

Faculté adventiste de théologie

*

MEMOIRE

*

LA FOI ET LES ŒUVRES EN JACQUES 2.20-26

ETUDE EXÉGÉTIQUE

Présenté par

Raphaël Grin

en vue de l'obtention de la

MAÎTRISE EN THÉOLOGIE ADVENTISTE

Membres du jury :

MONSIEUR ROLAND MEYER : DIRECTEUR

MONSIEUR BERNARD SAUVAGNAT : ASSESSEUR

Collonges-sous-Salève, janvier 2002

Remerciements

Aussi humble soit-il, ce travail aura nécessité la collaboration de nombreuses personnes.

Je tiens à remercier tout d'abord Roland Meyer. Pasteur, professeur, directeur de mémoire et ami, Roland Meyer a été le moteur de cette recherche, par l'intérêt qu'il a su éveiller en moi pour la théologie et pour l'épître de Jacques, par ses conseils, ses corrections, son soutien durant ces quelques mois de travail.

Je veux également remercier Bernard Sauvagnat, assesseur, pour le travail minutieux qu'il a accompli lors des corrections.

Je désire encore adresser ma gratitude au personnel du Campus adventiste du Salève et de la Bibliothèque Alfred Vaucher, dont le service et la disponibilité ont été des appuis indispensables.

Par dessus tout, c'est à ma famille, mes parents Daniel et Raymonde et mon frère Didier, que je veux témoigner mon affection, pour le soutien, les encouragements et l'aide concrète qu'ils m'ont apportés.

Louanges soient à Dieu, Père, Créateur et Sauveur, "chef et consommateur de notre foi" (He 12.2).

Liste des abréviations

Nous reprenons dans notre travail les abréviations courantes utilisées par G. Flor Serrano et L. Alonso Schökel, *Petit vocabulaire des études bibliques*, Paris, Cerf, 1982, pp. 103ss, en particulier en ce qui concerne les abréviations des livres bibliques, deutérocanoniques et apocryphes.

Abréviations de travail :

AT = Ancien Testament.

cf. = *confer* (voir).

col. = colonnes.

LXX = version grecque de l'Ancien Testament dite de "la Septante".

NT = Nouveau Testament.

P.G. : Patrologie grecque, dans J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus*, séries Graeca, Paris, 1857-1866.

P.L. : Patrologie latine, dans J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus*, séries Latina, Paris, 1844-1855.

p. = page.

pp. = pages.

s. = suivant.

ss. = suivants.

v. = verset.

vv. = versets.

Introduction

Une simple lecture de l'épître de Jacques nous révèle son caractère essentiellement pratique. De nombreux exemples sont mentionnés, des problèmes concrets sont évoqués. Au cœur de ces idées quelquefois désordonnées, les versets 14 à 26 du chapitre 2 ont indiscutablement une couleur plus théologique. Jacques l'affirme sans détour : la foi sans les œuvres est morte (Jc 2.17, 20, 26). Mais alors viennent à l'esprit les paroles de Paul, reprises par les réformateurs : "la foi seule sauve" (Rm 3.28, entre autres). Devant cette apparente contradiction, nous proposons une étude exégétique de Jacques 2.20-26. Notre objectif est d'étudier les paroles de Jacques dans leur contexte, en tenant compte des différents outils à notre disposition. Ainsi, notre étude commencera par un survol des problèmes d'introduction (auteur, date, destinataires et intentions générales de l'épître). Nous envisagerons ensuite le contexte large de notre péricope (le plan de l'épître), puis le contexte étroit (le chapitre 2). Nous consacrerons une large place à l'étude des trois mots clés du passage : pistij, ergon et dikaiow. Le chapitre trois sera dédié à l'étude du vocabulaire et de la grammaire générale, pour se terminer par une analyse de la structure du texte et des moyens rhétoriques utilisés par l'auteur.

Il n'est pas dans nos intentions de comparer la théologie paulinienne à celle de Jacques, ni de traiter de toute la question de la justification. Nous limitons notre travail à l'étude de Jacques 2.20-26, pour en saisir les enjeux principaux.

Nos sources principales, outre le texte grec, sont les auteurs francophones, en particulier J. Chaine et J. Cantinat, dont les recherches poussées sont encore aujourd'hui inégalées dans notre langue.

Chapitre 1

Problèmes d'introduction

Problèmes d'introduction

Afin de situer au mieux la péricope que nous analysons (Jacques 2.20-26), nous ferons un survol des questions d'introduction (auteur, date, destinataire). Nous limitons notre recherche essentiellement aux auteurs publiés en français.

1.1 L'auteur, état de la question

1.1.1 Données internes

Le texte de l'épître nous permet tout d'abord de discerner les traits principaux de l'auteur. Il nous donnera les premières indications de son identité.

a. Traces d'un auteur juif

Les nombreuses évocations du judaïsme (Abraham, notre père (2.21); la géhenne (3.6) ; l'expression hébraïque "Seigneur des armées" (5.4)¹; l'allusion au *Shema Israël* (3.9)) donnent à penser sérieusement qu'il s'agit d'un juif. Il vivait en Palestine, car il évoque les pluies caractéristiques (5.7)² et les produits du terroir (3.12). J. Chaine relève les différentes traces de sémitisme que l'on trouve dans cette épître³. Ainsi, au niveau stylistique, on peut noter l'*inclusio*, qui consiste à répéter à la fin d'une idée les mêmes

¹ Le texte grec contient l'expression *ta wta kuriou sabawq*, qui rend l'hébreu *adonai tsebaot* (cf. 2 S 6.18 ; Ps 24.10 ; etc.).

² On ne peut s'empêcher de voir ici une allusion au prophète Joël, 2.23. Cf. A. Nagler, *L'utilisation de la métaphore de la pluie dans le livre de Joël*, mémoire, Collonges-sous-Salève, Faculté adventiste de théologie, 2000.

³ Pour tous les détails, voir : J. Chaine, *L'Épître de Saint Jacques*, Paris, Gabalda et fils, 1927, pp. XCI-XCIX. De même pour les traces d'hellénisme, pp. XCIX-CIV.

mots qu'au début (1.2,3 et 12 ; 2.14 et 26 ; etc.), la *responsio* (reprise parallèle de mêmes expressions dans différentes péricopes : 1.25 et 2.12 ; 3.14 et 4.29), les développements par accrochement de mots (1.1 et 2 ; 1.22 et 23 ; etc.) ou associations d'idées, le parallélisme. On trouve de même, au niveau grammatical, des procédés sémitiques : l'omission de l'article devant un nom suivi d'un pronom au génitif, certains aspects de la déclinaison du nom (génitif de qualité à la place de l'adjectif, 1.25 ; 2.1, nom au datif devant un verbe de même racine, 5.17), et diverses autres utilisations des pronoms et des prépositions.

b. Traces d'un auteur chrétien

Parallèlement, c'est un juif chrétien (1.1 ; 2.1), il parle de la nouvelle naissance (1.18), d'un nom invoqué sur les croyants, sûrement lors du baptême (2.7), et du retour du Christ (1.12; 5.7). Malgré le peu de références au Christ (1.1 et 2.1, éventuellement, 2.7), Jacques s'attache à l'enseignement de Jésus, et en particulier au Sermon sur la Montagne, dans la reprise des *logia*⁴.

Le grec de l'épître est un grec de haute qualité, avec un vocabulaire rare : pour sa longueur, c'est le texte du Nouveau Testament qui contient le plus de *hapax legomena*⁵.

On note encore la rigueur dans l'utilisation des particules de liaison, les assonances entre les mots et l'usage de divers procédés rhétoriques⁶.

⁴ Cf. J. Chaine, *L'Épître de Saint Jacques*, pp. LXIV-LXIX. L'auteur propose une analyse des rapprochements possibles entre l'épître de Jacques et les Évangiles. 46 versets (sur 108, soit presque la moitié de l'épître) reprennent un enseignement de Jésus. Sur ces 46 versets, 22 semblent directement inspirés par le Sermon sur la Montagne. Il faut donc déduire, au nom de la critique interne, que l'auteur était chrétien. Voici quelques exemples de rapprochements possibles : Jc 4.8 avec Mt 5.8 ; Jc 1.2,12 avec Mt 5.11,12 ; Jc 1.5 avec Mt 7.7 ; Jc 1.22 avec Mt 7.24-26 ; Jc 5.20 avec Mt 7.13.

On trouve, chez le même auteur, en pp. LXXIX-LXXXII, une explication de la relative absence de christologie. Voir aussi : F. Vouga, *L'Épître de Saint Jacques*, Genève, Labor et Fides, 1984, pp. 30-32, et pp. 28, 29 pour les rapprochements avec les Évangiles.

⁵ On compte 63 *hapax legomena*, dont 18 sont des néologismes pour la Bible. Par rapport à l'évangile de Luc et aux Actes (qui sont les autres écrits du NT les plus riches à ce niveau), Jacques contient 5,833 hapax pour 10 versets (contre respectivement, 2,267 pour Luc et 4,105 pour Actes). Liste et détails dans J. Chaine, *L'Épître de Saint Jacques*, p. CIV.

⁶ Certains procédés sont plutôt tirés des habitudes sémitiques (liaison des sujets par associations d'idées : 1.4 se termine par "ne manquant de rien", 1.5 commence par "Si quelqu'un manque de...", ou encore : 3.18 : "la

F. Vouga⁷ précise encore que cet auteur judéo-chrétien de la fin du premier siècle semble à l'aise dans le monde intellectuel de son époque. C'est un familier de la tragédie grecque, de la médecine d'Hippocrate et de la rhétorique stoïcienne, selon son vocabulaire et ses allusions littéraires.

1.1.2 De quel Jacques s'agit-il ?

Le problème le plus sérieux concerne la personne même de ce Jacques : qui est celui qui se présente "Jacques, serviteur de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ" ?

a. Différentes paternités

Avant d'examiner cette question, il faut signaler qu'on trouve chez A. Kuen et G. Castagné une revue des principales autres possibilités d'attribution⁸.

Il est courant d'avoir, dans le monde biblique, des auteurs qui empruntent un nom⁹. La notion de faux n'est pas la même que pour nous.

Plusieurs hypothèses peuvent être avancées dans ce sens :

- Une œuvre collective ou une compilation (recueil des paroles de Jacques) : l'unité stylistique de l'épître repousse cette solution.

paix", 4.1 : "les querelles et les luttes..."), que l'on retrouve dans le livre des Proverbes, ou les apocryphes (1 Hénoch, 4 Macchabées...). Ailleurs, l'auteur utilise des procédés de la diatribe stoïcienne : images (1.6 ; 1.23 ; 2.15 ; etc.), personnifications (1.15 ; 2.13 ; etc.), exemples (2.21ss ; 5.10ss ; etc.), interlocuteur fictif (2.18ss ; 5.13s). cf. notre analyse rhétorique de Jc 2.20-26, § 3.4.5, pp. 90ss.

A la fois dans la grammaire et dans le style, Jacques évite des erreurs commises par d'autres auteurs du NT. Par exemple : utilisation soignée des particules et des conjonctions (men ... de, gar, oti, al la, etc.), il évite ina avec l'indicatif, ean avec l'indicatif et en tw avec l'infinitif. "Le bon emploi des particules et des conjonctions dans l'Épître donne généralement de la variété à la construction des phrases. Il fallait bien connaître la langue grecque pour l'écrire avec autant de facilité et parfois même d'élégance" (J. Chaine, *L'Épître de Saint Jacques*, p. C).

⁷F. Vouga, "L'Épître de Jacques", dans *Le monde de la Bible 21*, 1981, pp. 10, 11.

⁸ Pour de plus amples détails, voir : A. Kuen, *Introduction au Nouveau Testament, Les Épîtres générales*, 3^e volume, Saint-Légier, Emmaüs, 1996, pp. 132-135 et G. Castagné, *Introduction à l'Épître de Jacques*, mémoire, Collonges-sous-Salève, SAS, 1976, pp. 15-32.

⁹ Cf. P.-A. Bernheim, *Jacques, frère de Jésus*, Paris, Noësis, 1996, pp. 44, 45 : Proverbes, Ecclésiaste, Cantique des cantiques. C. Spicq, *Les Épîtres de Saint Pierre*, Paris, Gabalda, 1966, p. 193, note 1.

- Un autre Jacques, n'apparaissant pas dans le Nouveau Testament ou un pseudépigraphe : la simplicité de l'introduction (seulement le nom, qui favoriserait la confusion avec l'homonyme célèbre) et le ton autoritaire de l'épître rejettent cette option.
- Le secrétaire d'un Jacques du Nouveau Testament : possible.
- Un auteur-disciple qui se réclame d'un Jacques : possible.
- Un auteur anonyme : dans ce cas, pourquoi avoir indiqué le nom de Jacques, lorsque l'on sait la méfiance de l'Eglise du 2^e siècle face aux écrits pseudonymes¹⁰ ?
- Une interpolation chrétienne d'un écrit juif : parce qu'il y a peu de références au Christ. Voici quelques indices : silence sur la valeur expiatoire de la mort de Jésus, salut par l'effort humain, obéissance à la loi qui compte plus que la grâce, exemples tirés de l'Ancien Testament plutôt que du Christ, Abraham "notre père", doxologies juives (3.9), destinataires se réunissant dans une synagogue (2.2), bonne connaissance du régime des pluies de la Palestine.

Par rapport à cette paternité, les chercheurs actuels se divisent en trois groupes¹¹ :

1. La plus répandue : il s'agirait d'un pseudépigraphe, écrit par un chrétien issu du judaïsme libéral de la Diaspora. Mais les conceptions développées n'auraient plus grand chose à voir avec la pensée de Jacques.
2. Il s'agirait aussi d'un pseudépigraphe, mais provenant des milieux judéo-chrétiens de Palestine ou de Syrie. L'épître contiendrait une pensée proche de celle de Jacques, certains passages ayant été composés par le frère du Seigneur en personne¹².

¹⁰ Cf. A. Kuen, *Introduction au Nouveau Testament, Les Epîtres générales*, pp. 132, 133.

¹¹ Cf. P.-A. Bernheim, *Jacques, frère de Jésus*, pp. 294, 295, et en particulier les notes 3 à 6 du chapitre 9, pp. 382, 383.

¹² Selon J. Cantinat, *Les Epîtres de Saint Jacques et de Saint Jude*, Paris, Gabalda, 1973, p. 52, une autre opinion récente est proposée : l'auteur serait un chrétien de deuxième génération, connaisseur de la LXX, de culture hellénistique, écrivant entre 70 et la fin du 1^{er} siècle.

3. Pour les experts de ce 3^e groupe, l'épître provient effectivement de Jacques, frère du Seigneur. Cette position est de plus en plus acceptée¹³.

Néanmoins, il semble que "plus personne ne met en doute, de nos jours, le caractère chrétien de l'Épître de Jacques et, vue sous l'angle du dialogue judéo-chrétien, sa proximité avec le judaïsme a plutôt des répercussions positives"¹⁴.

b. Les Jacques du Nouveau Testament

Le Nouveau Testament nous présente plusieurs personnages appelés Jacques¹⁵.

- A- Jacques, frère de Jean, fils de Zébédée. Il fait partie des 12 apôtres. La tradition chrétienne lui a donné le nom de Jacques le Majeur (Mt 10.2 ; Mc 3.17 ; Lc 6.14 ; Ac 1.13).
- B- Un deuxième Jacques se trouve dans la liste des 12 apôtres, mis en rapport avec Thadée (Mt 10.3 ; Mc 3.18), nommé aussi fils d'Alphée (Mt 10.3 ; Mc 3.18 ; Lc 6.15 ; Ac 1.13). Il est appelé par la tradition Jacques le Mineur¹⁶.
- C- Un autre Jacques est mentionné par les Ecritures, dans la liste des 12. Père (Lc 6.12 ; Ac 1.13) ou frère de Jude. Il est inconnu par la tradition postérieure.

¹³ P.-A. Bernheim, *Jacques, frère de Jésus*, note 3, pp. 382, 383 et p. 295 : "Cette position, qui connaît un regain de faveur notable, surtout dans les milieux influencés par l'évangélisme, va généralement de pair avec la thèse selon laquelle les divergences entre Jacques et Paul auraient été largement exagérées par beaucoup d'exégètes et d'historiens de l'Eglise".

¹⁴ G. Theissen, "Amour du prochain et égalité. Jc 2/1-13 : un moment fort de l'éthique chrétienne primitive", dans *Etudes théologiques et religieuses*, tome 76, 2001/3, p. 326.

¹⁵ Répertoire par : A. Benoit, "Les personnages de l'évangile nommés Jacques", dans *Le monde de la Bible 21*, 1981, pp. 4-6. Le développement qui suit, sur les identifications possibles des différents Jacques, est également tiré de cet article.

¹⁶ Au vu de son surnom (le Mineur), qui n'apparaît pas dans les textes bibliques proposés, il peut sembler possible d'identifier ce Jacques avec le cinquième cité. Mais comme A. Benoit ne cite pas ses sources, il ne nous est pas possible, dans le cadre limité de ce travail, d'établir ou non, s'il s'agit du même personnage. Nous les distinguerons donc, malgré leur surnom identique, du fait que ce ne sont pas les mêmes textes bibliques qui en parlent.

- D- Jacques, frère du Seigneur (Mt 13.55 ; Mc 6.3). Il semble avoir joué un rôle important dans l'Eglise de Jérusalem (Ga 2.19). Il en fut le chef ou le premier évêque. La tradition l'appelle Jacques le Juste.
- E- Les Evangiles présentent un cinquième Jacques, appelé le Mineur et fils d'une certaine Marie (Mc 15.40 ; 16.1 ; Mt 27.56 ; Lc 24.10)¹⁷.

On a tenté de réduire le nombre de Jacques en identifiant Jacques fils d'Alphée (B) à Jacques frère du Seigneur (D). Cela n'est possible que si Joseph, père du frère du Seigneur (D), est aussi appelé Alphée, père de Jacques le Mineur (B).

Mais le Nouveau Testament ne dit pas cela. La tradition orientale les distingue donc.

Par contre, la tradition occidentale les assimile. En se basant sur Ga 1.19¹⁸, le frère du Seigneur (D) est un apôtre, il faut donc lui trouver une place parmi les douze. Et comme il ne peut être frère de Jean, il est donc fils d'Alphée. Cela fonctionne si l'on admet que "frère" peut vouloir dire "cousin"¹⁹.

Il y aurait donc deux Jacques, le Majeur et le Mineur, l'un frère du Seigneur (D) et l'autre frère de Jean (A).

¹⁷ Mais qui n'est pas relevé par A. Benoit, "Les personnages de l'évangile nommés Jacques", et qui ne fait donc pas partie de l'analyse qui suit.

¹⁸ P.-A. Bernheim, *Jacques, frère de Jésus*, p. 39, nous dit que *la Bible de Jérusalem* traduit différemment ce verset : "je n'ai pas vu d'apôtres, mais seulement Jacques", ce qui exclut Jacques de la liste des douze. Pour sa part, J. Chainé, *L'Épître de Saint Jacques*, p. XXXI, suite à une analyse exégétique, garde la traduction courante de ce verset, et permet ainsi d'englober Jacques parmi les apôtres.

¹⁹ On se référera, en particulier, à P.-A. Bernheim, *Jacques, frère de Jésus*, chapitre 1, pp. 23-46. Ou encore à P. Bockel, "Jacques frère du Seigneur ?", dans *Le monde de la Bible 21*, 1981, pp. 6, 7 ; M. Du Buit, "Jacques et les frères de Jérusalem", dans *Le monde de la Bible 21*, 1981, pp. 7-9. Cette question soulève également celle de la virginité de Marie.

