

Giorgio Agamben

# Le temps qui reste

Un commentaire de  
*l'Épître aux Romains*

*Traduit de l'italien  
par Judith Revel*

Rivages Poche  
Petite Bibliothèque

Paris 2004

Retrouvez l'ensemble des parutions  
des Éditions Payot & Rivages sur

[www.payot-rivages.fr](http://www.payot-rivages.fr)

Couverture : *Loth et ses filles*, École de Leyde, (détail)

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

© 2000, Giorgio Agamben

© 2000, Éditions Payot & Rivages  
pour la traduction française

© 2004, Éditions Payot & Rivages  
pour l'édition de poche

106, boulevard Saint-Germain – 75006 Paris

ISBN : 978-2-7436-1276-4

מִשָּׂא הַיָּמָה אֵלַי קְרָא מִשְׁעִיר  
שָׁמַר מַה־מְלִילָה שָׁמַר מַה־מְלִיל

Oracle du silence.

Vers moi on crie depuis Séïr :

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

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

*Isaïe, 21, 11*

## AVERTISSEMENT

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

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

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

## Première journée

### *Paulos doulos christou Iēsou*

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

munauté messianique qui cherche à se présenter comme institution – se retrouve face à une tâche paradoxale. Comme Jacob Bernays a pu le faire observer une fois avec ironie, « avoir le messie derrière soi n'est pas une position commode » (Bernays, 257), mais l'avoir toujours devant soi peut être tout aussi incommode.

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

On peut alors dire qu'il y a eu une sorte de solidarité souterraine entre l'Église et la Synagogue, afin de présenter au contraire Paul comme le fondateur d'une nouvelle religion – une qualité que ce dernier, qui s'attendait à court terme à la fin du temps, n'aurait de toute évidence jamais

pensé revendiquer. Les raisons de cette compli-  
cité sont claires : il s'agit pour l'une comme pour  
l'autre d'effacer – ou tout au moins de nuancer  
– le judaïsme de Paul, c'est-à-dire de le sortir de  
son contexte messianique d'origine.

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

en Jésus (*Glauben an Jesus*), est naturellement celle de Paul. Naturellement, depuis, les choses ont changé, et à Jérusalem comme à Berlin ou aux États-Unis, des chercheurs juifs ont commencé à lire les *Épîtres* de Paul dans leur contexte spécifique, même s'ils ne les considèrent peut-être pas encore comme ce qu'elles sont réellement, c'est-à-dire le plus ancien – et le plus exigeant – traité messianique de la tradition juive.

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

**Jacob Taubes in memoriam** *Die politische Theologie des Paulus* (1993), marque –

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

Les *Épîtres* de Paul sont écrites en grec. Mais de quel grec parle-t-on ? De ce grec néo-testamentaire à pro- **La langue de Paul** pos duquel Nietzsche écrit une fois que Dieu avait fait preuve de délicatesse, ayant choisi de se servir d'une langue d'aussi mauvaise qualité ? Les lexiques conceptuels mais aussi les dictionnaires et les grammaires de grec néo-testamentaire traitent les textes du corpus canonique comme s'il s'agissait d'un ensemble parfaitement homogène. Bien entendu, cela n'est vrai ni du point de vue de la pensée ni du point de vue de la langue. Contrairement au grec de Matthieu ou de Marc, le grec de Paul n'est pas une langue de traduction derrière laquelle une oreille attentive comme celle de Marcel Jousse pourrait percevoir le rythme et la respiration de l'araméen. L'anti-nietzschéisme de Wilamowitz est pour une fois fondé quand il revendique pour le grec paulinien le statut d'une langue d'auteur : « Le fait que son grec n'ait rien à voir avec l'école ou avec n'importe quel autre modèle, mais s'écoule, de manière maladroite et dans un jaillissement hâtif, directement de son cœur, et qu'il s'agisse cependant de grec, et non d'araméen traduit (comme les paroles de Jésus), tout cela fait de lui un classique de l'hellénisme » (Wilamowitz, 159).

