — *kairos* — présent » appartient au « temps — *chronos* — chronologique », c'est-à-dire s'il ne se vit pas en dehors du temps de l'histoire, il le requalifie en profondeur. Et s'il n'est pas le temps eschatologique, il en constitue les prémisses et la condition nécessaires. En fait, le « temps présent » introduit, au cœur de la séparation traditionnelle entre les deux éons, une seconde séparation qui vient s'inscrire dans l'espace créée par la première. Cette seconde séparation est provoquée par l'événement christologique. Le « temps présent » n'est donc pas un temps mesurable. Il n'est pas un temps qui s'ajoute au « temps chronologique », il est un temps qui opère un décalage par rapport à lui et permet de le comprendre différemment, de l'interpréter. De lui donner sens. Deux questions se posent alors : quelle interprétation du « temps chronologique » le « temps présent » propose-t-il et quelle conséquence cela a-t-il pour le croyant dans son rapport au monde ?

Le « temps présent » est l'occasion d'une nouvelle compréhension de soi-même, du monde et des autres qui se caractérise, d'un côté par une relativisation radicale des ordres et distinctions de ce monde — le « temps présent » conteste le monde, sa sagesse, ses religions et ses puissances (1 Co 1,20 ; 2,6-8) et, dans le même temps, par une prise en compte de la réalité présente dans laquelle il s'agit de vivre. Pour le croyant, cela signifie à la fois inscription positive dans le monde et attente d'une autre réalité. Cette attente inscrit une extériorité dans l'existence croyante et la projette dans une dynamique qui dépasse la dimension individuelle pour s'ouvrir à la création tout entière.

- Le « temps présent », le *o nun kairos* (Rm 3,26) est un « temps écourté » (1 Co 7,29, cf. aussi Rm 13,11). Il n'est cependant pas un « temps » de fuite en dehors des réalités concrètes. Au contraire, deux passages soulignent ici combien Paul invite ses auditeurs à vivre ce monde dans toute sa positivité. En Ga 6,10, Paul exhorte les Galates à mettre à profit ce temps pour travailler pour le bien de tous (Ga 6,10 : littéralement : « comme nous avons le *kairos*, travaillons au bien de tous »). D'une manière similaire, en Rm 12,1-2, il invite les chrétiens de Rome à ne pas se conformer « à ce monde-ci » mais à être renouvelés pour discerner « ce qui est bien, ce qui [...] est agréable [à Dieu], ce qui est parfait ».

- L'inscription positive dans la vie du monde n'empêche pas qu'il soit compris comme étant en train de « passer » (1 Co 7,31 : « la figure de ce monde passe »). Le texte de 1 Co 7,29-31 exprime alors la condition croyante au sein du « temps présent ». On peut même considérer le « comme si ne pas » paulinien comme la formule de la vie dans le « temps présent ». C'est vivre le « temps présent » que de vivre « comme si ne pas », et c'est le sens ultime de la vocation chrétienne dans le monde. La particularité du « comme si ne pas » paulinien consiste en effet à mettre en tension, non pas une réalité de ce monde avec une autre



(les pleurs avec la joie, le mariage avec le célibat...) mais à mettre en tension la réalité avec elle-même (pleurer comme ne pleurant pas, marié comme n'étant pas marié...). Vivre le « temps présent » n'est donc pas fuir vers un ailleurs (nier les pleurs par la joie, préférer le célibat au mariage, ou le contraire), elle n'est pas indifférence à la réalité (il s'agit bien de pleurer ou de se marier, ou le contraire), mais remise en question de la réalité sans pour autant l'altérer. En ce sens, le « comme si ne pas » est la révocation de toutes les vocations que le « temps chronologique » impose ou propose<sup>6</sup>. Le « comme si ne pas » est alors la seule vocation acceptable pour qui, par la foi, a été introduit dans le « temps présent ». En effet, une telle vocation rend le croyant fondamentalement libre par rapport à son action, à son faire ou à sa condition sociale (cf. 1 Co 7,17-24) : aucune « vocation » liée au « temps chronologique » ne lui donne de manière ultime son identité. Il est en quelque sorte libéré des « éléments de ce monde » (Ga 4,3). Et si le « temps présent » est encore un temps de souffrance, s'il est attendu de « la gloire qui doit être révélée en nous » (Rm 8,19), cette attente n'est pas fuite hors de la réalité de ce monde mais une mise en marche, une course ici-bas en vue d'obtenir « le prix attaché à l'appel » (Ph 3,14, cf. Ph 3,10-16). Ainsi le « temps présent » possède-t-il, en lui-même, une dimension eschatologique qui dépasse le seul salut de l'individu. Le croyant ne peut jamais se satisfaire de ce qui se voit et ce qui se présente ici-bas comme clôturé. Cela signifie : autre chose est possible, pas seulement pour l'individu mais pour la création tout entière (cf. Rm 8,19-22).