On relèvera les deux principales options : A. Soit le mot "adel foj" veut réellement dire "frère", car on ne comprend pas qu'un auteur connaissant si bien le grec n'ait pas utilisé le mot "aneyioj", qui veut dire "cousin". Une étude des occurrences confirme cette opinion (cf. P.-A. Bernheim, *Jacques, frère de Jésus*, p. 45). B. Soit alors, le mot "adel foj" est à prendre dans un sens très large, allant de la famille de Jésus, jusqu'aux chrétiens en général, en passant par ses auditeurs. Les auteurs qui défendent cette opinion (M. Du Buit, "Jacques et les frères de Jérusalem", p. 7 ; P. Bockel, "Jacques frère du Seigneur ?", p. 7) s'appuient soit

1.1.3 Authenticité

Parmi les Pères de l'Eglise, plusieurs attribuent cette épître à Jacques, frère du Seigneur, évêque de Jérusalem (Eusèbe, Origène, Saint Jérôme, dans une certaine mesure Jean Chrysostome)²⁰.

On note aussi quelques doutes sur l'un ou l'autre point, chez Isidore de Séville²¹, par exemple.

"L'authenticité de l'Epître de Jacques n'a donc pas été universellement admise dans la tradition. Cependant les témoignages des Pères et des anciens auteurs ecclésiastiques, considérés dans leur ensemble, demeurent fermes en sa faveur : ils tiennent l'Epître pour l'œuvre de Jacques, évêque de Jérusalem, frère du Seigneur. C'est seulement contre cette attribution que des doutes ou des négations nous sont connus, c'est donc qu'elle était seule à s'imposer"²².

1.1.4 Synthèse

On l'aura remarqué par la courte analyse présentée ici, la question de l'attribution déborde du simple cadre de l'épître de Jacques. Elle demande des recherches plus poussées dans les Evangiles et dans l'histoire de l'Eglise, ce qui ne peut se faire dans le cadre limité de notre travail. Un fait semble toutefois assuré : Jacques, le fils de Zébédée, frère de Jean et apôtre,

sur d'autres textes du Nouveau Testament (1 Co 1.10 ; Lc 8.21), soit sur des textes de l'Ancien Testament utilisant le terme hébreu traduit par "αδελφοί" dans la LXX (Lv 10.4 ; Gn 13.8).

²⁰ Cf. J. Chaîne, *L'Epître de Saint Jacques*, pp. XXVI-XXIX et J. Cantinat, *Les Epîtres de Saint Jacques et de Saint Jude*, pp. 47-49 ; Eusèbe : *Histoire Ecclésiastique*, II, xxiii, 24,25 ; Origène : *Homilia in Librum Jesu Nave*, VII, 1 (P.G. XII, 857) ; *Selecta in Psalmos*, CXVIII, 153 (P.G. XII, 1621) ; *Selecta in Psalmos*, LXV, 4 (P.G. XII, 1500) ; *Commentaria in Epistolam B. Pauli ad Romanos*, IV, 8 (P.G. XIV, 989) ; Saint Jérôme : *Liber de viris illustribus*, II (P.L. XXIII, 609) ; Jean Chrysostome : *Homelias IX de Poenitentia*, IX (P.G. XLIX, 343).

²¹ Isidore : *De ecclesiasticis Officiis, Lib. I - De origine Officiorum*, I, xii, 12 (P.L. LXXXIII, 749, 750).

²² J. Chaîne, *L'Epître de Saint Jacques*, pp. XXVIII, XXIX.

est décapité par Hérode en 44 (ou en 40 ?) (Ac 12.1,2). Il meurt donc trop tôt pour avoir écrit cette épître²³.

Un autre constat s'impose : la majorité des auteurs que nous avons consultés s'accordent pour attribuer cette épître à Jacques, frère de Jésus et évêque de Jérusalem²⁴.

Ils invoquent pour cela le ton autoritaire de l'épître qui concorde avec celui de ce personnage et de son statut d'évêque²⁵. Pour Alfred Kuen²⁶, la courte présentation de l'auteur semble indiquer qu'il était assez connu dans le cadre de l'Eglise primitive pour se dispenser de plus de précisions. Malgré l'humilité du titre qu'il se donne, l'auteur est autoritaire (60 verbes à l'impératif, sur les 108 versets de l'épître).

Certains font remarquer également que le fils d'Alphée, s'il n'est pas assimilé au frère du Seigneur²⁷, aurait mentionné son titre d'apôtre en introduction de la lettre²⁸.

Un autre problème est évoqué : les frères de Jésus ne croyaient pas en lui (Mc 3.21 ; Jn 7.3). Mais, pour J. Chaine, il n'est pas certain que tous les frères de Jésus ne croyaient pas en lui²⁹.

²³ Cf. § 1.2, sur la date de rédaction de l'épître, pp. 17ss de ce travail.

²⁴ Et en particulier dans les dictionnaires consultés : - J. Bonsirven, "Jacques, épître de S.", dans *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, Tome IV, Paris, Letouzey et Ané, 1949, col. 784-795.

- J.-B. Colon, "Jacques (épître de)", dans *Dictionnaire de théologie catholique*, tome huitième, première partie, Paris, Letouzey et Ané, 1924, pp. 260-283.

- V. Ermoni, "Jacques (épître de Saint)", dans *Dictionnaire de la Bible*, Tome III, deuxième partie, J-K, Paris, Letouzey et Ané, 1926, col. 1088-1098.

- Th. Longo, "Jacques (épître de)", dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, publié sous la direction de A. Westphal, Issy-les Moulineaux, "Je sers", 1932, Tome premier, pp. 575-577.

- J.-C. Margot, "Jacques, épître", dans *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Publié sous la direction du Centre : Informatique et Bible, Abbaye de Maredsous, Brepols, 1987, pp. 639, 640.

- R.A. Ward, *Nouveau commentaire biblique*, publié sous la direction de : D. Guthrie, J.A. Motyer, A.M. Stibbs, D.J. Wiseman, Saint Légier, Emmaüs, 1978, p. 1284.

²⁵ A. Kuen, *Soixante-six en un. Introduction aux 66 livres de la Bible*, Saint-Légier, Emmaüs, 1998, pp. 242-246, P.-A. Bernheim, *Jacques, frère de Jésus*, p. 293.

²⁶ A. Kuen, *Soixante-six en un*, pp. 242-246.

²⁷ D. Barsotti, *Méditations sur l'Epître de Saint Jacques*, Paris, Pierre Téqui, 1996, pp. 7-19.

²⁸ A. Kuen, *Messages pour notre temps. Transcription moderne des lettres d'apôtres*, Braine-L'Alleud (Belgique), Editeurs de littérature biblique, 1974, pp. 80-88.

²⁹ Cf. J. Chaine, *L'Epître de Saint Jacques*, pp. XXX, XXXI.

Ils ont pu également, en particulier Jacques, se convertir à la résurrection de Jésus, comme le dit Paul dans 1 Co 15.7³⁰.

Enfin, on trouve quelques auteurs qui ne semblent pas tout à fait d'accord avec cette attribution et qui considèrent plutôt que l'auteur est un inconnu ou qu'il s'agit d'un pseudonyme³¹.

Ainsi, l'hypothèse qui désigne Jacques, frère du Seigneur, évêque de Jérusalem comme l'auteur de l'épître du même nom nous semble la plus vraisemblable.

Risquons, en conclusion, cette affirmation de P.-A. Bernheim : "Rien jusqu'à présent, ne nous a permis de rejeter l'authenticité de l'épître ou le fait que, écrite par un de ses disciples, elle puisse refléter la pensée de Jacques"³².

³⁰ J. Cantinat, *Les Epîtres de Saint Jacques et de Saint Jude*, pp. 49-52. Dans son introduction à l'épître, J. Cantinat dresse un tableau des différentes objections à cette attribution. On en trouve 5 majeures : 1. L'absence d'allusions aux prescriptions rituelles de la loi mosaïque. 2. Le peu de renseignements sur Jésus. 3. Le silence patristique sur Jacques jusqu'à Origène. 4. Les ressemblances entre l'épître et les écrits chrétiens tardifs (Clément Romain, l'épître de Barnabé, le Pasteur d'Hermas), alors que l'auteur est mort bien avant la rédaction de ces épîtres. 5. Le problème de la langue : un Palestinien peut-il si bien maîtriser le grec ? Ce dernier argument semble le plus difficile à réfuter. Néanmoins, il est probable que la Galilée fut bilingue. De plus, les responsabilités de Jacques dans l'Eglise de Jérusalem ont pu l'amener à maîtriser cette langue. Il a pu aussi utiliser un secrétaire.

³¹ M. Carrez, P. Dornier, M. Dumais, *et al.*, *Les lettres de Paul, de Jacques, Pierre et Jude*, Paris, Desclée, 1983, pp. 264-269 ; G. Becquet, P. Cazaux, F. Dumortier, *et al.*, *La lettre de Jacques. Lecture sociolinguistique*, Cahiers évangiles No 61, Paris, Cerf, 1987.

³² P.-A. Bernheim, *Jacques, frère de Jésus*, p. 299.

1.1.5 Histoire de Jacques

En tant que frère de Jésus, Jacques est nommé en premier dans les textes qui nous rapportent cette identité (Mt 13.55 et Mc 6.3). Cela fait dire à A. Kuen qu'il était peut-être l'aîné des quatre frères de Jésus³³. Les textes des Evangiles mentionnent encore l'existence de plusieurs sœurs (Mt 13.56).

Nous découvrons donc Jacques évoluant dans un contexte familial semblable à celui de Jésus. Il a été baigné dans le même arrière-plan que ce dernier : il connaissait "le contexte historique et géographique de la vérité qu'il devait interpréter"³⁴.

Les textes nous apprennent également qu'à l'instar des autres frères et sœurs de Jésus, il ne croyait pas en lui (Jn 7.2-8). Cette incrédulité semble avoir été transformée lors de la résurrection (1 Co 15.7), ou tout au moins à la Pentecôte (Ac 1.14). Il n'est donc pas forcément un croyant de la première heure, mais les événements l'ont rapidement fait changer de bord.

Tôt après sa conversion, il semble être devenu important dans la communauté de Jérusalem (Ga 1.19). Dès la deuxième visite de Paul à Jérusalem, il est l'une des colonnes de l'Eglise (Ga 2.9). C'est d'ailleurs lui qui permettra de trouver un compromis entre les deux parties, lors de la Conférence de Jérusalem (Ac 15.13-21). On a donc ici les indications de son influence et de son autorité dans l'Eglise naissante.

Par rapport à Paul, Jacques donnera son consentement à l'évangélisation des païens (Ga 2.1-10), tout en se limitant lui-même à celle des juifs (Ga 2.9).

Il semble avoir été proche des milieux judaïsants (Ga 2.12), sans avoir voulu, pour sa part,

³³ A. Kuen, *Introduction au Nouveau Testament, les Epîtres générales*, p. 115.

³⁴ A. Kuen, *Introduction au Nouveau Testament, les Epîtres générales*, p. 115.

imposer le respect de la Loi ou la circoncision aux Gentils convertis (Ac 15.19 et 21.17-26). Cela ne l'a pourtant pas poussé à détourner les Juifs de l'observation de la Loi.

"Ces détails font ressortir une caractéristique importante de l'attitude de Jacques, que la tradition chrétienne a reprise et élaborée : il continuait à être zélé pour la Loi et pour l'observance des pratiques juives. [...] Il a vécu à une époque de transition. Il n'est donc pas étonnant de le trouver comme auteur d'une épître dans laquelle beaucoup de doctrines chrétiennes importantes ne sont pas mentionnées, ni de le voir s'adresser d'une manière générale à des Juifs devenus chrétiens"³⁵.

Il meurt en 60-62, victime de la malveillance des chefs juifs³⁶.

Après sa mort, la légende en fait un saint, passant beaucoup de temps à prier, et appelé le Juste, en raison de son éminente justice³⁷.

³⁵ D. Guthrie, *New Testament Introduction*, London, Inter-Varsity Press, 1973, 1975. Nouvelle édition révisée, 1990, p. 732 (traduit par A. Kuen, *Introduction au Nouveau Testament, Les Epîtres générales*, p. 116).

³⁶ Pour plus de détails, voir P.-A. Bernheim, *Jacques, frère de Jésus*, pp. 323-338.

³⁷ Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique*, II, xxiii, 23, 5-7.

1.2 La date de rédaction de l'épître

Les hypothèses sont là encore diverses. Nous les mentionnerons donc, en limitant la discussion et les arguments proposés.

1.2.1 Datation récente (après 62)

En acceptant l'idée que l'auteur de l'épître est Jacques, évêque de Jérusalem, la lettre ne peut être postérieure à sa mort, qui survient en 62³⁸.

Cet argument écarte donc d'emblée une datation plus récente³⁹.

1.2.2 Datation ancienne (avant 50)

Pour une datation ancienne (avant 50), on avance plusieurs arguments :

1. L'absence de référence à l'assemblée de Jérusalem. Jacques ne mentionne aucune des décisions prises à ce moment, ni le décret destiné à favoriser le rapport entre Judéo-chrétiens et Pagano-chrétiens.

Cela peut s'expliquer par les desseins de Jacques : il ne s'agit pas de renseigner à propos de cette assemblée, mais d'enseigner certains préceptes moraux.

2. La simplicité de la doctrine, une théologie et une christologie primitives. Là encore, on peut expliquer cet état par les objectifs de Jacques, à savoir un sermon éthique, et non doctrinal⁴⁰.

3. Certaines allusions à des formes d'organisation ancienne de l'Eglise : la mention des presbuteroi, et l'absence des episkopoi (terme plus ancien que presbuteroi), les réunions

³⁸ P.-A. Bernheim, *Jacques, frère de Jésus*, pp. 323-338.

³⁹ J.-D. Dubois, "L'Epître de Jacques : paille ou poutre ?", dans *Etudes théologiques et religieuses*, 1988/1, pp. 75-77, soutient, selon le contexte socio-économique de l'épître, une datation plus récente, à l'époque de Domitien (règne : 81-96). F. Vouga, *L'Epître de Saint Jacques*, p. 17, rapporte encore que le genre et la forme montrent un christianisme de troisième ou quatrième génération, puisant aux mêmes écoles que 1 Clément ou le Pasteur d'Herma des concepts théologiques. Ces éléments situeraient l'épître à la fin du 1^{er} siècle ou au début du second.

Mais on peut répondre que les œuvres citées ont pu au contraire s'appuyer sur l'épître de Jacques.

⁴⁰ Cf. J. Cantinat, *Les Epîtres de Saint Jacques et de Saint Jude*, p. 53 et J. Chainé, *L'Epître de Saint Jacques*, pp. LXXXVII-LXXXIX.

qui ont lieu dans les synagogues. Cet argument n'est pas définitif. En effet, on trouve des mentions des *episkopoi* dans 1 Tm 5.17 et Tt 1.5, qui sont datées de 64 et 67. Quant au terme "synagogue", il pourrait être utilisé métaphoriquement⁴¹.

Les arguments présentés en faveur d'une datation si ancienne ne semblent donc pas définitifs.

1.2.3 Datation intermédiaire (entre 50 et 62)

En fonction des arguments présentés plus haut, il faut donc placer l'épître entre 50 et 62. La question qui demeure pour une datation encore plus précise concerne le rapport entre l'épître de Jacques et les différentes épîtres de Paul qui traitent des mêmes sujets (en particulier Galates, Romains et 1 Corinthiens sur la question de la foi et des œuvres)⁴². On a remarqué une grande ressemblance entre ces quatre épîtres. Il faut maintenant examiner dans quel sens ont eu lieu les dépendances.

J. Cantinat⁴³ passe en revue, rapidement, les différentes possibilités. Il fait d'abord remarquer qu'il y a une première opinion qui défend une totale indépendance de Jacques. Celui-ci combattrait soit des Judéo-chrétiens, soit des chrétiens contemporains des épîtres pastorales.

Quant aux partisans d'une dépendance de Jacques par rapport à Paul (ou inversement), ils se répartissent également en deux groupes :

⁴¹ Pour ces deux arguments, cf. J. Chainé, *L'Épître de Saint Jacques*, pp. LXXXVII à LXXXIX. Pour la question de l'utilisation métaphorique du terme synagogue, l'auteur évoque uniquement cette possibilité, sans la prouver par quelque exemple.

⁴² Pour une comparaison détaillée, voir : P. Rolland, "La date de l'épître de Jacques", dans *Nouvelle Revue Théologique* 118, 1996, pp. 839-851.

⁴³ J. Cantinat, *Les Épîtres de Saint Jacques et de Saint Jude*, pp. 43, 44.

1. Jacques écrit après Paul. Il doit répondre et argumenter contre certains fidèles qui interprètent mal Paul⁴⁴. Cette étude prend en compte, non pas les expressions, mais le ton et les thèmes abordés.

Cette option retarde donc un peu la date de rédaction de l'épître, et la place après Romains, à savoir entre 57 et 62 (selon la datation de Romains).

2. Jacques écrit avant Paul. En cela, Paul voudrait éviter une déformation de Jacques. Ph. Rolland⁴⁵ tente de démontrer que l'épître de Jacques a été écrite après 1 Corinthiens et avant Romains, par un travail de comparaison et d'étude du sens des expressions utilisées par les deux auteurs. Le travail débouche sur la constatation que Jacques répond à 1 Corinthiens, et que Galates et Romains sont une réponse en deux temps à l'épître de Jacques. "Jacques se situe entre le printemps 56 et l'hiver 57-58"⁴⁶.

Voilà un résumé des principales thèses. Il est bien difficile d'être très précis et de fournir une réponse définitive. Nous nous contenterons dès lors de ces études et d'une date contenue dans une fourchette allant de 55 à 62.

⁴⁴ Cette thèse est largement expliquée et défendue par J. Chainé, *L'Épître de Saint Jacques*, pp. LXXII-LXXV. Le ton polémique de Jacques suppose des antécédents. Il réfute un mal qui existe.

D'autres auteurs penchent en faveur de cette thèse : Th. Longo, "Jacques (épître de)", pp. 575-577 et J. Bonsirven, "Jacques, épître de S.", col. 784-795.

⁴⁵ P. Rolland, "La date de l'épître de Jacques", pp. 839-851.

⁴⁶ P. Rolland, "La date de l'épître de Jacques", p. 849.

1.3 Les destinataires

L'épître ne nous donne que très peu de renseignements à ce sujet. En fait, il faut nous contenter de la phrase d'introduction (chapitre 1.1 : "aux douze tribus dans la dispersion"), sur le contenu et les thèmes abordés qui pourraient nous donner quelques informations.

1.3.1 A des Juifs

"Aux douze tribus qui sont dans la dispersion". Cette phrase est très énigmatique. Elle fait immédiatement référence aux douze tribus du peuple juif. Certes, à l'époque du Nouveau Testament, certains juifs se souviennent encore de leur appartenance à une tribu (Lc 2.36, Rm 11.1). Cette formulation fait partie du langage juif, on ne la retrouve que très peu dans le christianisme (1 P 1.1).

Mais il semble très peu probable que l'épître s'adresse à des juifs, au vu des références au christianisme⁴⁷.

1.3.2 A des Pagano-chrétiens

Cette thèse considère les douze tribus de manière symbolique, elle s'étend aux ethnico-chrétiens, qui sont le vrai Israël de Dieu (Ac 26.7 ; 1 P 1.1).

Par contre, comme le précise J. Chainé⁴⁸, on ne trouve aucune mention de l'idolâtrie, des excès de boissons, des péchés de la chair, qui sont des débordements caractéristiques de Pagano-chrétiens.

1.3.3 A des Judéo-chrétiens

La phrase du chapitre 1, verset 1, rappelle aussi la première dispersion d'Israël à Babylone. Celle-ci implique un reste, le reste d'Israël, qui peut se trouver parmi les juifs convertis au

⁴⁷ V. Ermoni, "Jacques (épître de Saint)", col. 1088-1098, avec les arguments suivants : les destinataires sont frères de Jacques (1.2, 19), ils portent le Beau Nom (Jésus-Christ, 2.7), ils ont foi en Christ (2.1), ils attendent le Seigneur (5.7).