L'expression « classique de l'hellénisme » n'est cependant pas une définition très heureuse.

Sur ce point, une anecdote racontée par Taubes est particulièrement éclairante. Un jour, à Zurich, pendant la guerre, celui-ci faisait une promenade avec un célèbre germaniste doublé d'un excellent helléniste, Emil Staiger (qui par ailleurs avait eu un échange épistolaire avec Heidegger à propos de l'interprétation d'un vers de Mörike). « Un jour que nous longions la Rämistrasse, qui va de l'université au lac, à Bellevue, il a bifurqué et a poursuivi son chemin jusqu'au quartier juif, très resserré, et là il m'a dit : "Taubes, vous savez, hier j'ai lu l'*Épître aux Romains* de saint Paul". Puis il m'a dit, vraiment très amer : "Ce n'est pas du grec, c'est du yiddish". Et je lui ai répondu : "En effet, monsieur le professeur, c'est la raison pour laquelle, moi, je la comprends" » (Taubes, 20). Paul appartient à une communauté juive de la Diaspora qui pense et parle en grec, exactement comme les séfarades parleront en ladino (ou judéo-espagnol) et les ashkénazes en yiddish. Une communauté qui lit et cite la Bible dans la traduction des Septante, tout comme le fait Paul à chaque fois qu'il en éprouve le besoin (même si, parfois, il semble disposer d'une version corrigée à partir de l'original, c'est-à-dire de ce qu'on appellerait aujourd'hui une version personnalisée). Il ne s'agit pas ici de s'étendre sur cette communauté judéo-grecque qui est restée – pour des raisons qui incluent sans doute aussi celle de la présence de Paul en son sein – singulièrement

dans l'ombre dans l'histoire du judaïsme. À partir du livre de Chestov (1938) – que Benjamin définit comme « admirable mais absolument inutile » (Benjamin, 1, 803) –, l'opposition entre Athènes et Jérusalem, entre la culture grecque et le judaïsme, est devenue un lieu commun, en particulier parmi ceux qui ne connaissent bien ni l'une ni l'autre. Selon ce lieu commun, il faudrait se méfier de la communauté à laquelle Paul appartenait (qui n'a pas seulement produit Philon et Flavius Josèphe, mais de nombreuses autres choses qu'il faudra bien se décider un jour à étudier), parce que celle-ci était imprégnée de culture grecque et lisait la Bible dans la langue d'Aristote et de Platon. Exactement comme si l'on disait : méfiez-vous des Juifs espagnols, parce qu'ils lisent Góngora et qu'ils ont traduit la Bible en ladino ; et méfiez-vous des Juifs de l'Est, parce qu'ils parlent une espèce d'allemand. Il n'y a rien de plus authentiquement juif que d'habiter une langue d'exil et de la travailler de l'intérieur jusqu'à en brouiller l'identité et à en faire autre chose qu'une simple langue grammaticale : une langue mineure, un jargon (comme disait Kafka à propos du yiddish) ou une langue poétique (comme dans les *Kharges* judéo-andalouses de Yehuda Halevi et Moshe ibn Ezra qui ont été retrouvées dans la *genizah* de la synagogue du Caire) – ; et pourtant, dans tous les cas,

une langue maternelle, bien qu'elle témoigne, comme le dit Rosenzweig, « du fait que la vie linguistique du Juif se sent toujours en terre étrangère, et que sa vraie patrie linguistique personnelle se sait ailleurs, dans le domaine de la langue sainte, inaccessible au discours quotidien » (Rosenzweig, 357). (La lettre de Scholem à Rosenzweig datée de décembre 1926 – l'un des rares textes où Scholem prend un ton directement prophétique afin de décrire la puissance religieuse d'une langue qui se révolte contre ceux qui la parlent – est l'un des exemples les plus intenses de ce refus de l'hébreu comme langue d'usage.)