Le « temps présent » est à comprendre comme temps qui surgit à « l'intérieur du temps chronologique, qui le travaille et le transforme de l'intérieur »<sup>7</sup>. C'est en quelque sorte, pour le croyant, le temps chronologique qui commence à finir, le temps qui reste avant la fin. Paul procède ainsi à une requalification du présent : contre l'apocalyptique (pas de fuite dans une attente du futur) et contre l'enthousiasme (pas une négation de la réalité) : le présent de la foi, l'ici et maintenant est le seul lieu où peut se vivre en vérité l'Évangile.

Fondé sur un événement qui est interprété comme faisant rupture dans l'histoire des hommes (la croix) et dans l'attente d'une repos eschatologique (le salut) il s'agit de vivre dans ce monde qui passe, au jour le jour, devant Dieu et devant les hommes comme citoyen d'une cité « qui est dans les cieux » (Ph 3,20), c'est-à-dire dont le fondement est en dehors de ce monde. Ce n'est alors plus le monde et son « temps chronologique » qui conditionnent le croyant (ce n'est pas l'agir et les principes du monde qui font l'identité du croyant), mais le croyant qui interprète le monde et peut librement y agir car sa patrie véritable est ailleurs (cf. Ga 4,26).

On peut déceler chez Paul des conséquences très concrètes de ce rapport nouveau au « temps chronologique » qu'induit sa conviction d'avoir été introduit, par la foi, dans le « temps présent ». J'en souligne deux à titre d'exemples :

- L'éthique paulinienne se présente la plupart du temps comme une « éthique de l'intérim » proposée aux communautés destinataires de ses épîtres. Paul en appelle aux codes domestiques et moraux de l'époque : il s'agit, dans l'attente du monde à venir, de vivre le quotidien aussi bien que possible. Pour cela, Paul n'hésite pas à en appeler à ce que la société de son temps met à sa disposition (cf. l'utilisation des codes domestiques). C'est également

---

<sup>6</sup> G. AGAMBEN, *Le temps qui reste*, Paris : Payot & Rivages, 2000, p. 46 : « En tendant tout chose vers elle-même sous la forme du *comme non*, le messianique ne fait pas que l'effacer simplement ; au contraire, il la fait passer, il en prépare la fin. Le messianique n'est pas une autre figure, un autre monde : c'est le passage de la figure de ce monde ».

<sup>7</sup> G. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 112-113.

dans ce contexte qu'il faut interpréter son invitation à se soumettre aux autorités (Rm 13) : dans leur espace spécifique (le temps chronologique qui est un temps écourté) elles sont habilités à assurer la bonne marche des choses. Le « motif de conscience » (cf. v....) offrant au croyant, un peu à la manière des philosophes stoïciens, un espace de liberté par rapport aux pouvoirs.

- Les rapports sociaux sont commandés par une désacralisation du quotidien. La question des viandes sacrifiées aux idoles à Corinthe (1 Co 8-10) en est une illustration significative : Paul soutient qu'il n'y a pas d'idoles et qu'ainsi il est possible de consommer de la viande sacrifiée en la considérant comme une nourriture en quelque sorte « profane ». On ajoutera que, dans le même temps, le souci du plus faible s'accompagne chez lui d'une exhortation faite aux forts de se passer si nécessaire de viande. Non bien sûr parce qu'elles seraient « religieusement » inconsommables mais parce que leur consommation serait un objet de scandale pour le frère. L'attitude de Paul consiste ainsi à déconnecter l'acte social à dimension politique (au sens noble du terme), qui consiste pour un chrétien de participer à la vie sociale, de toute dimension religieuse ou sacrée.

## 5. Conclusion

Foi chrétienne et Empire romain : pouvoir religieux contre pouvoir politique ? Non. Bien plutôt deux compréhensions du religieux en confrontation qui fondent, en fait, deux rapports différents au politique. La compréhension du religieux construite par Jésus et Paul se fonde en fait sur un abandon de l'idée même de « pouvoir » religieux et la désacralisation tant du langage que de la pratique religieuse.

On peut alors se demander si, avec Constantin, ce n'est pas une autre étape du rapport Dieu/César qui va se mettre en place. Devenu religion majoritaire, le christianisme se laissera inévitablement entraîner du côté d'une alliance objective entre pouvoir politique et ce qu'il faut bien à nouveau appeler le pouvoir religieux. La démarche novatrice de Jésus est alors instrumentalisée au service d'un conservatisme politique (séparation des « pouvoirs » qui ressemblent en fait à une alliance objective des deux). De même pour Paul dont on ne retiendra que les propos légitimant les autorités politiques oubliant dans quel cadre ceux-ci ont été prononcés (une éthique d'intérim qui invite à vivre le « temps présent » à la fois de façon critique et positive).

Eliau Cuvillier  
Faculté de théologie protestante  
Montpellier