⁴⁸ J. Chainé, *L'Épître de Saint Jacques*, p. LXXXV.

christianisme et dispersés⁴⁹. Jacques dénonce plutôt des travers juifs : l'esprit de jugement (3.14), la médisance (3.2-12), les parjures (5.12) et la tendance à enseigner les autres (3.1,13). Il fait en outre référence à de nombreux traits du judaïsme (la synagogue, la loi, les veuves et les orphelins). Les destinataires sont violents, jaloux et prompts aux péchés de la langue (Jc 3.2-12, 14 ; 4.2, 11 ; 5.9).

Toutes ces informations révèlent que Jacques s'adresse à des chrétiens issus du judaïsme. Cette lettre a été écrite dans la crainte d'une séparation : "... elle veut concilier l'enseignement du judéo-christianisme et l'enseignement donné dans les églises des chrétiens issus du paganisme"⁵⁰.

1.3.4 Le ton de Jacques

Les auditeurs sont violemment pris à parti. Sous forme interrogative (2.4), puis sous forme affirmative (2.6 et 9), l'auteur prononce un jugement catégorique à leur rencontre. Cela le conduit à donner des ordres absolus : 2.1 et 12.

Ce qui est intéressant, c'est cette sorte d'autoritarisme que se permet Jacques face à ses destinataires. Or, il semble qu'une telle prise de parole soit acceptée, parce qu'elle s'inscrit dans le contexte social de l'époque. Les relations dominants/dominés, possesseurs/possédés font parties même des structures de la société. "Pour être reçu dans un tel univers, le propos de Jacques devait donc se présenter comme parole d'un chef ; l'autorité n'était pas perçue comme autoritarisme"⁵¹. Et encore : "De fait, jugements catégoriques et ordres sans répliques placent l'auteur vis-à-vis de ses destinataires dans la position d'un personnage jouissant d'une autorité incontestable"⁵².

⁴⁹ D. Barsotti, *Méditations sur l'Épître de Saint Jacques*, pp. 7-19.

⁵⁰ D. Barsotti, *Méditations sur l'Épître de Saint Jacques*, p. 19.

⁵¹ G. Becquet, P. Cazaux, F. Dumortier, *et al.*, *La lettre de Jacques. Lecture sociolinguistique*, p. 28.

⁵² G. Becquet, P. Cazaux, F. Dumortier, *et al.*, *La lettre de Jacques. Lecture sociolinguistique*, p. 28.

Voilà déjà qui permet de situer plus précisément le contexte sur lequel Jacques s'appuie pour transmettre ses conseils.

Il faut noter également que les communautés auxquelles il s'adresse semblent être divisées. Il est fait mention des disparités entre riches et pauvres (v. 2 et 3). Pour les auteurs de l'étude précitée, "c'est à l'intérieur même de la communauté que les écarts sociaux créent des tensions inavouables, sous peine de rupture. Jacques ne peut heurter de front ses interlocuteurs. Il les situe à la fois du côté de ceux qui « privent le pauvre de sa dignité » et comme « opprimés par les riches », au v. 6"⁵³.

1.3.5 Intentions générales de l'épître

Une autre question relative aux destinataires consiste à savoir si l'auteur s'adresse à une communauté en particulier ou non.

Pour certains⁵⁴, cette lettre a dû être adressée à une communauté précise. Sans cela, elle n'aurait pas été conservée et transmise.

À l'opposé, le manque de formules épistolaires peut faire penser qu'il s'agit d'une encyclique.

En tous les cas, le texte démontre une tendance généraliste, sans précisions. Les thèmes traités montrent l'universalité des destinataires : riches et notables, puissances économiques, petites et grandes entreprises, monde rural, commerce. L'auteur tient compte de l'ensemble des activités de la société gréco-romaine. Il parle à ses lecteurs comme s'il connaissait chacun de ces domaines. "Ainsi, la parénèse de notre épître est-elle une parole pour le monde entier, prenant à partie les uns et les autres, ici et là, et y encourageant les frères et les sœurs dans leur vie de croyants. Son interrogation fondamentale sur la dignité

⁵³ G. Becquet, P. Cazaux, F. Dumortier, et al., *La lettre de Jacques. Lecture sociolinguistique*, p. 28.

⁵⁴ G. Becquet, P. Cazaux, F. Dumortier, et al., *La lettre de Jacques. Lecture sociolinguistique*, p. 13.

humaine et sur la vocation des chrétiens ne se limite pas à un secteur. Elle affronte toute la diversité du monde hellénistique, dans les lieux qui lui sont propres"⁵⁵.

Le même auteur précise que, à la fois par choix théologique et en fonction des destinataires, "les chrétiens auxquels s'adresse l'épître se recrutent précisément parmi les pauvres et les gens sans apparence. On le perçoit dans la mise au point de Jacques 2.1-13. Notre auteur parle d'abord des pauvres à la troisième personne, mais un glissement se produit ensuite : ce sont eux, les lecteurs, qui sont opprimés et traînés devant les tribunaux". Et plus loin : "Ce sont des petites gens, des humbles, *humiliores*, de petits paysans ou, dans les villes, de petits commerçants ou de petits artisans"⁵⁶. On peut penser que ces pauvres sont opprimés par les riches, qui ne font pas partie de l'Eglise.

Nous terminerons par ces éléments, empruntés à J. Chainé⁵⁷, à propos des buts de l'épître. L'objectif de Jacques est d'instruire et d'encourager. La thèse principale est la nécessité des œuvres. Les autres sujets abordés sont des applications de cette thèse : réalisation de la Parole (1.22-25), la vraie religion (1.26, 27), l'acceptation de personnes (2.1-13), la maîtrise de la langue (3.1-12), la pratique de l'amour (4.11).

Il encourage aussi ses lecteurs à être patients dans la souffrance, jusqu'à l'avènement du Seigneur.

⁵⁵ F. Vouga, "L'Épître de Jacques", p. 11.

⁵⁶ Pour les deux citations, cf. F. Vouga, "L'Épître de Jacques", p.11.

⁵⁷ J. Chainé, *L'Épître de Saint Jacques*, pp. LXXXIX et XC.

Chapitre 2

Exégèse de Jacques 2.20-26

Partie 1 : approche du texte

Exégèse de Jacques 2.20-26 (1)

2.1 Contexte large : le plan de l'épître

2.1.1 Différents avis

En consultant les différents commentaires à notre disposition, en particulier en langue française, nous avons constaté les divergences d'opinions concernant le plan de l'épître. A. Kuen, dans son introduction au Nouveau Testament tient les propos suivants : "Aucune des structures proposées n'est suffisamment évidente pour rallier l'unanimité des exégètes et certains liens entre deux idées ne laissent pas d'être artificiels"⁵⁸.

J. Cantinat⁵⁹ dresse également le bilan des recherches concernant l'unité de l'épître. Plusieurs opinions sont passées en revue⁶⁰. L'auteur fait remarquer qu'aujourd'hui, la tendance est de ne pas chercher un plan précis, mais de considérer que Jacques a simplement juxtaposé différentes exhortations morales. Certains thèmes (les épreuves, 1.2-4, 12) sont repris plus loin (5.7-11). On ne doit donc pas chercher un développement conforme à notre logique occidentale. En fait, toujours selon le même auteur⁶¹, l'épître s'apparente, par sa juxtaposition d'exhortations morales, à d'autres ouvrages de la Bible, en particulier aux livres sapientiaux (Proverbes, Ecclésiaste). On trouve de même, dans les

⁵⁸ A. Kuen, *Introduction au Nouveau Testament, les Epîtres générales*, p. 147.

⁵⁹ J. Cantinat, *Les Epîtres de Saint Jacques et de Saint Jude*, pp. 9-11.

⁶⁰ Les auteurs du 19^e siècle semblent avoir reconnu une unité, même s'ils ne sont pas d'accord sur la base de cette unité (par ex. E. Pfeiffer, H.J. Cladder). D'autres y ont vu une exhortation juive aux douze tribus, ou encore une homélie midrashique sur Osée 10.2, basée sur le Psaumes 12.

⁶¹ J. Cantinat, *Les Epîtres de Saint Jacques et de Saint Jude*, p. 15, 16.

commentaires juifs, des collections de pensées, sermons, paraphrases tenues dans leurs assemblées⁶².

Ce genre littéraire est également présent dans les épîtres du Nouveau Testament (1 Th 4-5 ; Ga 5-6 ; Rm 12-13 ; Col 3-4 ; Ep 4-6 ; He 13) et dans la diatribe des philosophes païens (Zénon, Epictète, Sénèque).

Un article récent réhabilite malgré tout l'épître, en rapport avec les doutes émis au sujet de la critique des formes. G. Theissen souligne que l'interdiction de l'interpréter selon son contexte littéraire et celui des destinataires a été levée : "Il ne s'agit pas d'une Epître "raccommodée", sans ordre ni structure, dont chacune des unités doit être interprétée pour soi, mais plutôt d'un texte bien conçu au niveau littéraire"⁶³.

Pour notre part, afin de rendre compte d'un plan possible, nous proposons un tableau comparatif des plans établis par 10 auteurs, dont les recherches ont été éditées en français⁶⁴. A partir du découpage minutieux fait par J. Cantinat⁶⁵, nous avons regroupé les différentes parties que chaque auteur a reconnues⁶⁶.

⁶² Entre autres, la *Lettre d'Aristée*, *Hénoch*, *4 Macchabées*, *Document de Damas*, *Pirké Abboth du Talmud* sont des ouvrages de ce genre. Cf. liste dans J. Cantinat, *Les Epîtres de Saint Jacques et de Saint Jude*, p. 15.

⁶³ G. Theissen, "Amour du prochain et égalité. Jc 2/1-13 : un moment fort de l'éthique chrétienne primitive", dans *Etudes théologiques et religieuses*, tome 76, 2001/3, p. 326.

⁶⁴ Les auteurs cités sont les suivants :

- *Bible annotée, NT 4, Hébreux à Apocalypse*, L. Bonnet, A. Schroeder, Saint-Légier, PERLE, 1983.
- C.B. Amphoux, "Systèmes anciens de divisions de l'épître de Jacques et composition littéraire", dans *Biblica* 62, 1981, pp. 390-400.
- G. Becquet, P. Cazaux, F. Dumortier, *et al.*, *La lettre de Jacques. Lecture sociolinguistique*.
- J. Cantinat, *Les Epîtres de Saint Jacques et de Saint Jude*.
- J. Chaîne, *L'Epître de Saint Jacques*.
- A. Kuen, *Soixante-six en un*.
- J. MacArthur, *Jacques*, Cap-de-la-Madeleine (Canada), Impact, 1999.
- L. Simon, *Une éthique de la sagesse. Commentaire de l'Epître de Jacques*, Genève, Labor et Fides, 1961.
- M. Trimaille, *Lettres de Paul, de Jacques, Pierre et Jude*, coll. P.B.S.B., Desclée, 1983.
- F. Vouga, *L'Epître de Saint Jacques*.

⁶⁵ J. Cantinat, *Les Epîtres de Saint Jacques et de Saint Jude*, p. 10, 11.

⁶⁶ Voir les tableaux, pp. 27-31.

Tableau comparatif no 1 :

J. Cantinat :	A. Kuen :
	<u>L'épreuve de la foi.</u>
1.1 : Adresse, salutations.	1.1-12 : Le but des épreuves.
1.2-4 : Invitation à la joie au sein des épreuves.	
1.5-8 : Prière requise pour recevoir la sagesse de Dieu.	
1.9-11 : Comment apprécier pauvreté et richesse.	
1.12 : Béatitude après l'épreuve surmontée.	1.13-18 : L'origine des tentations.
1.13-15 : Origine du péché lors des tentations.	<u>Les caractéristiques de la foi.</u>
1.16-18 : La bonté de Dieu.	1.19-27 : La foi obéit à la Parole.
1.19-21 : Devoirs envers la Parole de Dieu.	
1.22-25 : Vivre cette parole, pas seulement l'entendre.	
1.26, 27 : La vraie religion.	2.1-13 : La foi traite tous en égaux.
2.1-13 : Se montrer impartial.	2.14-26 : La foi se prouve par ses
2.14-26 : La foi sans les œuvres ne sauve pas.	3.1-12 : La foi contrôle la langue.
3.1-12 : Les didascalies et le contrôle de la langue.	3.13-18 : ... produit la vraie
3.13-18 : La vraie sagesse.	4.1-12 : ... produit la véritable
4.1-10 : Fuir la recherche des plaisirs, se convertir.	
4.11, 12 : Ne pas médire ou calomnier.	4.13-5.6 : ... produit la dépendance
4.13-17 : Ne pas être des commerçants présomptueux.	<u>Le triomphe de la foi.</u>
5.1-6 : Injctive contre les mauvais riches.	5.7-12 : ... endure et attend.
5.7-11 : Rester patient.	
5.12 : Eviter les serments.	
5.13-18 : Prier en toutes circonstances.	5.13-18 : ... prie pour les affligés.
5.19, 20 : Sauver les croyants qui s'égarent.	5.19, 20 : ... ramène le pécheur

Tableau comparatif no 2 :

	Bible annotée :	J. MacArthur :
1.1	1.1-18 : Les épreuves et les tentations.	
1.2-4		1.2-12 : L'épreuve de la persévérance dans la
1.5-8		
1.9-11		
1.12		
1.13-15		1.13-18 : L'épreuve de l'acceptation de la
1.16-18		dans la tentation.
1.19-21	1.19-27 : Exhortation à une piété agissante.	1.19-27 : L'épreuve de la soumission à la
1.22-25		
1.26, 27		
2.1-13	2.1-13 : L'acceptation de personnes et l'amour	2.1-13 : L'épreuve de l'amour impartial.
2.14-26	2.14-26 : La foi sans les œuvres.	2.14-26 : L'épreuve des œuvres justes.
3.1-12	3. La tendance à s'ériger en docteur, la puissance.	3.1-12 : L'épreuve de la langue.
3.13-18	Redoutable de la langue, la vraie sagesse.	3.13-18 : L'épreuve de la sagesse et de
4.1-10	4.1-5.6 : Relations avec le prochain,	4.1-12 : L'épreuve du détachement du monde.
4.11, 12	avec le monde, avec Dieu.	
4.13-17		4.13-17 : L'épreuve de la dépendance.
5.1-6		5.1-11 : L'épreuve de la patience.
5.7-11	5.7-20 : Exhortations et préceptes divers.	
5.12		5.12 : L'épreuve de la vérité.
5.13-18		5.13-18 : L'épreuve de l'esprit de prière.
5.19, 20		5.19, 20 : L'épreuve de la foi véritable.

Tableau comparatif No 3 :

	F. Vouga :	C.B. Amphoux :
1.1		1. Jc 1.2-27 : L'épreuve et l'espérance.
1.2-4	1.2-4 : Le thème : l'épreuve de la foi.	a) 2-12 : Epreuve, source de joie.
1.5-8	a) 1.5-8 : Résister à la dispersion.	
1.9-11	b) 1.9-11 : Résister aux richesses.	
1.12	c) 1.12 : Béatitude de celui qui endure l'épreuve.	
1.13-15	d) 1.13-19a : Résister aux déterminismes.	b) 13-27 : Réponse à la tentation.
1.16-18		
1.19-21	1.19b-27 : Le thème : l'obéissance de la foi.	
1.22-25		
1.26, 27		2. Jc 2.1-26 : A la Synagogue.
2.1-13	a) 2.1-13 : Résister aux puissances de discrimination.	a) 1-13 : Attention à l'apparence.
2.14-26	b) 2.14-26 : Risquer sa foi.	b) 14-26 : C'est l'acte qui révèle la foi.
3.1-12	c) 3.1-13 : Veiller au langage.	3. Jc 3.1-4.10 : La vie quotidienne.
3.13-18	d) 3.14-18 : Service et domination de la sagesse.	a) 3.1-18 : La langue et la sagesse.
4.1-10	4.1-10 : Le thème : la fidélité de la foi.	b) 4.1-10 : Les plaisirs et l'humilité.
4.11, 12	a) 4.11, 12 : La parole et le respect.	4. Jc 4.11-5.20 : Jugement et salut.
4.13-17	b) 4.13-17 : Paroles aux hommes d'affaires.	a) 4.11-5.12 : Danger du jugement.
5.1-6	5.1-6 : Paroles aux riches.	
5.7-11	5.7-11 : Paroles aux croyants.	
5.12	c) 5.12 : Vivre dans la vérité et la clarté.	
5.13-18	d) 5.13-18 : Accompagner les malades et guérir les pécheurs.	b) 5.13-20 : Espoir et salut.
5.19, 20	5.19, 20 : Ramener les pécheurs.	

Tableau comparatif No 4 :

	J. Chainé :	L. Simon :
1.1		
1.2-4	1.2-12 : 1 ^{ère} instruction : usage et bienfait de l'épreuve.	1.2-12 : Fil directeur : de la patience à la patience.
1.5-8		
1.9-11		
1.12		
1.13-15	1.13-18 : 2 ^{ème} instruction : origine de la tentation.	1.13-18 : La tentation et les richesses.
1.16-18		
1.19-21	1.19-27 : 3 ^{ème} instruction : devoir à l'égard de la parole de	1.19-27 : La Parole et la langue.
1.22-25	vérité.	
1.26, 27		
2.1-13	2.1-13 : 4 ^{ème} instruction : ne pas faire acception de personnes.	2.1-13 : L'élection et la communauté des élus.
2.14-26	2.14-26 : 5 ^{ème} instruction : les rapports de la foi et des œuvres.	2.14-26 : La foi épiquie.
3.1-12	3.1-12 : 6 ^{ème} instruction : la maîtrise de la langue.	3.1-12 : La Parole et la langue.
3.13-18	3.13-18 : 7 ^{ème} instruction : la vraie et la fausse sagesse.	3.13-18 : Le thème de l'épître : la sagesse.
4.1-10	4.1-12 : 8 ^{ème} instruction : vaincre les défauts qui troublent	4.1-12 : L'élection et la communauté des élus.
4.11, 12	la concorde.	
4.13-17	4.13-5.6 : Double avertissement : aux commerçants et aux	4.13-5.6 : La tentation et les richesses.
5.1-6		
5.7-11	5.7-20 : Dernières recommandations.	5.7-11 : Fil directeur : de la patience à la patience.
5.12		5.12 : Un verset isolé : le serment.
5.13-18		5.13-18 : L'énergie de la prière.
5.19, 20		5.19, 20 : Conclusion de l'épître : la quête de la

Tableau comparatif No 5 :

	<i>Cahier Evangile :</i>	M. Trimaille :
1.1	1.1 : En-fête.	1. Epreuve-tentation, en 2 parties :
1.2-4	1.2-15 : Tenir dans l'épreuve.	1.2-12 : L'épreuve, source de joie.
1.5-8		
1.9-11		
1.12		
1.13-15		1.13-25 : Même thème développé : réponse à la tentation.
1.16-18	1.16-27 : Une parole à faire.	13-19a : sur le mode négatif.
1.19-21		19b-25 : sur le mode positif.
1.22-25		
1.26, 27		1.26, 27 : Conclusion.
		2. La foi.
2.1-13	2.1-13 : Des frères bien-aimés.	2.1-13 : La foi opposée aux apparences.
2.14-26	2.14-26 : L'efficacité de la foi.	2.14-26 : La foi et les œuvres.
		3.1-4.10 : La foi opposée à une vie qui se contenterait de paroles.
3.1-12	3.1-18 : Du "dire" destructeur au "faire" sage.	3.1-12 : Dangers qui guettent les enseignants et ceux qui utilisent mal leur langue.
3.13-18		3.13-18 : La vraie sagesse ne consiste pas en paroles.
4.1-10	4.1-12 : Convoiter le monde – désirer Dieu.	4.1-10 : Les querelles et les rivalités qui précèdent des désirs incontrôlés.
		4.11-5.20 : Jugement et salut.
		4.11-5.6 : Comment échapper à la condamnation de Dieu : danger du jugement.
4.11, 12		4.11, 12 : Ne pas médire.
4.13-17	4.13-5.6 : Le jour du carnage.	4.13-17 : Ne pas faire de projets téméraires.
5.1-6		5.1-6 : Ne pas fonder sa richesse sur l'injustice et l'exploitation.
		5.7-20 : Espoir de salut.
5.7-11	5.7-18 : Le précieux fruit de la terre.	5.7-11 : Patience et persévérance.
5.12		5.12 : Pas de serment.
5.13-18		5.13-18 : Prière et confession des péchés.
5.19, 20	5.19, 20 : Le chemin du salut.	5.19, 20 : Solidarité dans le salut.