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

ni idiome profane : c'est en cela que la langue de Paul est aussi intéressante (même s'il est encore prématuré de poser le problème d'un statut messianique de la langue).

J'aurais aimé lire et presque épeler avec vous ce non-grec de l'*Épître aux Romains* du début à la fin : c'est par excellence le **Methodos** legs de la pensée de Paul, de son évangile. Nous n'en avons pas le temps ; et nous devons, pour une série de raisons dans lesquelles je ne rentrerai pas à présent, parier sur le temps bref, sur cette abréviation radicale du temps qu'est le temps *qui reste*. La contraction du temps, le « restant » (1 *Cor* 7, 29 : « Le temps s'est contracté ; le reste est ... »), représente pour Paul la situation messianique par excellence, le seul temps réel. Mon choix sera donc le suivant : nous ne lirons ensemble que le premier verset de l'*Épître aux Romains*, que nous traduirons en le commentant mot par mot. Je serai satisfait si nous réussissons réellement à comprendre, à la fin du séminaire, le sens de ce premier verset, c'est-à-dire à la fois littéralement et dans tous les sens. C'est une tâche modeste, mais qui suppose cependant une gageure préalable. Nous traiterons en effet ce premier verset comme s'il récapitulait dans les dix mots qui le composent le message du texte en son entier.

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

PAULOS DOULOS CHRISTOU IESOU, KLETOS APOSTO-  
LOS APHORISMENOS EIS EUAGGELION

**Les dix mots** THEOU. La traduction latine de Jérôme, que l'Église catholique a utilisée pendant des siècles, dit : *Paulus servus Jesu Christi, vocatus apostolus, segregatus in evangelium Dei.*

Une traduction française littérale dirait à peu près :

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

Une observation philologique préliminaire. Nous lisons le texte de Paul dans des éditions modernes (dans notre cas, l'édition critique de Nestle-Aland, qui est la révision de 1962 de

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

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

☞ Mon choix méthodologique (qui est également une précaution philologique de base) consiste dans ce cas, comme ailleurs dans le texte paulinien, à ne pas tenir compte des sources postérieures, y compris quand il s'agit des autres textes néo-testamentaires. Dans les *Épîtres*, Paul se donne exclusivement le nom de

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

Le fait qu'il ne soit pas licite de tirer d'un texte des informations sur l'état civil de son auteur **Du bon usage du ragot** ou des personnages qu'il met en scène ne veut pas dire qu'il ne soit pas possible d'en extraire des éléments utiles pour

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

Dans le milieu juif, l'archétype de la métanomasie, c'est-à-dire du changement de nom d'un personnage, est représenté par *Gn* 17, 5, quand Dieu lui-même intervient afin de changer les noms d'Abraham et de Sarah, en y ajoutant pour chacun une lettre. Philon consacre tout un traité, le *De mutatione nominum*, à ce problème : il y

commente longuement l'épisode d'Abraham et de Sarah (tout comme dans deux de ses *Quaestiones et solutiones in Genesis*). Contre ceux qui tournent en ridicule le fait que Dieu se dérange pour ne faire don à Abraham que d'une petite lettre, Philon fait remarquer que cette infime addition change en réalité le sens du nom tout entier – et, avec celui-ci, toute la personne d'Abraham. Et, à propos de l'adjonction d'un *rho* au nom de Sarah, il écrit : « Ce qui semblait une simple adjonction de lettre produit en réalité une nouvelle harmonie. Au lieu de produire le petit, elle produit le grand ; au lieu du particulier, l'universel ; au lieu du mortel, l'immortel » (Philon, 124-125).