Cette comparaison nous montre, d'une part les différences de structures relevées par les uns et les autres. Mais, d'autre part, ce qui frappe, c'est avant tout une cohérence parmi tous ces auteurs. Les grands axes, les grandes parties de l'épître sont, à peu de choses près (1 ou 2 versets), les mêmes pour chaque commentateur.

Il va sans dire que cela n'est pas une preuve de la structure interne de l'épître de Jacques. Mais nous avons là l'indice que la pensée de Jacques s'est en effet transmise selon une démarche précise qu'il a bien voulu lui donner et que les lecteurs modernes, malgré leurs origines et leurs points de vue différents, ont pu reconnaître.

2.1.2 *Thème*

Cela nous conduit à rechercher le thème que Jacques a voulu traiter. Les plans que nous avons mis en évidence permettent également de découvrir l'unité de l'épître.

F. Vouga⁶⁷ cite les divisions faites par F.O. Francis. Celui-ci propose 4 grands thèmes :

- Jc 1.2-27 : joie.
- Jc 2.1-26 : foi et partialité qui néglige le voisin.
- Jc 3.1-5.6 : amour de la parole, sagesse et situations causes de conflits.
- Jc 5.7-20 : exhortations finales.

Tout cela correspond en fait à deux thèmes : la joie et la souffrance.

Pour sa part, A. Kuen⁶⁸ cite plusieurs auteurs. Tout d'abord, il rapporte les recherches de C. Amphoux sur les lectionnaires anciens. Cela le conduit à découvrir 4 thèmes :

- 1.1-27 : l'épreuve et la tentation.
- 2.1-26 : la foi.
- 3.1-4.10 : la foi opposée à une attitude qui se contente des paroles.

⁶⁷ F. Vouga, *L'Épître de Saint Jacques*, pp. 18, 19.

⁶⁸ A. Kuen, *Introduction au Nouveau Testament, les Épîtres générales*, pp. 147-150.

- 4.11-5.20 : le jugement et le salut.

Il cite encore S.J. Kistmaker, qui propose 5 thèmes, un par chapitre : persévérance (1), foi (2), maîtrise (3), soumission (4), patience (5).

Finalement, il conclut : "le thème unique qui couvre le mieux l'ensemble de la lettre est : la foi face à différentes situations de la vie ou différents tests"⁶⁹.

Citons encore F. Vouga, qui considère qu'une "démarche réfléchie sous-tend l'ensemble et une unité de problématique donne à notre récit sa progression et sa cohérence. [...] L'interrogation fondamentale qui traverse l'épître est : comment l'être humain accomplit-il sa vocation et où trouve-t-il en définitive sa dignité ?"⁷⁰. Pour cet auteur, le premier chapitre démontre que les épreuves permettent, par la résistance et l'endurance, l'édification de l'existence croyante. Les chapitres 2 et 3 présentent "l'existence chrétienne comme mise en pratique de la Parole et comme lieu de résistance"⁷¹. Cinq thèmes développent ce sujet : la justification gratuite qui produit l'amour (Jc 2.1-13), la Parole à entendre et à observer (Jc 2.14-26), la langue comme puissance (Jc 3.1-13), et la méfiance vis-à-vis des sagesse qui cherchent le pouvoir (Jc 3.14-18).

Mais les chrétiens sont aussi appelés à vivre dignement, afin de manifester la providence de Dieu face à la fascination des puissances (Jc 4.1-5.20).

Cantinat, pour sa part, conclut ainsi : "Le manque de plan véritable, de rigueur logique dans la présentation des thèmes, n'empêche cependant pas l'épître de posséder une certaine unité. Une vérité constante s'en dégage, celle de la nécessité d'être d'une intégrité parfaite

⁶⁹ A. Kuen, *Introduction au Nouveau Testament, les Epîtres générales*, p. 149.

⁷⁰ F. Vouga, *L'Epître de Saint Jacques*, p. 21.

⁷¹ F. Vouga, *L'Epître de Saint Jacques*, p. 21.

(*oloklèria*), de fuir toute duplicité (*dipsychia*), d'accorder pleinement sa vie pratique à sa foi religieuse, de miser sur Dieu, non sur les attraits du monde"⁷².

Il est possible également de voir dans le chapitre 1 une introduction générale à l'épître. Jc 1.22-27 annonce ensuite les 3 grands discours sur les dangers de la foi : 1.23-25 annoncent 2.1-13 ; 1.26 annonce 3.1-18 et 1.27 annonce 2.14-26⁷³.

2.1.3 Construction littéraire

Pour marquer le lien entre les différentes idées développées, Jacques utilise la technique des mots-crochets. Comme l'ont relevé en particulier E. Jacquier et A. Kuen⁷⁴, il répète très fréquemment le même mot ou la même expression en fin de phrase et en début de phrase suivante⁷⁵. Ces répétitions peuvent être le signe d'une construction littéraire, révélatrice d'un plan, d'une organisation de la pensée transmise par le texte.

Mais plus encore, les auteurs du *Cahier Evangile* consacré à l'épître de Jacques ont mis à jour l'organisation du texte par l'emploi et les répétitions de certains mots : "L'auteur a fait le choix d'une organisation repérable à travers la répétition et la disposition de certains termes"⁷⁶.

On remarque alors que l'épître comprend trois niveaux de structure :

⁷² J. Cantinat, *Les Epîtres de Saint Jacques et de Saint Jude*, p. 11.

⁷³ G. Theissen, "Amour du prochain et égalité. Jc 2/1-13 : un moment fort de l'éthique chrétienne primitive", p. 332 : "Lorsqu'on examine ces trois discours, on peut dire que Jacques considère que la vie chrétienne est menacée par trois grands dangers : séparer l'amour du prochain de l'égalité, séparer la sagesse de la communauté, et séparer la foi des œuvres".

⁷⁴ A. Kuen, *Introduction au Nouveau Testament, les Epîtres générales*, pp. 87 et 88 et E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, Tome III, Paris, Gabalda et Fils, 1928, pp. 226, 227.

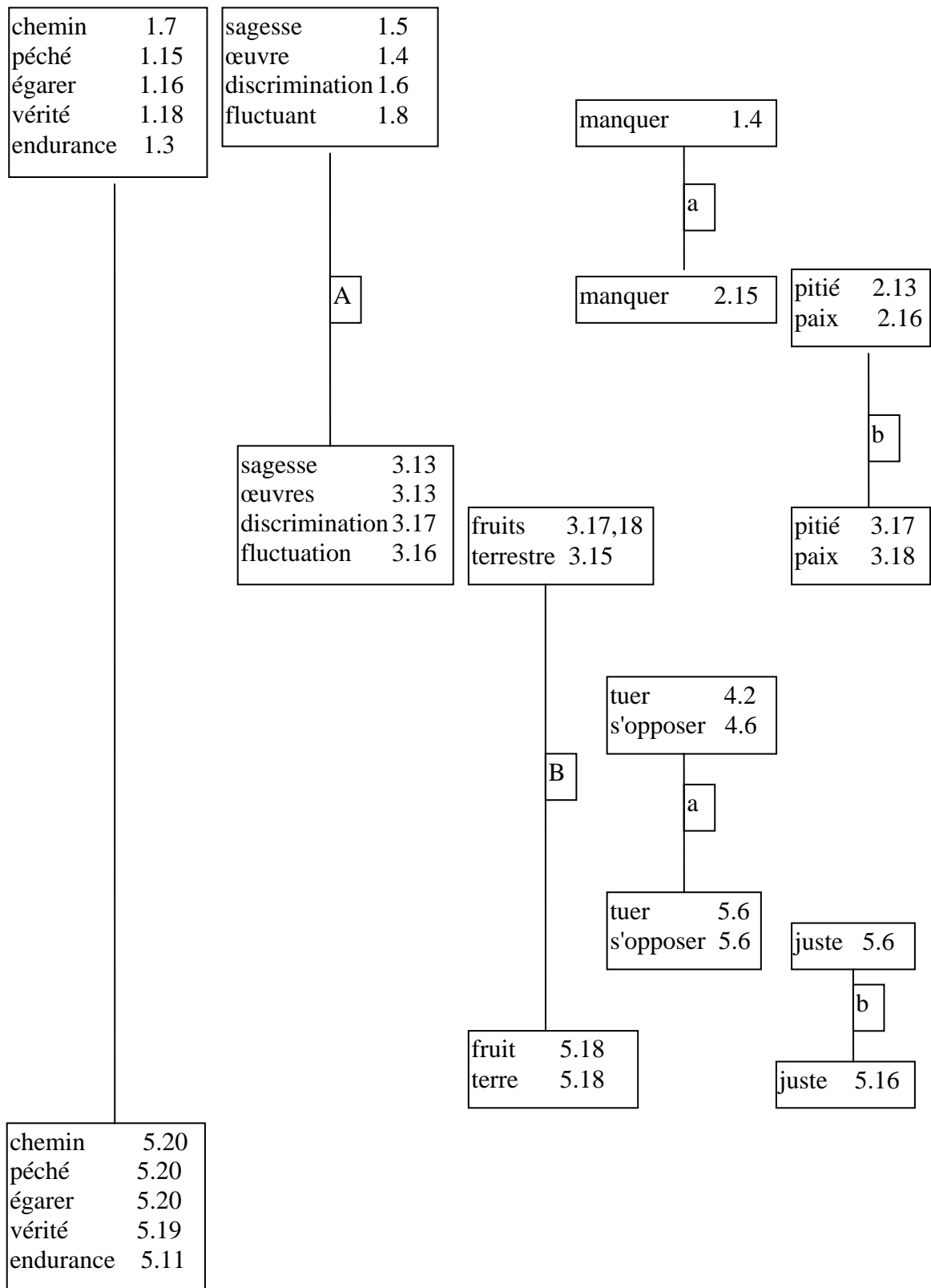
⁷⁵ Par exemple : To dokimon thj pistewj katergazetai **upomonhn**. H de **upomonhn** ergon **teleion** ecetw, ina hte **teleloi** en mhdei **leipomenoi**. Ei de tij **leipetai** sofiaj, **aiteltw...** **aiteltw** de en pistei, mehdèn **diakinomenoj**. O gar **diakrinomenoj** (1.3-6). Voir encore 1.13-15, 21-27 ; 2.2-26 ; 3.2-8, 11-18 ; 4.1-17 ; 5.3-11, 17-20.

D'autres enchaînements se font par association d'idées : 3.18 : l'auteur parle de paix ; 4.1 commence par la mention des luttes et des querelles, etc.

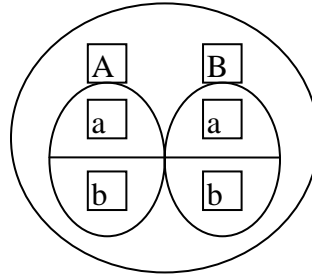
⁷⁶ G. Becquet, P. Cazaux, F. Dumortier, *et al.*, *La lettre de Jacques. Lecture sociolinguistique*, pp. 6, 7. Le schéma qu'ils ont découvert est reproduit en p. 36 de notre travail.

1. Un premier niveau qui englobe tout le texte, avec les mots-clés "péché", "chemin" et "vérité".
2. Un deuxième niveau, en deux parties (A et B) qui se croisent au chapitre 3, vv. 15 à 18.
3. Ces deux parties sont elles-mêmes divisées en deux autres parties (a et b), se croisant également en quelques versets (2.13-16 et 5.6).

L'organisation de l'épître, selon le *Cahier Evangile* No 61 :



Il est possible de schématiser ainsi l'épître :



2.1.4 Synthèse

Ces quelques éléments relatifs à la structure de l'épître de Jacques nous donnent plusieurs informations pour situer le chapitre 2 dans son contexte.

La diversité des avis que nous avons relevés, à propos du plan de l'épître, ne nous permet pas de conclure de manière absolue. Il n'est donc pas possible de trouver un plan définitif à l'épître.

Il semble même qu'il n'y ait pas de plan, au sens d'une construction logique et progressive, conforme à notre pensée occidentale. On n'a pas non plus découvert de structure chiasmique ou inclusive, chère aux Hébreux. Les idées sont assemblées les unes aux autres, simplement.

Mais, par des éléments littéraires et stylistiques (répétition de certains mots), il est possible de conclure à une organisation des idées. Les enchaînements entre les différents thèmes développés apparaissent ainsi plus nettement par l'utilisation d'un vocabulaire précis.

Le chapitre 2, qui nous occupe plus particulièrement, n'est donc pas plus isolé qu'un autre. En fait, le thème qu'il contient semble être la conséquence de ce qui a été dit auparavant et la cause de ce qui sera dit dans la suite. Car, si l'on cherche un dénominateur commun, un thème unique à travers toute l'épître, on découvre que les différentes exhortations concernent la manière de vivre en tant que chrétien. La question est de savoir comment le chrétien, confronté à la souffrance, aux différentes classes sociales, aux maîtres et aux docteurs, aux questions économiques, etc., va répondre.

Ainsi, le chapitre 2 n'est pas détaché de cette question fondamentale. Il en est même, à notre avis, le centre. Le développement sur la foi et les œuvres (2.14-26) est la partie la plus théologique de l'épître. C'est à partir de ce raisonnement sur le rapport entre foi et œuvres que les cas concrets, les différentes situations de vie, vont se construire.

Le lien entre le chapitre 1 et le chapitre 2 est souligné par les commentaires. Les auteurs du *Cahier Evangile* concluent leur analyse de la péricope de 1.16-27 de cette manière : "L'auteur invite les croyants à vivre désormais leur foi de façon nouvelle. [...] Héritier des perceptions véhiculées par le judaïsme et le judéo-christianisme, l'auteur tient avant tout à articuler la foi et les œuvres. Sa préoccupation majeure est d'éviter que les belles paroles remplacent les actes de solidarité (2.14, 15)"⁷⁷.

F. Vouga le note également : "Premier d'une série de développements plus importants qui vont se succéder, ce passage [2.1-13] fait rebondir immédiatement ce que Jc vient de dire de la foi (1.27). L'ensemble des chap. 2 et 3 (auxquels on peut encore rattacher 4.1-12) reprend dans le détail des thèmes introduits par la péricope précédente (1.19-27)"⁷⁸.

J. Chaine constate, pour sa part, "... qu'une idée très générale rattache cette instruction [2.1-13] à la précédente [1.26, 27]. Il s'agit toujours pour le fidèle de mettre en pratique dans sa conduite les directives qui lui viennent de la foi. Cette péricope apparaît donc comme un nouvel acheminement vers la thèse centrale de l'Epître sur la foi et les œuvres (II, 14-26). Elle en est comme la préface immédiate"⁷⁹.

A la lumière de ces analyses, nous comprenons bien que le chapitre 2 est à sa place et qu'il continue le thème de l'épître, en apportant un éclairage plus théologique aux cas concrets qui ont été mentionnés jusque là.

⁷⁷ G. Becquet, P. Cazaux, F. Dumortier, *et al.*, *La lettre de Jacques. Lecture sociolinguistique*, p. 25.

⁷⁸ F. Vouga, *L'Epître de Saint Jacques*, p. 70.

⁷⁹ J. Chaine, *L'Epître de Saint Jacques*, p. 39.

2.2 Contexte étroit : le chapitre 2

"Le chapitre 2 de la lettre de Jacques constitue un tout particulièrement construit, composé de deux séquences utilisant les mêmes procédés d'argumentation :

- mise en scène, au conditionnel, de personnages fictifs débattant entre eux,
- interpellation des destinataires,
- appel à l'écriture,
- conclusion présentée sous forme d'un ordre, donné à l'impératif"⁸⁰.

Cette introduction nous semble refléter à merveille le contenu du 2^e chapitre. Tant au plan de la structure littéraire que par les thèmes qui sont développés, en passant par les procédés rhétoriques, nous nous trouvons au cœur de l'épître de Jacques.

Même si, pour J. Cantinat⁸¹, les versets 14-26 sont introduits sans transition grammaticale, les concepts développés ne sont pas nouveaux. Ainsi, on retrouve le mot *foi* en 1.3, 6 ; 2.4, le mot *œuvres* en 1.4, 25, le mot *sauver* en 1.21. "La nécessité de vivre sa foi, d'accomplir la Parole, d'avoir une religion qui passe dans les actes, qui triomphe des épreuves, du péché, de la colère et de la négligence, et qui se traduise par l'amour et la miséricorde, tout cela, qui fait le fond de l'épître, s'exprime depuis le début. Mais l'auteur n'a pas encore exposé de façon directe, comme il va le faire maintenant, les rapports de la foi, des œuvres et du salut. De ce point de vue, on peut dire, avec beaucoup de critiques, que nous arrivons au point central de la lettre"⁸².

⁸⁰ G. Becquet, P. Cazaux, F. Dumortier, *et al.*, *La lettre de Jacques. Lecture sociolinguistique*, p. 27.

⁸¹ J. Cantinat, *Les Epîtres de Saint Jacques et de Saint Jude*, pp. 138, 139.

⁸² J. Cantinat, *Les Epîtres de Saint Jacques et de Saint Jude*, p. 139.

Il faut noter également que "tout le passage [2.14-26] se meut dans le vocabulaire technique et spécifique de la théologie paulinienne, que l'on ne retrouve nulle part ailleurs avec une telle concentration dans l'épître"⁸³.

La structure de Jacques 2 a été étudiée par G. Marconi. Voici un aperçu de ce travail⁸⁴. Comme la comparaison des plans faite plus haut⁸⁵ nous l'a démontré, il y a unanimité parmi les commentateurs pour scinder le chapitre 2 en deux parties de 13 versets chacune : 2.1-13 et 2.14-26.

Mais chacune de ces parties est elle-même divisée en deux autres parties. C'est l'étude du vocabulaire et de son agencement qui le révèle.

Ainsi, le verset 1 contient quatre expressions clés, qui correspondent au v. 5 :

v. 1 : adel foi mou	v. 5 : adel foi mou
pistin	pistei
kuriou Ihsou cristou	qej
doxhj	basileiaj.

Ces deux versets marquent donc le début des deux parties de la péricope de Jc 2.1-13, qui se concluent de la même manière, aux versets 4 et 13. Le vocabulaire caractéristique est celui du jugement : en 4, on trouve diekriqhte et kritai, à quoi répondent, en 13, krisij et krisewj.

On retrouve la même structure dans la deuxième partie du chapitre (14-26). Ainsi, l'expression adel foi mou, déjà présente aux versets 1 et 13, se retrouve en 14. Mais surtout, les versets 14 et 18 se répondent par les expressions voisines : 14 : ean legh tij ; 18 :

⁸³ Cf. F. Vouga, *L'Épître de Jacques*, p. 84. L'auteur continue en montrant que le vocabulaire utilisé ici par Jacques est comparable à celui que Paul utilise dans les grands développements de ses épîtres. Finalement, "Jacques adopte délibérément une terminologie paulinienne [...] qui ne lui est pas habituelle" (p. 84).

⁸⁴ G. Marconi, "La struttura du Giacomo 2", dans *Biblica* 68, No 2, 1987, pp. 250-257.