Que ce traité ne soit même pas mentionné dans la littérature récente sur le nom de l'apôtre (bien qu'il soit au contraire cité aussi bien dans le commentaire d'Origène que dans celui d'Érasme) est un bon exemple de ce que Giorgio Pasquali avait l'habitude d'appeler *coniunctivis professoria* (dans notre cas, il faudrait dire *theologico-professoria*). Saulos aussi, en changeant une seule lettre à son prénom, c'est-à-dire en remplaçant le *sigma* par un *pi*, pouvait avoir en tête, selon l'auteur des *Actes* – qui était un fin connaisseur du judaïsme hellénisant –, une « nouvelle harmonie ». Saulos est en effet un nom royal, et l'homme qui le portait était supérieur à tous les autres Juifs non seulement en beauté mais en grandeur (1 *Sam* 9, 2 ; pour cette

raison, dans le Coran, Saul est dit *Talut*, le grand). La substitution du *sigma* par le *pi* ne signifie alors rien de moins que le passage du royal à l'infime, de la grandeur à la petitesse – en latin, *paulus* veut dire « petit, négligeable », et dans 1 *Cor* 15, 9, Paul se définit lui-même comme « le plus petit (*elachistos*) des apôtres ».

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

l'humilité des créatures, ont été pris comme noms propres. Nous possédons des listes de ces surnoms, dans lesquelles le passage de l'onomastique latine au nouveau quasi-nom chrétien est attesté *in flagranti* :

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

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

Une confirmation de ce sens messianique de la métanomasie vient précisément du verset que nous sommes en train de commenter. Ici, le nom

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

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

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

Cette précaution n'implique aucun jugement sur la valeur historique d'un texte comme celui des *Actes*, qui a été au

centre de nombreux débats. Comme on l'a déjà dit, elle ne vaut que comme précaution générale d'ordre philologique et conceptuel. Déterminer ce qui, dans le texte de Luc, possède une valeur historique véritable et ce qui, au contraire, correspond à une construction hagiographique (par exemple : savoir si « les langues divisées comme de feu », dont il est fait mention en 2, 2 correspondent ou non à un événement historique) est bien évidemment un travail au-dessus de nos forces.

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

comprendre l'usage du mot dans le texte paulinien : celui-ci implique une condition juridique profane et, en même temps, la transformation que cette dernière subit en fonction de sa relation avec l'événement messianique.

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

*Doulos* acquiert pour Paul un sens technique (comme par exemple « esclave du messie », ou l'expression presque argotique que l'on trouve dans *Phm* 16, *huper doulon*, super-esclave, plus qu'esclave) parce qu'il s'en sert pour exprimer la neutralisation que subissent les divisions de la loi, et plus généralement toutes les conditions

juridiques et sociales à la suite de l'événement messianique. Le passage décisif pour la compréhension du terme est dans 1 *Cor* 7, 20-23 : « Que chacun demeure dans l'appel dans lequel il a été appelé. Tu as été appelé esclave ? Ne t'en soucie pas. Mais même si tu peux devenir libre, fais plutôt usage. Qui a été appelé en tant qu'esclave dans le Seigneur, est un affranchi du seigneur. De la même manière, qui a été appelé libre est esclave du messie. » Dans la mesure où l'on devra commenter longuement ce passage pour l'interprétation des termes *klētos* et *klēsis*, je préfère en renvoyer l'analyse à plus tard. N'anticipons qu'une chose : le syntagme « esclave du messie » définit pour Paul la nouvelle condition messianique, le principe d'une transformation particulière de toutes les conditions juridiques (qui ne sont pas pour autant simplement abolies). Il faut en outre remarquer que la comparaison avec 1 *Cor* 7, 22 – et la forte relation que le passage établit entre le groupe du verbe *kalēo* (j'appelle) et le terme *doulos* – suggère une scansion différente de notre incipit : « Paul, appelé (comme) serviteur du messie Jésus, apôtre séparé pour la bonne nouvelle de Dieu. » *Klētos*, appelé, qui se trouve exactement au centre des dix mots qui composent le verset, représente une sorte de pivot central qui peut être renvoyé aussi bien à la première moitié (celui qui était libre devient l'esclave du messie) qu'à la seconde (celui qui

n'était pas digne d'être appelé apôtre est séparé en tant que tel). Dans tous les cas, l'appel messianique est l'événement central tout autant de l'histoire individuelle de Paul que de celle de l'humanité.