⁸⁵ Cf. § 2.1.1, pp. 25ss de notre travail.

al l'erei tij. Ces deux versets sont le début des deux parties de 14-26, et 17 et 26 en sont la fin, eux qui comportent les mêmes expressions : outwj kai h pistij ... nekra estin.

On a donc le schéma suivant :

A : a. 1-4	B : a. 14-17
b. 5-13	b. 18-26.

Ce qui fait dire à Marconi que "ces deux passages [14-17 et 18-26] sont unis de manière interne par des formes inclusives qui trouvent dans « foi » et « œuvres » des termes clés, lesquels, si d'une part ils divisent les passages, d'autre part, les réunissent dans la même thématique"⁸⁶.

Ainsi en est-il pour tout le chapitre 2. L'auteur peut alors parler "d'uniformité architecturale"⁸⁷.

Tout au long de ce chapitre, Jacques compose son texte de manière antithétique⁸⁸. Ce qui ressort finalement de cette analyse, c'est le but même du chapitre. La présence du verbe SWZW au v. 14, en relation avec l'expression ti to ofeloj aux versets 14 et 16, "semble indiquer le but du passage, étant donné que dans ces premiers versets viennent en scène tous les éléments de la signification du texte interne. C'est pour cela que le but du passage est de faire émerger les critères sotériologiques"⁸⁹.

Ainsi, "à partir des éléments qui émergent, nous pouvons conclure que Jacques 2 se développe selon un procédé antithétique. Ce chapitre est rédactionnellement (sic) bien architecturé en deux sections dont les éléments structurels de fond se répètent. Il démontre une certaine continuité thématique, même si ouvertement, le niveau lexical divise les deux

⁸⁶ G. Marconi, "La struttura du Giacomo 2", pp. 250, 251.

⁸⁷ G. Marconi, "La struttura du Giacomo 2", p. 252.

⁸⁸ G. Marconi, "La struttura du Giacomo 2" présente les éléments mis en opposition. Aux versets 1 et 14, pistij est mis en opposition avec respectivement proswpol hmyia et erga. Ainsi, "le premier mot explique la thématique du passage et le second en est le critère de jugement et de vérité" (p. 252).

parties. Il est imprégné d'une forte charge sotériologique et invite l'homme à utiliser sa foi comme critère de ses opinions historiques, et également les œuvres comme critère de sa propre foi⁹⁰.

2.3 Exégèse de Jacques 2.20-26

2.3.1 Délimitation de la péricope

Les commentaires que nous avons consultés sont unanimes⁹¹ : Jacques 2.14-26 forme une unité littéraire traitant de la foi et des œuvres.

La question maintenant est de savoir s'il est possible d'isoler les versets 20 à 26 pour les étudier séparément. Plusieurs arguments nous permettent d'aller dans ce sens.

D'une part, au point de vue littéraire, on remarque, au v. 20, l'utilisation de la particule *de*. L'emploi de cette particule est très vaste. Elle sert à marquer l'opposition ou la liaison d'idée. Elle peut être aussi utilisée en tant que particule d'introduction⁹².

Néanmoins, son utilisation dans ce contexte permet de marquer la transition, comme le relève J. G. Lodge : "Si le v. 20 n'était pas un nouveau commencement, nous aurions attendu *oun*, non *de*"⁹³. Ainsi, pour lui, "*clairement, qel eij, ktl.* (v. 20), marque le début de cette unité littéraire"⁹⁴.

Nous trouvons également, aux v. 20 et 26, les mêmes expressions : *h pistij cwrij twn ergwn argh estin* (v. 20) et *h pistij cwrij ergwn nekra estin* (v. 26). Cette répétition forme une inclusion au sein de ces sept versets.

⁸⁹ G. Marconi, "La struttura du Giacomo 2", p. 252.

⁹⁰ G. Marconi, "La struttura du Giacomo 2", pp. 256, 257.

⁹¹ Cf. les trois tableaux, pp. 27-29.

⁹² cf. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1950, pp. 434, 435.

⁹³ J.G. Lodge, "James and Paul at Cross-Purposes ? James 2.22", dans *Biblica* 62, No 2, 1981, note 19, p. 203.

⁹⁴ J.G. Lodge, "James and Paul at Cross-Purposes ? James 2.22". Notons néanmoins notre désaccord quant à la fin de cette même unité littéraire. Lodge la fixe au v. 24, pour qui la structure en X de ces 4 versets permet de les isoler (foi - œuvres (v. 20), Abraham (v. 21 et 23), foi - œuvres (v. 24). Que faire alors des versets 25 et 26 ? Nous discuterons de la structure de cette péricope ultérieurement, § 3.4.3, pp. 85ss.

D'autre part, l'argumentation prend, à partir du v. 20, une nouvelle tournure. Alors que la thèse exprimée au v. 14 a été démontrée de plusieurs manières (par l'exemple des v. 15-17, relancée par le défi du v. 18, et à nouveau démontrée par l'exemple de la foi des démons du v. 19), les versets 20 à 26 s'appuient sur deux exemples bibliques, Abraham et Rahab⁹⁵.

Cantinat va dans le même sens, lorsqu'il écrit qu'"aux motifs de bons sens jusqu'ici proposés (15-19) pour prouver que la foi sans les œuvres ne peut sauver (14), l'auteur ajoute un double argument biblique : les exemples d'Abraham et de Rahab (20-25)"⁹⁶.

A notre sens, le verset 26 ne peut être isolé de cette péricope, sa structure même indiquant qu'il forme une conclusion à notre passage⁹⁷.

Finalement, il faut noter la structure rhétorique du chapitre 2. Duane F. Watson a analysé ce chapitre. Il en propose un plan précis, dont les versets 20 à 25 représentent l'*exornatio*⁹⁸.

Ces différents éléments nous permettent de dissocier les versets 20 à 26, afin de les analyser. Mais en aucun cas, il ne faut les isoler de leur contexte immédiat, à savoir toute la péricope de Jacques 2.14-26.

⁹⁵ Cf. le découpage de J. Chaine, *L'Épître de Saint Jacques*, p. 141, pour les versets 14 à 26.

⁹⁶ J. Cantinat, *Les Épîtres de Saint Jacques et de Saint Jude*, p. 148.

⁹⁷ On le verra plus précisément au moment de l'analyse de la structure de la péricope, § 3.4.3, pp. 85ss. Notons déjà l'utilisation du *gar*, avec un sens démonstratif.

⁹⁸ D.F. Watson, "James 2 and greco-roman argumentation", dans *New Testament Studies* 39, Janvier 1993, pp. 108-121. La structure rhétorique de Jacques 2 se trouve en p. 118. L'analyse rhétorique de cette péricope sera proposée un peu plus loin dans ce travail, pp. 91ss.

2.3.2 Critique textuelle

Le texte que nous travaillons est tiré de la 26^e édition du *Novum Testamentum Graece et Latine*, de Nestlé-Aland (1991)⁹⁹. Voici les différentes variantes proposées dans l'apparat critique de cet ouvrage.

- v. 20 : à la place d'argh, deux manuscrits contiennent kenh (dans le papyrus P⁷⁴ et quelques familles de minuscules), - qui est déjà utilisé dans l'apposition w anqrwph kenh - et plusieurs autres (en particulier a, A, C², P) possèdent nekra. La leçon retenue est attestée chez B, C* et quelques minuscules.

Nekra serait une solution intéressante à retenir du point de vue de la structure interne : le v. 20 (cwrij tw n ergwn nekra esti) serait ainsi absolument semblable à la fin du v. 26 et formerait une inclusion parfaite. Néanmoins, il semble bien qu'argh soit la meilleure leçon à retenir. En effet, comme l'expriment Chaine¹⁰⁰ et Cantinat, "c'est plus vraisemblablement le mot *stérile* qu'il faut retenir, car un correcteur n'eut pas songé à ce qualificatif, alors que celui de *morte* avait déjà servi. Par ailleurs on peut penser que l'auteur, excellent styliste, a voulu faire un jeu de mots en juxtaposant « ergôn-argè »¹⁰¹.

- v. 22 : sunhrgei. Dix manuscrits attestent de cette leçon de l'imparfait, alors que la variante sunergei, un présent, se trouve dans six autres manuscrits.

⁹⁹ Nestlé-Aland, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1991 (26^e édition). Nous avons choisi de travailler avec la 26^e édition, parce qu'elle contient le texte latin de la Vulgate en regard du texte grec, ce qui apporte un point de comparaison intéressant. Nous n'avons constaté aucunes variantes entre la 26^e et la 27^e édition, si ce n'est dans les apparats critiques, par rapport aux nombres de manuscrits cités, manuscrits qui ne remettent absolument pas en cause la validité du texte retenu.

¹⁰⁰ J. Chaine, *L'Épître de Saint Jacques*, pp. 64 et 65.

¹⁰¹ J. Cantinat, *Les Épîtres de Saint Jacques et de Saint Jude*, p. 149.

L'imparfait n'est pas discuté par les commentateurs que nous avons consultés. Il semble logique, si l'on considère que Jacques, dans ce verset, tire les conséquences de l'exemple d'Abraham évoqué au v. 21. J. Chaine prend acte de cet imparfait et remarque qu'il prend ici "une idée de durée, il ne s'agit pas d'un acte mais d'une vie"¹⁰².

Mais le présent peut aussi être valable dans le même sens.

- v. 22 : addition de autou après twn ergwn dans cinq manuscrits minuscules et dans la Vulgate. Il nous semble là qu'il s'agit d'une répétition, pour rendre cette expression semblable à celle qui précède : toij ergoij autou. En tous les cas, cette variante ne prête à aucune conséquence dans l'interprétation du texte.

- v. 23 : une quinzaine de manuscrits minuscules omettent le de après episteusen. Par contre le texte est attesté dans au moins six manuscrits majuscules, ainsi que dans la Vulgate et dans le texte de la 'Majorité'¹⁰³.

Quoiqu'il en soit, cette variante est sans conséquence et nous n'en discuterons pas plus.

- v. 23 : Abraham est appelé filoj qeou dans le texte retenu. Mais sept manuscrits minuscules, ainsi qu'une version syriaque contiennent le mot douloj à la place de filoj.

Cette variante est discutable. D'une part, elle est contenue uniquement dans des minuscules, alors que les chercheurs considèrent que les témoins sur papyrus et les onciaux ont plus de valeurs pour l'attestation du texte¹⁰⁴.

¹⁰² J. Chaine, *L'épître de Saint Jacques*, p. 67.

¹⁰³ La "Majorité" indique la version qui est supportée par la majorité de tous les manuscrits. Voir Nestlé-Aland, *Novum Testamentum Graece et Latine*, p. 55*.

¹⁰⁴ La critique textuelle apporte en général plus de crédit aux manuscrits sur papyrus ou en écriture majuscule, parce qu'ils sont plus anciens que les autres. Cf. B. Jay, *Introduction au Nouveau Testament*,

Et d'autre part, elle s'accorde bien peu avec ce que la tradition biblique a retenu d'Abraham. En effet, on trouve dans l'Ancien Testament deux textes dans lesquels Abraham est appelé l'ami de Dieu (2 Ch 20.7 et Es 41.8). D'autres textes, dans l'Ancien Testament, font mention de l'amitié de Dieu pour Abraham : Gn 18.17 et Dn 3.35¹⁰⁵.

J. Chaîne cite encore des apocryphes¹⁰⁶, Philon¹⁰⁷ ainsi que des auteurs chrétiens¹⁰⁸. Même le monde musulman atteste de la survivance de ce titre, en appelant Abraham *el Khalil Allah*, l'ami de Dieu¹⁰⁹.

Ainsi, ces références historiques, de traditions religieuses diverses, nous semblent une confirmation de la version qui contient le mot *filoj*.

- v. 24 : deux manuscrits contiennent *toinun* après le verbe *orate*. Cette particule est attestée dans les grands manuscrits onciaux et plusieurs minuscules. La majorité est donc en faveur de l'absence de *toinun*. Même sans cette particule, la phrase nous semble explicite.

Yaoundé, Clé, 1978, pp. 57, 61 et H. Conzelman et A. Lindemann, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1999, pp. 63-65.

¹⁰⁵ J. Chaîne, *L'Épître de Saint Jacques*, p. 69. Dans le premier, on trouve l'expression *Abraam tou paidoj mou*, dans la version de la LXX. Mais la version hébraïque ne contient pas ces mots, elle dit simplement "Abraham". Chaîne s'appuie encore sur la traduction de Philon qui utilise le mot *filoj* (*De Sobrietate*, 56.). Par contre, en Gn 26.24, on a bien l'expression *Abraham 'avdi*, "Abraham mon serviteur".

Quant au texte de Daniel, le verset 35 du chapitre 3 ne fait pas partie du texte araméen. Les versets 24 à 90 proviennent de deux versions grecques, probablement des pièces liturgiques plus anciennes. Cf. *Traduction Œcuménique de la Bible*, Paris/Pierrefite, Cerf/Société biblique française, 1988, p. 1710, note r.

¹⁰⁶ J. Chaîne, *L'Épître de Saint Jacques*, p. 69 : *Jubilés* XIX, 9 ; XXX, 20 ; *IV Esdras* III, 14.

¹⁰⁷ J. Chaîne, *L'Épître de Saint Jacques*, p. 69 : *De Abrahamo*, 89-98.

¹⁰⁸ J. Chaîne, *L'Épître de Saint Jacques*, p. 69 : Clément Romain, *Epistola I ad Corinthios*, X, 1 ; Tertullien, *Adversus Judaeos*, II.

¹⁰⁹ Le Saint Coran, sourate 4, verset 125, trad. et commentaire de Muhammad Hamidullah, Nouvelle Edition Corrigée et Augmentée, Brentwood, Amana Corporation, 1989, p. 98.

- v. 25 : l'expression *omoiwj* de est remplacée par *outwj* dans le Codex Ephraemi rescriptus. Dans ce cas non plus, le sens du texte n'est pas modifié.

- v. 25 : *aggel ouj* est remplacé par *kataskopouj* dans trois onciaux, cinq minuscules et quelques versions. Le deuxième terme peut être traduit par espion, plutôt que par messenger. Ne s'agissant pas d'un élément clé de notre texte, il n'influence pas notre analyse.

On trouve encore, très rarement (un manuscrit minuscule et une version syriaque), la leçon *aggel ouj tou Israhel*. Cela ne change rien non plus à notre texte.

- v. 26 : *gar* est omis dans B, un manuscrit minuscule et une version. On trouve encore de dans plusieurs familles de minuscules.

Nous retiendrons le texte avec *gar*, car le verset 26 est construit de manière à être la conclusion de notre péricope. Cette conjonction permet ainsi de marquer cette finalité.

- v. 26 : devant *pneumatoj*, six manuscrits minuscules contiennent *tou*.

- v. 26 : devant *ergwn*, trois manuscrits onciaux, ainsi que les textes de la Majorité contiennent *twn*. Mais la leçon où il manque est contenue dans le papyrus P²⁰, et dans une majorité d'onciaux.

Ces deux variantes sont à rapprocher, car elles sont liées à la construction du verset 26. On y note un parallélisme : *to swma cwrij (tou) pneumatoj nekron estin,...* *h pistij cwrij (twn) ergwn nekra estin*. A notre avis, soit on conserve, dans les deux cas, l'article, soit on le supprime. Mais de toutes façons, cela n'a aucune influence sur le sens du texte, il ne s'agit que d'une variante stylistique.

En conclusion, la critique textuelle nous démontre que cette péricope est très sûre quant à l'établissement du texte. Les variantes que nous avons soulevées ne portent pas à conséquence pour le sens du texte.

2.3.3 Sens et usage des mots-clés

Trois mots reviennent fréquemment de ce passage : pistij (5 fois), ergon (7 fois), et dikaiow (3 fois). De part leur récurrence, leur sens clé pour la compréhension de la péricope et leur forte charge théologique, il convient de s'arrêter sur leur sens, en dehors de l'épître de Jacques.

Notre recherche tiendra donc compte de l'étymologie de ces mots, de leur emploi dans le monde grec, puis de leur apparition dans la version de la LXX. Enfin, nous étudierons leur utilisation dans le Nouveau Testament en général, pour terminer sur le sens donné par Jacques dans l'ensemble de son épître.

A. Pistij

Etymologie et emploi dans le grec classique

Pistij vient du verbe peiqw, "être persuadé, avoir confiance, obéir", qui exprime les idées de persuasion, de conviction, d'engagement. Il implique toujours la confiance. La racine piq vient de la racine sanscrite *bandh* qui signifie lier.

Le nom d'action pistij se retrouve dans les relations humaines, au sens de fidélité, de crédit, d'assurance, de serment, de preuve, de garantie.

Il signifie aussi la "foi, confiance inspirée à d'autres ou que d'autres inspirent, d'où garantie, assurance, gage"¹¹⁰. Il "désigne encore le résultat produit par le gage ou la caution, la croyance, au sens purement intellectuel de tenir pour vrai quelque chose"¹¹¹.

¹¹⁰ P. Chanteraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. L-W*, Paris, Klincksiek, 1984, pp. 868, 869.

Pistij apparaît dans le grec classique presque exclusivement dans le cadre des relations humaines. Il s'agit donc d'un terme profane.

Cependant, dans un texte de Sophocle (*Œdipe Roi*, I. 1445), on trouve l'expression *tw qew pistin ferein*. Le contexte montre qu'il ne s'agit pas seulement d'une croyance intellectuelle, mais d'un attachement engagé à Dieu¹¹².

Mais cela n'est qu'une occurrence et ne permet pas de conclusions définitives. L'emploi religieux de pistij semble être un développement plus tardif¹¹³.

Par contre, le verbe *pisteuein* contient peut-être les premières traces d'un emploi religieux de cette racine grecque à une époque assez ancienne (déjà au 5^e siècle av. JC), duquel pistij va tirer son sens religieux par assimilation un peu plus tard¹¹⁴.

Dans la LXX

Dans le texte hébraïque, plusieurs racines peuvent contenir le sens de la pistij grecque. R. Bultmann¹¹⁵ relève ainsi six racines : *'mn* et les différentes formes de ce verbe (*qal*, *niphal*, *hiphil*), ainsi que *bth*, *hsh*, *qwh*, *yhl* et *hkh*.

¹¹¹ P. Antoine, "Foi", dans *Dictionnaire de la Bible*, supplément, Sous la direction de L. Pirot, Tome troisième, Paris, Letouzey et Ané, 1938, col. 278.

¹¹² Cf. D.R. Lindsay, "The Roots and Development of the pist-Word Group as Faith Terminology", dans *Journal for the Study of the New Testament* 49, 1993, p. 105.

¹¹³ Ce qui pourrait expliquer la rareté de pistij dans la LXX par rapport à Philon ou au Nouveau Testament. Pour Philon, voir l'article de D.M. Hay, "Pistis as « Ground for Faith » in Hellenized Judaism and Paul", dans *Journal of Biblical Literature*, vol. 108, no 3, 1989, pp. 461-476, qui relève 156 occurrences. Dans le Nouveau Testament, la concordance de A. Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Stuttgart, Privileg. Württ. Bibelanstalt, 12^e édition, 1960, pp. 409-411 nous indique plus de 220 occurrences, dont pas moins de 20 en He 11.

¹¹⁴ D.R. Lindsay, "The Roots and Development of the pist-Word Group as Faith Terminology", pp. 105-111. L'auteur, qui s'oppose ici à l'opinion de R. Bultmann, "pisteuw", dans *Theological Dictionary of the New Testament*, G. Kittel, G. Friedrich, Trad. G.W. Bromiley, Vol. VI, Grand Rapids, Eerdmans, 1968, p. 179, s'appuie sur les "Inscriptions d'Epidaure", puis sur des textes d'Eschyle, de Sophocle, de Platon et de Xénophon. Voir p. 107 pour les références précises.

¹¹⁵ R. Bultmann, "pisteuw", pp. 183-196.

En parcourant une concordance de la LXX¹¹⁶, on compte 33 entrées pour le mot *pistij*, (sans tenir compte des livres deutérocanoniques). *Pistij* traduit le plus souvent (20 fois) l'hébreu *'émunah*¹¹⁷.

Il vaut la peine de s'arrêter sur le sens de la racine *'mn*¹¹⁸. Au qal, ce verbe est utilisé avec l'idée de porter et d'éduquer, dans le rôle des mères et des nourrices (par exemple Nb 11.12).

Au niphil, lorsque ce mot est utilisé en relation avec des personnes (messagers, prophètes, etc.), on peut alors parler de fidélité, de perspicacité, de compréhension et de capacité de représentation. Il concerne également plusieurs qualités divines¹¹⁹.

En tant qu'adjectif verbal¹²⁰, il contient deux aspects : identification et reconnaissance du lien entre promesse et réalité, et du lien entre la validité de la promesse et ses conséquences pratiques pour ceux qui l'acceptent.

Au hiphil, le sens est la reconnaissance avec toutes les conséquences pour le sujet et l'objet. Derrière la parole qui est crue, il y a la personne qui est crue.

J. Barr tient également compte des langues comparées. Le sens "se sentir en sécurité, se fier, croire" semble attesté par les langues sémitiques comparées (arabe, éthiopien, sud-arabique, syriaque), à côté du sens de "vérité". Par contre, le sens de "être ferme" a cessé d'être actif et productif¹²¹.

¹¹⁶ E. Hatch et H.A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint*, Grand Rapids, Baker Books, 2^e éd., 1998, p. 1138.

¹¹⁷ Suivent *'emeth* (6 fois), *'amanah* (2 fois) et *'emun* (1 fois). Les autres occurrences sont tirées d'autres formes, en particulier des dérivés du verbe *'mn*, ou ne comportent pas d'indications.

¹¹⁸ Explications tirées du R. Bultmann, "pisteuw", pp. 183-191.

¹¹⁹ Ainsi, en Dt 7.9, Dieu est fidèle, dans le sens où il tient ses promesses envers ceux qui l'aiment et lui obéissent ; en Es 49.7, la fidélité est démontrée par l'élection d'Israël. Cette racine peut alors décrire le commandement ou l'œuvre de Dieu. Voir encore 1 R 8.26 ; Es 55.3, etc.

¹²⁰ 1 R 1.36 ; Nb 5.22 ; Jr 28.6 ; Ne 8.6.

¹²¹ Cf. J. Barr, *Sémantique du langage biblique*, Paris, Cerf, 1988, pp. 212, 213.

Finalement, il note qu'il n'y a pas de mot hébreu, dans l'AT, qui signifie "foi" ou "croyance" ; c'est-à-dire, qu'il n'y a pas de forme nominale qui représente par un nom l'acte indiqué par le verbe *he'emin* "croire"... Et de même qu'il n'y a pas de *nomen actionis* correspondant à *he'emin*, il n'y a pas non plus de *nomen agentis* qui signifie croyant"¹²².

Lindsay¹²³ conclut son étude à propos du groupe de mots pist- en précisant que ce groupe de mots grecs ne représente pas une parfaite égalité avec l'idée de base de "situation ferme", telle qu'on la trouve dans l'hébreu *'mn*.

Les traducteurs de la LXX ont interprété le groupe de mots pist- à la lumière de l'hébreu *'amn* et non le contraire. Donc la LXX constitue un développement significatif dans l'usage du groupe de mots pist- en tant que terminologie de la foi.

Pistij et pistuein gagnent le sens de "avoir de la stabilité, ténacité", en association avec *'émin*. Le groupe de mots pist- commence alors à être assimilé à quelques autres importantes nuances, telles qu'une relation très serrée avec 'vérité' et 'droiture'.

Le résultat final est que pistij et pistuein peuvent avoir maintenant la tendance, précisément comme dans *'émuna* et *'émin*, de s'appliquer à toute l'attitude d'une vie vécue dans la foi.

Néanmoins, pistij ne concerne pas tout le champ d'application d'*'mn*, comme le montre la difficulté de la LXX à traduire *'amn* avec différentes racines grecques.

Il s'agit plutôt d'un pas en avant dans l'utilisation de pistij en tant que vocabulaire de foi, depuis l'usage du grec classique.

¹²² J. Barr, *Sémantique du langage biblique*, pp. 199, 200.

Dans le Nouveau Testament

On l'a dit, *πίστις* se trouve plus de 220 fois dans le Nouveau Testament. Paul en est bien sûr l'utilisateur principal.

Rarement, le mot foi est pris au sens objectif (Ac 6.7 ; Ga 1.23 ; Rm 10.8). La majorité des textes l'utilise avec un sens subjectif : adhésion à une vérité, confiance en une personne.

"Les écrivains de l'AT, les prophètes eux-mêmes, emploient très rarement le substantif "foi", assez rarement le verbe "croire", pour exprimer l'espérance, l'obéissance, l'amour vis-à-vis de Jéhovah. Dans le NT, au contraire, on les retrouve à chaque page et ils ne traduisent plus la disposition des fidèles dans quelques cas exceptionnels ou la manière d'être de quelques témoins remarquables, mais ils s'appliquent à la vie entière du chrétien et de tous les chrétiens quels qu'ils soient et quoi qu'ils fassent"¹²⁴.

1. Dans les évangiles synoptiques

La foi est la confiance en Dieu, elle est la condition pour que s'exerce sa puissance (cf. les récits de miracles, dans lesquels Jésus demande la foi : Mt 8.13 ; 9.28ss, etc.).

Elle est le début de la vie religieuse, son principe générateur. Elle met au contact l'homme et Dieu, ainsi que son envoyé, le Christ. Dieu en est la cause première. Par la foi, l'homme répond à cet appel.

La foi s'étend aussi à la prédication du Christ : Mc 1.15 ; 11.31 ; Lc 24.25ss.

2. Dans l'évangile de Jean

On retrouve chez Jean l'idée de la foi qui écoute, se donne à Dieu et unit au Christ. En plus, Jean établit un rapprochement entre foi et connaissance (16.30 ; 17.8 ; 6.69 ; 10.38). "Cette foi qui connaît, cette connaissance qui s'élève au-dessus du visible, du transitoire, du

¹²³ Cf. D.R. Lindsay, "The Roots and Development of the *πίστις*-Word Group as Faith Terminology", pp. 117, 118.

terrestre ; elle saisit Dieu qui conduit au Christ comme en retour le Christ conduit à Dieu..."¹²⁵.

Ce rapport entre foi et connaissance, permet à la foi de se suffire, et de ne pas avoir besoin de signes, de *shmeia* (cf. 20.29)¹²⁶.

3. Dans les épîtres de Paul

Ici, la foi est l'acceptation du salut que Dieu a préparé et institué pour l'humanité par la personne et l'œuvre du Christ (cf. Ga 2.2,9,11).

Le nœud vital de cette foi, c'est la résurrection du Christ et la confiance en Dieu qui l'a ressuscité (Ep 1.20 ; Ga 1.1 ; 1 Co 15.14,20 ; 2 Co 5.15 ; Rm 4.24 ; 6.4 ; 8.11 ; 10.9. Abraham est le grand exemple de foi, par son attitude d'écoute et de confiance en la Parole de Dieu (Rm 4.17-21)¹²⁷.

¹²⁴A. Arnal, "Foi", *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, sous la dir. d'A. Westphal, "Je sers", 1939, p. 444.

¹²⁵A. Arnal, "Foi", p. 441.

¹²⁶A propos de Jn 20.29, Xavier Léon-Dufour, dans son livre *Lecture de l'Évangile selon Jean*, Tome IV, Paris, Seuil, 1996, pp. 250-252, commente : "ces deux paroles sont centrées sur le "croire", précisant deux modes d'accès à la foi, celui de Thomas et celui des disciples à venir. La première (parce que tu me vois, tu crois) pourrait être considérée comme une réserve à l'endroit du disciple : Jésus lui reprocherait d'avoir eu besoin de voir pour croire [...]. Mais le parfait du verbe *pepisteukaj* et le contexte engageant plutôt à interpréter cette parole comme une félicitation de la part du Vivant qui a été reconnu dans la foi. En effet, contrairement à la tradition selon laquelle la foi est non-voir, "voir" n'est pas chez Jn opposé à "croire", mais y conduit ; c'est ce qu'avait promis Jésus :

'Encore un peu de temps et le monde ne me verra plus, mais vous, vous me verrez...

En ce jour-là vous connaîtrez, vous, que moi je suis en mon père et vous en moi et moi en vous.' (Jn 14.19, 20).

La seconde parole semble apporter une sourdine à l'éloge, comme s'il était préférable de croire sans voir."

¹²⁷J.-N. Aletti, qui commente les chapitres 4 et 10 de l'épître aux Romains, dans son livre *Comment Dieu est-il juste ? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris, Seuil, 1991, p. 93, analyse le vocabulaire de la foi en Romains. Il arrive à ces conclusions : "De ce très bref parcours à travers le vocabulaire de racine *pist*, nous pouvons tirer quelques conclusions utiles pour l'acte de croire tel qu'il se donne à comprendre en Rm. 1) L'acte de croire définit (mais de façon non exhaustive) l'être chrétien ; 2) il a une dimension universelle, car il peut être le fait de tous sans exception aucune ; 3) L'Apôtre ne décrit pas la croissance dans la foi, il insiste bien plutôt sur le fait qu'elle est nécessaire (et suffisante) à l'engendrement de l'être-justifié ; 4) la foi, qui est réponse à l'Évangile, suscite aussi la proclamation : l'acte de croire devient aussi une bonne nouvelle proclamée, parole même de Dieu ; 5) la foi est décrite comme une structure relationnelle où Dieu est impliqué".

La foi est un don de Dieu, une grâce¹²⁸. Par l'obéissance, le chrétien se laisse conduire par Christ.

4. Dans l'épître aux Hébreux

L'épître aux Hébreux est connue, entre autres, pour son fameux chapitre 11 consacré aux héros de la foi. L'ensemble de l'épître présente ainsi sous forme de tension entre le visible et l'invisible, entre l'adhésion au Christ et la marche de la vie. Les exemples du chapitre 11 permettent de comprendre que "la foi est une attitude objective faite d'approche de Dieu, de confiance en sa personne et en ses promesses, de fidélité persévérante. Elle suppose un certain type de connaissance relative à l'invisible, à la nature du monde visible, et à un salut plénier encore espéré"¹²⁹. Foi et espérance sont liées à l'attente inébranlable (3.6 ; 6.11,18 ; 10.23). Elles permettent de participer à l'Alliance conclue par Dieu. "Mais juxtaposition n'est pas confusion : la foi n'englobe pas toute l'espérance, l'espérance ne prend pas la place de la foi ; la foi conduit à l'espérance et l'espérance couronne la foi"¹³⁰.

¹²⁸ Voici ce que dit Alphonse Maillot, *L'Épître aux Romains*, Paris/Genève, Le Centurion/Labor et Fides, 1984, pp. 120 et 121, lorsqu'il analyse Rm 4 : "On comprend encore que la logique du raisonnement de Paul amènera celui-ci à affirmer que la foi est aussi un don de Dieu. Dieu donne la justice, la porte de la justice et le mouvement qui nous fait entrer par la porte [...]. Nous ne sommes pas pour autant très éclairé par ce chapitre 4 sur ce qu'est *la foi* pour Paul ; un peu comme s'il y avait là une curiosité, sinon une incrédulité indiscrète. La foi a beaucoup de peine à se connaître et à se définir. En tous cas, Paul n'a pas cherché à cerner avec précision la foi d'Abraham ; il a encore moins cherché à percevoir ce qui la différencie de la foi chrétienne. Retenons cependant de ce passage :

a) que la foi reçoit comme une grâce tout ce que Dieu donne. Ma relation avec Dieu n'est plus "Do ut des" mais "Je reçois car Dieu donne" ;

b) que c'est une erreur judaïsante de confondre la foi avec la *fidélité* envers Dieu ou encore la *confiance* en Dieu ; car on change ainsi le sujet et on met en péril la gratuité du salut ;

c) d'aucune manière, la foi pour Paul ne peut être considérée comme une *œuvre* qui me permettrait de revendiquer une quelconque gloire personnelle. A la limite, il maintient : "Sauvé par *La foi*", et non "par *Ma foi*" ;

d) la foi paulienne est avant tout "défiance" (contrefoi) fondamentale envers mes œuvres et envers les plus belles en particulier. Elle est reconnaissance que je ne puis réclamer à Dieu. Mais si cette reconnaissance est *acceptée par Dieu* pour me faire entrer dans sa justice, elle n'en reste pas moins sous le jugement qu'elle formule sur mon être entier et sur ma foi elle-même. Cette dernière est donc, non seulement, aveu de la totale impuissance humaine, mais reconnaissance que mon *vrai péché* est proportionnel à la grandeur de *mes œuvres* et de la satisfaction qu'elles me procurent. *Le péché, pour la foi, c'est l'œuvre* ; [...]."

¹²⁹ S. Bénétreau, *L'Épître aux Hébreux*, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1990, p. 259.

¹³⁰ A. Arnal, "Foi", p. 442.

Bultmann¹³¹ propose, pour sa part, 5 points concernant le sens de pistij dans l'usage chrétien.

- A. Pistij comme acceptation du message. Spécialement quand il est utilisé avec eij, ce mot veut dire acceptation de l'œuvre du Christ transmise par les Evangiles. Cela inclut croire, obéir, avoir confiance, espérer et être fidèle, mais il s'agit d'abord d'une foi en Christ. Pour les Gentils, pistij a le sens de conversion au seul Dieu qui sauve dans et au travers de son fils.
- B. Pistij comme contenu de la foi. Paul décrit le contenu de la foi dans Rm 10.9. Cela concerne particulièrement la reconnaissance de la résurrection du Christ. Le Kérygme et la foi vont toujours ensemble, et la référence en est toujours le Christ et ce qu'il a fait (cf. Jn 20.31 ; 16.27 ; 14.10 ; 8.24 ; Rm 6.8).
- C. Pistij comme relation personnelle avec Christ. Croire au Christ implique une relation personnelle semblable à la relation avec Dieu dans l'AT. La foi dans le message est aussi la foi dans celui qui en est le médiateur (cf. Rm 10.9, 14 ; Ga 2.20 ; Ph 1.29 ; 1 P 1.8).

C. Spicq, dans son commentaire de l'épître aux Hébreux, *L'Épître aux Hébreux, tome 2, commentaire*, Paris, Gabalda, 1953, pp. 376, 377, écrit à propos de la foi : "La foi n'est pas pur acte de raison et ne comporte pas seulement un élément affectif, elle est engagement de tout l'homme dans une destinée qui s'achève en vie éternelle (10.3). C'est une attitude spirituelle où toute la personne prend position, s'engage vis-à-vis de Dieu et de ses promesses. Plus qu'aucun autre écrit du NT, He a insisté sur cette psychologie. La foi, en effet, permet de s'approcher de Dieu, d'avoir accès près de lui, elle est la base de la religion (6.1), de tous les rapports avec Dieu, et sans elle il est impossible de lui plaire (11.6). C'est dire qu'elle ne saurait se limiter à une pure conviction et à une confiance intime, elle s'exprime dans une confession qui a pour objet essentiel : Jésus, vrai fils de Dieu, grand Prêtre (3.1 ; 4.14) et l'espérance qui en découle (6.18)... La profession publique de la foi unit vérité religieuse objective et engagement personnel. La conviction de l'esprit n'est pas séparable de l'adhésion du cœur ni de la conduite morale. Aussi bien, la foi est source de force d'âme, de patience et de persévérance, de grandes actions (11.33), de détachement (10.34 ; 11.13), d'obéissance à la volonté divine, toutes vertus stimulées par le désir - inhérent à la foi - d'obtenir la récompense promise et la confiance d'y réussir. [...] Lorsque le croyant, davantage instruit et le cœur purifié, met sa conduite en harmonie avec ses convictions, fut-ce au prix des plus grands sacrifices, voire même du martyre, il atteint "la plénitude de la foi" (10.22)".

¹³¹ R. Bultmann, "pisteuw", pp. 208-214.

D. Pistij comme croyance. La foi peut être l'acceptation du message, mais aussi la persévérance dans la croyance. Elle est donc dynamique, pouvant être forte ou faible (Rm 12.3 ; 14.1), croissante (2 Co 10.15), endurente (Col 1.23).

E. Pistij comme message. Pour Paul, la foi est aussi le message lui-même, l'enseignement chrétien (cf. Ga 6.10 ; 1.2 ; Ep 4.5). La doctrine juste est pistij dans Jude 3 et 20, et dans 2 P 1.1.

Par rapport à l'Ancien Testament, pour qui la foi c'est de croire à Dieu, au travers de sa Parole, le Nouveau Testament considère aussi que la foi est la croyance en Dieu, mais au travers de la parole incarnée, la vie, la mort et la résurrection du Christ. La foi est donc la confiance en l'action eschatologique de Dieu en Christ et l'espérance de la consommation de l'œuvre que Dieu a commencée. C'est également la confiance que ceux qui sont morts en Christ ressusciteront en lui. L'obéissance de la foi, c'est l'obéissance sur la voie du salut en Christ, qui inclut de se détourner du péché. Cela conduit à une radicale réorientation vers Dieu, qui dirige toute la vie¹³².

Dans l'épître de Jacques

En dehors de la péricope de Jc 2.14-26, qui contient 11 mentions de pistij, nous trouvons cinq occurrences de ce mot dans le reste l'épître de Jacques : 1.3, 6 ; 2.1, 5 ; 5.15.

Le premier texte mentionné, 1.3, place la foi dans un contexte d'action : avec le mot dokimon et le verbe katergazetai, on se trouve dans une situation d'action. La notion de foi est ici reliée aux résultats qu'elle produit, finalement aux œuvres accomplies. Il ne s'agit

¹³² Cf. R. Bultmann, "pisteuw", pp. 215-217.

pas d'un élément intellectuel, mais avant tout concret, d'un principe actif d'appartenance au Christ (cf. 1 P 1.6-9).

Le second passage se situe au chapitre 1, verset 6. Dans le cadre de la prière, Jacques oppose, en quelque sorte, foi et doute. Celle-ci est placée dans la perspective de ses résultats, de ses conséquences.

Il s'agit d'une foi-confiance, "une pleine conviction et une entière certitude"¹³³.

Plus loin, chapitre 2, verset 1, on trouve le mot 'foi' en tant que génitif objectif : il s'agit de la foi en Christ Jésus, c'est-à-dire adhérer à lui, et non la foi du Christ Jésus, celle qu'il avait¹³⁴. Justement, ce verset est le seul de l'épître, avec le verset 1 du chapitre 1, qui fasse mention du Christ.

Ce passage décrit de nouveau la foi dans un contexte pratique : l'acceptation de personne. La suite du texte développe cet aspect, par l'exemple d'une communauté.

Mais cette foi-adhésion se caractérise aussi dans un engagement concret vis-à-vis de personnes. Elle n'est donc pas non plus suffisante en elle-même. L'aspect pratique de la relation est clairement indispensable. Il ne s'agit pas seulement d'adhérer à une confession de foi, mais d'y engager toute sa vie.

On trouve encore une mention de la foi en 2.5. Celle-ci, dans le même contexte que la mention précédente (différences sociales), propose une antithèse entre la pauvreté physique et la richesse spirituelle, et entre le monde actuel et le royaume futur. La foi est donc ici une valeur bien supérieure à ce que peut représenter une quelconque richesse matérielle.

Elle est aussi présentée dans l'ordre de la finalité. Jacques établit un lien entre la richesse de la foi et le royaume promis. L'héritage du royaume est corrélatif à la foi.

¹³³ F. Vouga, *L'Épître de Saint Jacques*, p. 43.

¹³⁴ D'autres exemples du génitif objectif se trouvent en Mc 11.22 ; Rm 3.22 ; Ga 2.16 ; Ap 14.12.