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

*Mishnah* et le *Talmud* dressent la liste des opinions des rabbins de la maison de Shammaï et de la maison de Hillel. Dans le passage qui suit, il suffirait de remplacer les noms romains par des noms juifs pour pouvoir vérifier cette analogie formelle de manière évidente :

« Vulpien, dans le livre 22 à Sabin : Si un homme laisse en legs des provisions de denrées alimentaires, voyons ce qui est compris dans ce legs. Quintus Mucius, dans le deuxième livre de la *Loi civile*, dit que tout ce qui peut être bu ou mangé est contenu dans le legs. Sabin écrit la même chose dans ses livres à Vitellius : tout ce qui se trouve dans la maison pour l'usage du chef de famille, de sa femme ou de ses enfants, et tout ce qui se trouve dans les parages, par exemple les juments pour l'usage du maître. Mais Ariston observe que les choses qui ne peuvent être bues ou mangées sont également comprises dans le legs, par exemple les choses avec lesquelles nous avons l'habitude de manger nos aliments, comme l'huile, la sauce de poisson, le miel et autres choses de ce genre. Labéon observe cependant dans le livre neuvième de ses œuvres posthumes que si des choses à manger sont léguées, aucun de ces assaisonnements n'est en réalité compris dans ce legs, dans la mesure où nous ne les mangeons pas, mais les autres choses grâce à eux. Dans le cas du miel, Trebatius soutient le contraire, parce que nous avons l'habitude de manger du miel. Mais Proculus écrit avec raison que toutes ces choses sont contenues dans le legs à moins que l'intention de celui qui a fait le legs n'ait été de les exclure. N'a-t-il légué comme choses à manger que les choses que nous avons l'habitude de manger, ou bien a-t-il aussi légué les choses avec lesquelles nous avons l'habitude de manger ces dernières ? Celles-ci doivent être considérées comme incluses, à moins que l'intention du chef de famille ne semble différente. Certainement, le miel fait partie des provisions, et Labéon lui-

même ne nie pas que les poissons, tout comme leur sauce... » (*Dig. XXXIII, IX*).

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

Si l'on prend une traduction courante de notre verset, on ne peut pas ne pas remarquer que, dès la Vulgâte, **Christou Iêsou** certains termes grecs ne sont pas traduits, mais en quelque sorte décalqués : apôtre pour *apostolos*, évangile pour *euaggelion*, et surtout Christ pour *christos*. Chaque lecture et chaque nouvelle traduction du texte de Paul doit partir d'un présupposé : *christos* n'est pas un nom propre mais, dès la Septante, la traduction grecque du mot hébreu *mašiah*, qui signifie l'oint, c'est-à-dire le messie. Paul ne connaît pas Jésus Christ mais Jésus messie ou bien le messie Jésus, comme il l'écrit de manière indifférenciée. De la même manière, il n'utilise jamais le terme *christianos* mais, s'il en a eu connaissance (comme semble l'impliquer *Ac 11, 26*), celui-ci n'aurait jamais pu signifier pour lui autre chose que « messianique », surtout au sens de disciple du messie. Ce présupposé est évident dans la mesure où il ne peut être sérieusement contesté par personne ; il n'est cependant pas trivial, puisqu'une habitude millénaire, laissant le mot *christos* non traduit, a fini par faire disparaître le mot « messie » du texte de Paul. L'expression

*euaggelion tou christou*, que l'on trouve dans *Rm* 15,19, signifie la bonne nouvelle de la venue du messie, et la formule *Iēsous estin ho christos* qui, dans *Jn* 20, 31 et dans *Ac* 9, 22, exprime la foi messianique de la communauté à laquelle Paul s'adressait, n'aurait tout simplement aucun sens si *christos* était un nom propre. Il est absurde de parler, comme le font certains théologiens modernes, d'une « conscience messianique » de Jésus et des apôtres, s'il faut par la suite faire l'hypothèse que ces derniers prenaient *christos* pour un nom propre. En admettant que l'on puisse parler d'une christologie chez Paul, alors celle-ci coïncide intégralement avec la doctrine du messie.

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

L'affirmation, que l'on trouve parfois dans les commentaires modernes, selon  
**Noms propres** laquelle le syntagme *Christos Iēsous* (ou *Iēsous Christos*) constituerait un seul nom propre, n'a bien évidemment aucun fondement philologique. La

distinction entre *Christos* (avec une majuscule) et *christos* en tant qu'appellation, a été introduite par les éditeurs modernes. Les manuscrits plus anciens non seulement ne font pas la différence entre la majuscule et la minuscule, mais écrivent *christos* — comme les autres *nomina sacra* : *theos*, *kyrios*, *pneuma*, *Iésous*, etc. — avec des abréviations (dont l'origine renvoie, selon Traube, à l'interdiction hébraïque de prononcer le tétragramme). Dans la préface de l'édition Nestle-Aland, on peut en revanche lire « *christos* sera écrit avec une minuscule quand il correspond à la "désignation officielle" (*Amstbezeichnung*) du messie (par exemple *Mt* 16,16), et au contraire avec une majuscule quand il est à l'évidence devenu un nom propre (par exemple *Gal* 3, 24-29) » ; dans cette transgression des lois les plus élémentaires de la philologie, tout le problème est bien sûr de savoir « à quel moment » est apparue cette évidence. Elle n'existait certainement ni pour les évangélistes, qui savaient parfaitement bien ce que signifiait le terme *christos* (« nous avons trouvé le messie, qui veut dire *christos* », *Jn* 1, 41), ni pour les premiers Pères, d'Origène (*ten christos prosegorian*, in *Joh* 1, 191) à Justin (qui, autrement, ne ferait pas dire au juif Tryphon : « Nous attendons tous le christ »).

La distinction entre *ho christos* et *christos* sans article dans le texte paulinien est tout autant dénuée de valeur : Paul écrit, exactement de la

même manière, le mot *nomos* parfois accompagné d'un article et parfois sans, et cela n'implique pas pour autant que *nomos* soit devenu un nom propre pour lui. Au contraire, une analyse formelle du texte paulinien montre que *christos* ne peut être qu'un appellatif, dans la mesure où l'apôtre n'écrit jamais *kyrios christos* (en unissant deux appellatifs aux connotations différentes) mais toujours *kyrios Iêsous christos*, *kyrios Iêsous*, *christos*, *Iêsous kyrios emôn* (Coppens, 133). En général, on ne devrait jamais oublier qu'il n'appartient à aucun auteur de transformer un terme d'usage courant dans le contexte linguistique au sein duquel il vit en un nom propre, a fortiori s'il s'agit d'un concept fondamental – ce qu'était pour les Juifs le concept de « messie ». Le fait de distinguer dans le texte paulinien les passages dans lesquels le terme maintient son sens « vétéro-testamentaire » est donc dès le début un pseudo-problème : non seulement Paul ne pouvait bien évidemment pas opposer un *Ancien* et un *Nouveau Testament*, comme nous le faisons en les considérant comme deux ensembles textuels ; mais la *kainē diathēkē* dont il parle est elle-même une citation « vétéro-testamentaire » (*Jr* 31, 31), qui veut précisément dire l'achèvement messianique de la *Torah* (la *palaia diathēkē* « est rendue inopérante dans le messie », *2 Cor* 3, 14).

Quand nous trouvons dans un commentaire

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