La dernière occurrence du mot *pistij* se trouve en 5.15. Elle est très proche de la première, dans un contexte de prière. "La prière de la foi sauvera le malade". Même si c'est la prière qui est sujet du passage, on ne peut s'empêcher de remarquer que la foi est à nouveau associée au résultat qu'elle suscite : le salut, la guérison. "... la prière qui sauve est celle *de la foi* : comme en Mt 6.5-8, elle est le recentrement (sic) dans le projet de Dieu pour l'homme"¹³⁵.

Ainsi, dans toute l'épître, la foi nous est présentée avant tout comme une notion pratique, liée à l'action et à l'engagement du croyant. Elle est décrite, en particulier au chapitre 2, comme étant vivante (v. 17), manifeste (v. 18), confiante (v. 19) et productive (v. 20).

"Selon Jacques, la foi fait le chrétien ; comme les évangiles et les épîtres pauliniennes, elle est essentiellement une parfaite confiance en Dieu (1.3, 6 ; 5.15), confiance du cœur et confiance de l'esprit, c'est-à-dire sentiment et conviction, en particulier conviction que la Parole de Dieu est la vérité (2.14ss)"¹³⁶.

B. Ergon

Etymologie et emploi dans le grec classique

La racine indo-hellénique qui a produit le mot *ergon* est apparentée à la racine indo-germanique qui a produit l'anglais 'work' et l'allemand 'Werke'. Ils ont tous trois le même sens.

Il est utilisé dans différents domaines : l'agriculture, les différents types de commerces, la navigation, la pêche, la chasse, les arts, la sculpture, et la poésie. On l'emploie aussi pour

¹³⁵ F. Vouga, *L'Épître de Saint Jacques*, p. 142.

¹³⁶ A. Arnal, "Foi", p. 442.

parler du travail des métaux, pour la fabrication de différents types d'objets. Pour toutes ces possibilités, on trouve un grand nombre d'exemples dans la Bible grecque¹³⁷.

Il est utilisé pour parler des tâches ménagères des femmes tout autant que pour les tâches publiques des hommes, de même que pour les actions sociales pour le bien-être et la paix et pour les actes de guerres héroïques.

On retrouve, en particulier chez Hésiode dans *Les Travaux et les jours*, l'idée que le travail est la base et la signification de la vie. "Naturellement, alors, un homme est jugé par son travail, ses réussites, sa mort, sa conduite totale"¹³⁸.

En dehors de la Bible, ergon n'a pas de sens religieux, quoique erga aqanatwn soit souvent utilisé pour parler de l'autorité et des actions des dieux (Homère, *Iliade*, 16, 120 ; 19, 22).

Ergon est également un terme philosophique, spécialement chez Platon et Aristote. Platon le lie à techné (*Gorgias*, 517c) et à arethé (*République*, I, 352d). Pour lui, l'ergon appartient à la civilisation, non à la nature.

Par contre, Aristote développe l'idée que l'arethé de chaque créature est contenue dans l'accomplissement de son ergon spécifique (*Ethique à Nicomaque* I, 1). "Pour lui, energia ou ergon est la forme des choses, l'accomplissement de la disposition inhérente à la matière. L'état d'accomplissement suggère une activité vraie et efficace"¹³⁹.

On trouve beaucoup de dérivés d'ergon, dont argoj : paresseux, inactif, euerghthj : bienfaiteur, tal aergoj : endurant, ou la finale -ourgoj, qui entre dans la composition des noms d'artisans. Ce qui apparaît, c'est avant tout une idée d'action (ou d'absence d'action).

Dans la LXX

¹³⁷ Cf. G. Bertram, "ergon", dans *Theological Dictionary of the New Testament*, G. Kittel, G. Friedrich, Trad. G.W. Bromiley, Vol. II, Grand Rapids, Eerdmans, 1964, pp. 635-652.

¹³⁸ G. Bertram, "ergon", p. 636.

¹³⁹ G. Bertram, "ergon", p. 636.

Il y a beaucoup de termes qui sont traduits par le verbe tiré d'ergon, ergazomai, dans la LXX. Le plus souvent, ce dernier est utilisé pour '*asah*, *pa'al*, '*avad*, *mela'chah* ou leurs dérivés, avec l'idée d'action, de travail ou d'accomplissement¹⁴⁰.

On le traduit le plus souvent par 'labourer' (Es 28.24), 'tisser' (Es 19.9,10), 'fondre' (Ex 27.19), 'tailler du bois' (2 Ch 2.10).

A part poiein et poihma, qui ne sont jamais utilisés pour traduire *mela'chah*, les seuls synonymes trouvés occasionnellement pour ergon dans l'Ancien Testament sont praxij, pragma et prassein. C'est alors le contexte qui permet de donner une signification plus précise.

Autrement, les autres termes utilisés le sont pour souligner un sens particulier, qui peut être intéressant pour la compréhension théologique. On trouve ainsi douleia, latreia, ponoj, mocqoj, mi sqoj.

Dans le Nouveau Testament

Comme dans le grec classique, ergon veut dire travail, tâche.

La périphrase ergon tou kuriou (1 Co 15.58 ; 16.10) indique la personne qui commande l'action. Eij ergon se réfère à l'œuvre missionnaire (Ac 13.2 ; 14.26). L'alliance entre ergon et logoj, que l'on trouve dans la littérature extra-biblique et pseudépigraphique¹⁴¹ couvre l'unité de la conduite humaine (2 Co 10.11 ; Col 3.17 ; 1 Jn 3.18).

Souvent, ergon est utilisé pour définir les actions de Dieu (He 1.10 ; 4.3), de Jésus (Mt 11.2 ; Ac 13.41 ; Ap 15.3) ou des hommes, dans l'idée de totalité des actes.

¹⁴⁰ Un emploi particulier concerne la traduction des mots '*sivelah* (charge, corvée, cf. Ex 1 et 5), *mas* (corvée, Ex 1.11), *mazaham*' (charge, No 4.27) qui dénotent d'un travail obligatoire ou forcé. La même remarque est valable pour *pequolah* (ministère régulier du sacrifice, 2 Ch 23.18), *iega'* et '*eseq* (Job 10.3, 39.11 : travail laborieux, affaire ou entreprise difficile).

¹⁴¹ Xénophon, *Hieron*, 7.2 ; Epictète, *Entretiens*, i 29.56 ; ii 1.140 ; Siracide 3.8 ; 4 Maccabées 5.38 ; Flavius Josèphe *Antiquités juives*, 17, 220.

Les œuvres humaines sont décrites agakon et kalon (Mt 5.16 ; Ac 9.36 ; Rm 2.7), ou encore ponhron(nekron ou akarpon (Col 1.21 ; He 6.1 ; 9.14 ; Ep 5.11).

Le champ sémantique de 'jugement selon les œuvres' est fréquent dans le Nouveau Testament et la littérature pseudépigraphique et deutérocanonique (4 Esdras 7.34 ; 1 Hénoch 68.3).

La périphrase kata ta erga (Rm 2.6 ; 2 Co 11.15 ; 1 P 1.17 ; Ap 2.23) se réfère au jugement selon les œuvres¹⁴².

A part cela, ergon est utilisé conjointement dans l'Ancien et le Nouveau Testament en rapport avec certains thèmes. On retiendra simplement deux grands axes : les œuvres de Dieu et celles de l'homme.

L'œuvre principale de Dieu est bien sûr la création. Ergon est utilisé de très nombreuses fois pour parler de la création (déjà trois fois dans Gn 2.2,3), même lorsque l'hébreu possède d'autres termes. "En plusieurs endroits, la LXX ne pense pas à l'activité créatrice ou au labeur de Dieu, mais plutôt à la nature et l'homme en tant qu'œuvre de Dieu qui est placé devant lui dans une relation particulière de dépendance, d'obéissance et de devoir"¹⁴³.

¹⁴² M.J. Lagrange, *Saint Paul, Épître aux Romains*, Paris, Gabalda, 1922, p. 45, note 6, commente ainsi Rm 2.6 : "Paul exprime ici la justice de Dieu par une citation du Ps 62.13, qui marque le futur, plutôt que Pr 24.12. C'est le principe fondamental de la sanction morale, dans le N.T., comme dans l'Ancien, et il ne faudra pas oublier que Paul lui-même l'a posé quand il discutera la valeur relative de la foi et des œuvres. Ici il oppose au Juif la nécessité de conformer sa vie à sa doctrine : au jour du jugement on sera jugé d'après les œuvres. Or il n'était pas disposé à faire en faveur du chrétien une exception qu'il refuse aux juifs (Ga 6.7ss ; 1 Co 3.13-15 ; 2 Co 5.10 ; 9.6ss ; Ep 6.8 ; Col 3.24). Le bon sens païen n'admettait pas non plus qu'un voleur initié à Eleusis fût plus heureux dans l'autre vie qu'un homme vertueux non initié (Diog. Laërce, VI, 39). [...] Plus tard Paul comparera la foi et les œuvres de la Loi par rapport à la justification, question bien différente". Plus tôt, F. Godet, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1968, pp. 261, 262, (ouvrage déjà publié en 1879), écrivait : "On s'est demandé comment cette maxime pouvait se concilier avec la doctrine de la justification par la foi [...]. La réponse véritable est, nous semble-t-il, celle-ci : la justification par la foi *seule* s'applique à l'entrée dans le salut par le pardon gratuit des péchés, non au jugement final. Quand Dieu reçoit en grâce le pécheur, au moment de sa conversion, il ne lui demande que la foi ; mais dès ce moment commence pour lui une responsabilité nouvelle : Dieu exige du croyant gracié les fruits de la grâce".

¹⁴³ G. Betram, "ergon", p. 637.

Mais Dieu est encore actif dans le monde. L'histoire du peuple élu atteste de l'action de Dieu¹⁴⁴. L'événement majeur reste la libération d'Égypte et la traversée de la Mer Rouge.

La foi dans l'activité présente de Dieu, dans ses actes comme l'expérience directe du présent individuel, est proclamée par les prophètes.

Dans le Nouveau Testament, l'Évangile de Jean présente le concept des actes salvifiques de Dieu au travers du Christ¹⁴⁵.

Chez Paul, on trouve l'idée que l'œuvre de Dieu, en particulier l'Église (Rm 14.20), s'accomplit au travers de la Parole ou de l'Esprit. Tout ce qui est fait dans la foi est à la fois œuvre du Seigneur et œuvre pour le Seigneur (1 Co 15.58).

Le deuxième aspect concerne les actions humaines. Dans un premier temps, celles-ci sont considérées comme un fléau, relatif au péché et à la vanité humaine. Ergon est utilisé en Gn 3.17 au sujet de la malédiction du sol. "Pour les juifs hellénistiques, cependant, le fléau de Gn 3.17 a des implications profondes. Tout ce qui est appelé ergon dans la vie de l'homme est péché. La Bible grecque utilise souvent *erga in malam partem* lorsqu'il s'agit d'une référence aux œuvres humaines. Cela est aussi valable pour le verbe, qui est fréquemment lié à un objet qui représente un caractère moral négatif : adikian(anomian(kaka(yeudoj(uperhfanian ergazetai"¹⁴⁶.

Dans un second temps, l'idée d'une récompense en fonction des œuvres est présente dans le judaïsme. Cela ne dépend pas d'un point de vue anthropocentrique, mais d'une conception

¹⁴⁴ Cf. Ex 34.10 ; Dt 3.24 ; 11.3,7 ; Jos 24.31 ; Jg 2.7,10. Ces passages insistent sur les actions militaires et les événements miraculeux du désert. Ici, erga peut avoir le sens de miracle.

¹⁴⁵ Jn 5.20, 36 ; 7.3, 21 ; 9.3, 4 ; 10.25, 32, 37, 38 ; 14.10, 11, 12 ; 15.24.

¹⁴⁶ G. Betram, "ergon", p. 644. Ainsi, la LXX présente différents textes dont la traduction ajoute cette notion : Jb 11.4 ; 21.16. Dans le Nouveau Testament, cela prend un caractère radical : Rm 13.12 ; Ga 5.19 ; Jn 8.41 ; Jude 15. Dans plusieurs cas, c'est le contexte qui transmet cette connotation négative : Mt 23.3 ; Lc 11.48 ; Jn 8.41 ; Tt 1.16.

de la justice divine. Dieu connaît toutes les actions des hommes (Ps 33.15 ; Siracide 15.19 ; 39.19). Il rend donc à chacun selon ses œuvres (Jr 25.14 ; Lm 3.64 ; Ps 62.13 ; Pr 24.12 ; Mt 16.27¹⁴⁷). L'idée que les œuvres ne font pas la différence est intolérable (Qo 8.14, 15) parce qu'elle semble jeter un doute sur la justice divine.

Cependant, selon G. Betram, "le concept de récompense et de punition présuppose que le travail de l'homme provient d'un ordre de Dieu"¹⁴⁸. Le même auteur continue : "Tout ergon dans la communauté chrétienne (et pas simplement dans l'église organisée) est finalement l'œuvre de Dieu à travers l'homme"¹⁴⁹.

Finalement, la Bible hébraïque contient l'idée de l'harmonie entre parole et acte (cf. Jl 2.11 ; Ps 32.4). Le Nouveau Testament montre la même idée (Lc 23.51 ; 1 Jn 3.18).

En tant qu'œuvres purement humaines, ergon contient un sens négatif. Les œuvres de l'humanité déchue sont le mal. Le salut restaure la situation en créant en nous des bonnes œuvres, que sont les erga tou qeou (non nomou)¹⁵⁰.

¹⁴⁷ A propos de ce texte, citons les paroles suivantes de A. Mello, *Evangile selon Saint Matthieu ; Commentaire midrashique et narratif*, Paris, Cerf, 1999, p. 308 : "Dans ce contexte, la façon d'agir requise est seule et unique : c'est la suivance de Jésus. N'a-t-il pas déjà dit que l'homme ne peut payer le prix du rachat de sa vie (Ps 49) ? Quoi qu'il fasse, l'homme n'est pas en mesure de se sauver. Ce n'est donc pas un problème de "bonnes œuvres" : la mesure du jugement n'est pas celle-ci" (pp. 307, 308). Puis Mello cite D. Marguerat, *Le Jugement dans l'évangile de Matthieu*, Genève, Labor et Fides, 1981, p. 97 : "L'obéissance exigée par le Fils de l'homme et sur laquelle portera le jugement, c'est la suivance du Christ dans sa destinée souffrante et risquée". Mello continue : "Bien que Matthieu ait complètement transformé ce qu'avait dit Marc sur la honte du Fils de l'homme [...], il n'a pas posé de critère différent pour le jugement : établir que l'homme sera jugé *sur sa conduite* (et non sur ses œuvres) signifie, pour Matthieu, qu'il sera jugé sur sa relation avec Jésus (et c'est exactement dans la même perspective qu'il faut lire le tableau du Jugement dernier en Mt 25)".

¹⁴⁸ G. Betram, "ergon", p. 648. Cela se retrouve dans Gn 2.15. Dans le Nouveau Testament, des textes comme 1 Th 4.11, 2 Th 3.10-12, Ep 4.28 insistent sur cet aspect du travail. Paul met en avant ici les mêmes arguments éthiques et religieux qu'il utilise à propos de son travail.

¹⁴⁹ G. Betram, "ergon", p. 649.

¹⁵⁰ Les phrases ex ergwn nomou et cwrij ergon nomou (Rm 3.20, par exemple) sont utilisées par Paul pour parler du remplacement de l'ancienne voie de salut dans la loi par la nouvelle voie en Jésus. Ex ergwn nomou peut être remplacée par ex ergwn (Rm 4.2) ou par ek nomou (Rm 4.16). "Dans ce contexte, erga désigne le mode de relation à la loi et est alors utilisé pour marquer le contraste avec la foi en Jésus Christ" (R. Heiligenthal, "ergon", dans *Exegetical Dictionary of the New Testament*, éd. by H. Halz et G. Schneider, Vol. 2, Ex-Opsonion, Grand Rapids, Eerdmans, 1981, p. 50).

La séparation que Paul fait entre foi et œuvres est nouvelle (cf. l'usage parallèle de foi et œuvres en 4 Esdras 7.34 ; 2 Baruch 51.7 ; 1 Maccabées 2.51). Ainsi, le contraste, chez Paul, ne porte pas sur foi et œuvres en eux-mêmes, mais sur le remplacement de l'ancienne voie de salut par la nouvelle.

Dans l'épître de Jacques

Dans les autres textes (à part le chapitre 2) de l'épître où le mot *ergon* apparaît (1.4, 25 et 3.13), le sens est discutable. Pour F. Vouga, "le concept d'œuvre, capital dans les débats de Paul avec le judéo-christianisme, est marginal chez Jacques (9 emplois dans cette seule péricope : 2.14, 17, 18 (3x), 20, 22, 24, 26, et seulement 3 dans tout le reste de l'épître : 1.4, 25 ; 3.13), et *notre écrit l'utilise ailleurs dans des contextes étrangers à cette discussion* [la foi et les œuvres]"¹⁵¹. Par contre, J. Chainé et J. Cantinat englobent tous les passages de Jacques utilisant ce terme dans leur définition d'*ergon* dans toute l'épître.

Ainsi, en 1.4, le mot est utilisé dans le cadre d'une énumération de vertus, le sommet étant atteint en parlant d'œuvre parfaite. L'obéissance à Dieu est une œuvre reconnue (Jn 6.27-29 ; 17.4 ; Rm 13.8 ; He 10.36). L'œuvre parfaite est la charité (Rm 13.8s ; Col 3.14).

Les œuvres doivent donc conduire à un objectif très élevé : la perfection. On retrouve d'ailleurs une expression semblable en 2.22, où c'est la foi qui devient parfaite par les œuvres. Ainsi, il y a un parallèle à tirer : les œuvres permettent à la foi et à la personne d'arriver à la perfection.

Le verset 25 du chapitre 1 est très proche de notre péricope. Il en développe finalement le même thème : la loi est faite pour être mise en application, comme la foi. Ici, *ergon* n'est pas défini, mais est pris au sens général d'action, d'engagement.

Quant à 3.13, on se trouve là encore dans un même contexte de comparaison qu'en 2.14ss : montrer ses œuvres pour prouver sa sagesse. *Ergon* a encore ici un sens général.

Quant à Jacques, il reprend la juxtaposition entre *pistij* et *dikaïow* de la tradition d'Abraham et explique la nécessité de l'alliance entre la foi et les œuvres (2.26). Pour lui, confession et éthique vont de pair, en fonction de l'interrelation entre foi et œuvres déjà mentionnée. Les œuvres sont nécessaires à la foi, puisqu'elles démontrent que celle-ci n'est pas morte (2.17, 26).

¹⁵¹ F. Vouga, *L'Épître de Saint Jacques*, p. 84. C'est nous qui soulignons.

C'est au chapitre 2 que l'on va trouver une définition plus précise des œuvres. Celles-ci "consistent à compatir de manière active aux misères du prochain (2.15, 16), à poser comme Abraham les actes que Dieu commande (2.21), à tirer du besoin les serviteurs de Dieu, d'après l'exemple de Rahab (2.25), bref à vivre les impératifs de la croyance reçue (2.22)"¹⁵².

On ne note pas de références aux observances rituelles, légales du mosaïsme ou du rabbinisme. "Les exemples d'œuvres citées sont des expressions éthiques d'amour de Dieu ou du prochain [...] Les œuvres n'y sont point considérées à la manière d'une source première et juridique méritant d'accéder à Dieu et produisant la foi, mais sur le plan interne de la conscience qui met en route sa foi, l'exprime, la traduit, qui trouve le critère d'existence et de vitalité de cette foi (Mt 5.16 ; Ep 2.10)"¹⁵³.

En fait, Jacques mentionne deux types d'œuvres : celles qui concernent le prochain, la charité (2.15-17), l'hospitalité (2.25), et les œuvres de religion, à savoir l'obéissance à Dieu. "Il s'agit toujours de réaliser la parole, c'est-à-dire l'enseignement religieux et moral (1.22, 25), de pratiquer les vertus pour devenir parfait (1.4, 5)"¹⁵⁴.

"Avec cet aperçu de la foi, le problème de l'œuvre est résolu dans le Nouveau Testament. Pour Paul et pour tous les croyants, tout travail est le fruit de la foi. Cette foi est pistij di'agaphj energoumenh (Ga 5.6). [...] Un caractère d'unité est alors donné à l'action chrétienne, suscitée par Dieu et procédant de la foi. Pour cette raison, cette action peut et doit être, pour Paul, le standard par lequel l'homme est jugé (Rm 2.6)"¹⁵⁵.

¹⁵² J. Cantinat, *Les Epîtres de Saint Jacques et de Saint Jude*, pp. 139, 140.

¹⁵³ J. Cantinat, *Les Epîtres de Saint Jacques et de Saint Jude*, p. 140.

¹⁵⁴ J. Chaine, *L'Épître de Jacques*, p. LXX.

¹⁵⁵ G. Betram, "ergon", p. 649.

C : Dikaiow

Etymologie et emploi dans le grec classique

Les verbes se terminant en -ow ont comme sens de rendre tel que l'indique leur racine et, en plus, ils marquent l'abondance et la plénitude. Dans un premier temps, le verbe dikaiow a le sens de valider, déclarer juste. Platon l'utilise dans le Gorgias (484b), en rapport avec la loi. La loi fait la justice et déclare ce qui est juste. Philon et Josèphe l'utilisent aussi pour parler des règles divines et de l'ordre dans la loi¹⁵⁶.

Par la suite, ce terme passe d'une sphère légale à un caractère plus général, dans le sens de considérer comme droit, juste, avec les nuances de jugement, d'accord, etc¹⁵⁷.

Lorsque le sens légal est appliqué personnellement, il veut aussi dire traiter quelqu'un avec justice. Il prend alors la tournure négative de punir, condamner, juger, prononcer une sentence.

Mais de toutes manières, l'utilisation de ce verbe dans la littérature profane est très rare, et n'apporte donc que peu d'indications pour l'interprétation du Nouveau Testament.

Dans la LXX et autres écrits juifs

Dans la LXX, dikaiow a un sens légal. Il n'a pas le même sens négatif qu'en grec classique (condamner), mais le sens positif de prononcer juste, justifier.

On trouve les utilisations suivantes :

A l'actif, il traduit le hiphil de *tsadaq* : déclarer quelqu'un juste, acquitter quelqu'un : Dt 25.1 ; 1 R 8.32 ; Pr 17.15, et d'un point de vue religieux en Ps 7.9.

Il est aussi utilisé pour le piel de *tsadaq* : prouver l'innocence ou la justice : Jr 3.11 ; Ez 16.51.

¹⁵⁶ Philon, *De Specialibus Legibus*, I, 67, 109, 140 ; II, 72, 113, et Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, 4, 278.

¹⁵⁷ Sophocle, *Œdipe Roi*, 6, 575, 640, et Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, 9, 187 ; 12, 124.

Il rend encore le qal de *riv* : défendre la cause de quelqu'un, assurer la justice de quelqu'un, avant le jugement : Es 1.17 ; Mi 7.9.

Et on le trouve occasionnellement pour le piel de *zakah* : rendre pur : Ps 73.13. Les Rabbins utilisent ce terme pour parler de l'acquittement divin¹⁵⁸.

A l'aoriste passif et futur, il traduit le qal de *tsadaq* : être juste : Gn 38.26 ; Ex 23.7. Dans ces cas, Dieu est justifié, est présent dans la justification : Ps 51.6 ; Es 42.21 ; Siracide 18.2.

Dikaioun a encore souvent le sens déclaratif de défendre, excuser (Gn 44.16), mais celui-ci est purement littéraire, "car il suppose que nul ne peut rendre effectivement juste le pécheur (...) sauf le Messie (Es 53.11). Ici, la mort du Serviteur est expiatrice des péchés du peuple ; justifier signifie alors détruire le péché, de sorte que les pécheurs recouvrent une réelle innocence d'âme, ce qui annonce la justification paulinienne"¹⁵⁹.

¹⁵⁸ 1 Pesiqta, 40 (169a) ; Midrash sur les Psaumes, 143 § 1 (266b) ; Targum sur les Psaumes, 51.6, cf. G. Schrenk, "dikaiow", dans *Theological Dictionary of the New Testament*, G. Kittel, G. Friedrich, Trad. G.W. Bromiley, Vol. II, Grand Rapids, Eerdmans, 1964, p. 213 : "Dans ces passages, il est fait mention de l'acquittement du Jour des Expiations, ou peut-être la justification du jugement dernier sur la base de la démonstration des bonnes œuvres".

¹⁵⁹ C. Spicq, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Editions Universitaires de Fribourg/Cerf, 1991, pp. 347, 348.

Dans le Nouveau Testament

Ce verbe apparaît 39 fois dans le Nouveau Testament, dont 25 fois chez Paul. Pratiquement tous les textes contiennent une notion légale, inspirée par les textes de la LXX : la justification résulte du jugement (Mt 12.37¹⁶⁰ ; Rm 3.4, 20¹⁶¹).

Le sens le plus répandu est celui de justifier, en parlant de Dieu : Mt 11.19 ; Lc 7.29 ; 10.29 ; Mc 7.35 ; Rm 3.4, ou en parlant de l'homme : Lc 10.29 ; 16.15. Pour Luc, la justification est en relation étroite avec un repentir sincère.

Plusieurs textes parlent aussi du fait que Dieu accorde à un pécheur de devenir juste, ce qui est plus qu'un simple acquittement : Lc 18.9 ; Ac 13.38, 39. Justification peut avoir ici le sens de libération du péché, qui ne peut se faire par la loi, mais seulement par la foi.

Usage spécifique chez Paul¹⁶²

L'emploi le plus significatif de dikaiow dans le Nouveau Testament est fait par Paul. Il retient le sens légal de l'Ancien Testament de déclarer, reconnaître juste. Cet aspect légal est indiscutable. L'opposé de dikaiow est katakrinein (Rm 8.34). Chez Paul, dikaiow ne signifie pas l'infusion de qualités morales, la création d'une conduite droite, mais la

¹⁶⁰ Voici le commentaire de P. Bonnard, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 183, à propos de Mt 12.37 : "Nous retrouvons ici ce que nous avons vu, en particulier, dans les chap. 5 à 7 : l'importance de la parole comme acte ou œuvre décisifs, en tant qu'elle exprime l'orientation centrale de l'homme, ou de Dieu (cf. Jc 1.19 : 3.1ss ; Ep 5.3s, 12 ; Col 3.17 ; etc.). Il est donc important de noter que le fruit du v. 33 n'est pas une œuvre ou un acte. Le trésor du v. 35 n'est pas un trésor de culture ou de bons sentiments : c'est le fond de l'homme, ce cœur (v. 34) qui dirige toute la vie concrète. L'arbre bon (kalon) ou l'homme bon (agathos) ne le sont pas par des qualités intrinsèques mais par l'orientation fondamentale qu'ils ont prise devant Dieu et devant le Christ".

¹⁶¹ F. Godet, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, p. 341, présente la justification de manière relationnelle : "Cette marche [les cinq premiers chapitres de l'épître] s'explique [...] tout naturellement si Paul envisage la justification comme la sentence qui place le croyant dans la position d'un juste par rapport à Dieu, ou, comme dit Hofmann, qui fait que l'homme a maintenant Dieu pour lui, et non contre lui. Car par cette nouvelle relation est rendue possible la communication du Saint-Esprit, ce lien vivant par lequel le fidèle est enté [sic] en Christ mort et ressuscité et prend part spirituellement à sa mort au péché et à sa vie pour Dieu" (p. 341).

¹⁶² Notre présentation de la doctrine paulienne de la justification se veut un résumé succinct d'une notion par ailleurs complexe. Notre travail veut rester dans le cadre de l'épître de Jacques, mais il nous semble nécessaire de parler de Paul, pour justement mieux situer Jacques.

justification du méchant qui croit, sur la base de l'action justificatrice de Dieu dans la mort et la résurrection du Christ. "La dikaiouqai est un acte de grâce, plutôt qu'une rétribution accordée en fonction des œuvres. Maintenant, cet acte de grâce peut être appelé légal, parce que sur l'il asthrion le jugement est exécuté sur tous les péchés dans le substitut"¹⁶³.

L'usage le plus distinctif se trouve en Rm 4.5¹⁶⁴, en relation avec Abraham. Dikaioun est l'acquiescement légal qui prend place dans le salut présent.

"L'idée d'un acte judiciaire n'est pas appliquée au processus de la vie religieuse présente, mais réservée au jugement dernier"¹⁶⁵. Ainsi, en Ga 5.4, on peut traduire 'devenir un homme juste aux yeux de Dieu'.

En fait, Paul perçoit l'opposition entre la nouvelle et l'ancienne alliance, entre la loi et la grâce, entre l'ancienne économie juridique et la nouvelle économie du salut basée sur la croix. Ainsi, il donne souvent à dikaiow un sens causatif (Rm 3.24 ; 8.30 ; 2 Co 3.18 ;

¹⁶³ G. Schrenk, "dikaiow", p. 215.

¹⁶⁴ Citons deux commentaires pertinents de ce verset : M.J. Lagrange, *Saint Paul, Epître aux Romains*, p. 87 : "Oui, l'impie lui-même, s'il croit en celui qui peut rendre juste l'impie, on pourra dire que sa foi lui est comptée comme justice, ce qui revient à dire, si Dieu ne ment pas, que Dieu a donné la justice. On voit que nous donnons à dikaiounta le sens "rendant juste". Il s'impose en effet. Car dikaiow à l'actif ne peut signifier pardonner : il faut que ce soit déclarer juste ou rendre juste. Que Dieu déclare juste celui qui est impie, c'est une proposition blasphématoire. Mais de plus quand se ferait cette déclaration ? dans le jugement solennel ? Si on disait que Dieu déclare juste l'impie, non pas en lui-même, mais parce qu'il le voit couvert par la justice de Jésus-Christ, ce serait toujours contraire à la doctrine de Paul, qui admet une justice intrinsèque, mais où y a-t-il le moindre indice de cette doctrine dans ce chapitre relatif à l'A.T. ? Il ne faut donc pas comprendre que Dieu a le pouvoir de rendre juste celui qui ne l'est pas, et qu'il en use".

Et F.J. Leenhardt, *L'Epître de Saint Paul aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1981, pp. 67, 68 : "Mais si l'on dit qu'Abraham n'a aucun titre à faire valoir, cela implique que la foi n'est pas une œuvre. Pour préciser ce point, Paul oppose le plan de la stricte rétribution à celui de la libre générosité. Un contrat de travail implique que le salaire est dû ; aucune générosité n'intervient : le salaire payé correspond au travail fourni ; c'est un échange entre parties contractantes traitant sur pied d'égalité. Avec le cas d'Abraham, se trouve-t-on sur ce plan ? Nullement. Lorsque l'Ecriture déclare qu'Abraham crut et que Dieu lui imputa cela à justice, Abraham n'avait fourni aucune œuvre valable devant Dieu. Comment l'eut-il pu, ne connaissant pas encore le Dieu qui se révélait à lui en l'appelant ? Abraham était un impie à ce moment-là. La parole de l'Ecriture concernant la foi et la justification d'Abraham s'applique donc à un homme qui n'avait aucune bonne œuvre à fournir. C'est cet impie, cet incrédule qui avait les mains vides, que Dieu a justifié parce qu'il crut à la promesse. La foi n'est donc point une œuvre et la justification ne vient pas reconnaître le mérite de l'homme et couronner son œuvre".

¹⁶⁵ G. Schrenk, "dikaiow", p. 216.

5.21). En Christ, il ne s'agit pas simplement d'un acquittement, mais d'un prix payé par celui-ci.

Parfois, *dikaiōw* peut avoir l'idée de purification, dans le sens où le baptême nettoie le pécheur (1 Co 6.11).

Le sens le plus courant est relatif à la sotériologie et à l'eschatologie, en opposition à l'emploi grec de juger, punir. Ainsi, Paul utilise souvent ce terme et le nom dérivé dans sa prédication du salut, qui est pour lui, la justification. Cela est clairement le cas lorsque *dikaiōw* est en relation avec la loi et la foi.

Paul exclut la justification par les œuvres humaines en la remplaçant par la justification par la foi en Jésus. Justification en Christ est synonyme de justification par la foi en Christ.

La justification vient de Dieu. Cela est souligné par le fait qu'elle a lieu par la foi. Cette doctrine, développée en Ga 2.16ss, reçoit un appui par la citation du Ps 143.2.

Plusieurs textes indiquent le caractère présent de la justification : Ga 3.8 ; 3.11 ; Rm 3.24, 26, 28, en utilisant le temps présent de *dikaioun*.

Le passé simple n'est pas moins important, dans le sens où il indique que la justification est quelque chose qui s'est déjà passé, comme un événement.

Cette justification à la croix 'une fois pour toutes' est nécessairement liée à une justification personnelle dans la foi. Dans ce sens, Paul lie toujours *dikaiousqai* à *pistij* (Ga 2.16 ; 3.8 ; 11.24 ; Rm 3.28, 30 ; 4.5 ; 5.1).

Ainsi, l'expérience personnelle de la justification ne peut être séparée de l'acte de la croix. L'acte du salut est un présent continu, pleinement réalisé au retour du Christ.

Il existe un rapport entre l'acte de justification présent et celui de la fin des temps. En 1 Co 4.3, 4, "je ne me juge pas non plus moi-même, car je ne me sens coupable de rien ; mais ce n'est pas pour cela que je suis justifié. Celui qui me juge, c'est le Seigneur", Paul parle

clairement du jugement dernier, lorsqu'il traite du châtement du jugement en fonction des actes. Un homme est déclaré juste seulement lorsque la sentence a été prononcée en fonction de tous les actes de sa vie.

En Rm 2.13, dikaiwqhsonta traite du jugement dernier. La justification, qui a été accomplie à la croix, qui est maintenant crue, qui est un don continué dans le présent, sera définitivement consumée et acquittée au Dernier Jour.

Dans l'épître de Jacques

L'expression *ex ergwn dikaiousqai* apparaît trois fois dans l'épître de Jacques (2.21, 24, 25). En plus, on trouve deux fois l'adjectif *dikaioj* (5.6 et 16) et deux fois le nom *dikaiosunh*¹⁶⁶ (1.20 et 2.23).

Le v. 21 du chapitre 2 nous montre qu'"Abraham grâce à ses œuvres fut sauvé (2.14) [...] ; qu'il réalisa par sa rectitude soumise et confiante la justice divine (cf. Jc 1.20), c'est-à-dire ce qui était agréable à Dieu, ou, si l'on veut, ce que Celui-ci en attendait exactement"¹⁶⁷. Mais la justification est plus qu'une attitude agréable à Dieu, elle est une vraie amitié, une intime communauté de vie. "Bref, dans le cas présent, la forme passive du verbe *dikaiow* veut uniquement dire qu'Abraham fut trouvé dans l'attitude (de foi confiante et active) qui plaisait à Dieu. Les autres acceptions de ce verbe, à l'actif ou au passif, ne sont pas envisagées"¹⁶⁸.

Pour J. Chainé, la justice équivaut à la sainteté. Jacques ne parle pas de la justification de l'infidèle, qui est gratuitement justifié par Dieu, mais du croyant et de la manière dont il est

¹⁶⁶ Dans la LXX, ce terme signifie la justice, c'est-à-dire une vie conforme à la volonté de Dieu. On pourrait aussi parler de sainteté ou de perfection (Ps 7.9 ; 18.21 ; Jb 27.6 ; Pr 10.2). C'est également dans ce sens que ce terme est utilisé en Gn 15.6 : Abraham a agi de manière parfaite et sainte (cf. aussi Ps 106.31, à propos de l'exploit de Phinnées en Nb 25).

¹⁶⁷ J. Cantinat, *Les Epîtres de Saint Jacques et de Saint Jude*, p. 150.

¹⁶⁸ J. Cantinat, *Les Epîtres de Saint Jacques et de Saint Jude*, p. 150.

appelé à vivre. Le sacrifice d'Isaac intervient alors qu'Abraham a déjà été justifié depuis longtemps. "Il veut simplement montrer que la foi sans les œuvres ne suffit pas pour le salut (v. 14), que c'est par les œuvres qu'on se rend juste. [...] Dans la pensée de Jac. *dikaiouai* équivaut à « être rendu et reconnu juste », sans allusion à la justification première. Abraham soumis à une épreuve terrible a obéi ; c'est par ses œuvres que sa justice a été réalisée et reconnue"¹⁶⁹.

Jacques semble en contraste avec Paul. Sans nous attarder sur les rapports entre ces deux auteurs, il convient néanmoins de saisir le fond de la pensée de Jacques à ce sujet.

Jacques partage avec le judaïsme et avec Paul l'idée de justification en tant qu'événement eschatologique. Par contre, il diffère de Paul quant à la relation entre foi et œuvre. Pour lui, cette relation est inclusive, non pas exclusive. Il veut maintenir l'aspect pratique de la foi, alors que Paul comprend la foi comme le moyen, pour les Juifs et les Gentils d'accéder au Christ.

"Sa doctrine [celle de Jacques] de la justification a un rôle théologique différent de celle de Paul. Elle ne cherche pas à annuler la demande de salut de l'ancienne loi, mais elle place celui qui croit en Christ (Jc 2.1) sous la primauté du commandement de l'amour (2.8), dans lequel les œuvres apparaissent comme un achèvement de la foi, non comme l'expression d'une auto-affirmation humaine vers Dieu. De ce point de vue, l'intention de Jc 2.14-26 est totalement conciliable avec le postulat paulinien de la foi agissante à travers l'amour (Ga 5.6)"¹⁷⁰.

¹⁶⁹ J. Chaine, *L'Épître de Jacques*, p. 66.

¹⁷⁰ K. Kertelege, "dikaion", dans *Exegetical Dictionary of the New Testament*, éd. by H. Balz et G. Schneider, Vol 1, Aaron-Henoch, Grand Rapids, Eerdmans, 1978-1980, p. 334.

La référence est encore à la justification présente. Elle est accordée à Abraham et Rahab en fonction des œuvres.

"Pendant que Paul, en Rm 4.2, réfute que les patriarches aient été justifiés par leurs œuvres, Jacques, dans son combat contre un monothéisme non-éthique et purement orthodoxe, met expressément l'emphase sur le fait que la foi non accompagnée d'œuvres n'est pas suffisante pour dikaiwqhnaï [...] Pour lui, Abraham est un homme juste que les actes ont permis de reconnaître"¹⁷¹.

Mais il ne s'agit pas d'un combat contre Paul ou contre une mauvaise compréhension de celui-ci. Car l'utilisation du même langage et des mêmes arguments (Gn 15.6) peut être expliquée par leur base commune dans la tradition de la synagogue.

¹⁷¹ G. Schrenk, "dikaiow", p. 219.

Chapitre 3

Exégèse de Jacques 2.20-26

Partie 2 : analyse de texte

Exégèse de Jacques 2.20-26 (2)

3.1 Texte

Le texte de Jacques 2.20-26 sur lequel nous travaillons est celui que nous trouvons dans le Nestlé-Aland¹⁷². Nous le présentons plus loin, au paragraphe 3.4, en fonction des variantes examinées plus haut (voir chapitre 2, § 2.3.2, pp. 42ss). Avant de proposer une traduction, il convient d'examiner le vocabulaire et la grammaire.

3.2 Vocabulaire et grammaire

Notre démarche consiste ici à examiner le texte verset par verset, en étudiant les questions d'ordres lexicales et grammaticales, en relevant les éléments principaux pour une meilleure compréhension du thème de la foi et des œuvres.

Nous ne revenons pas sur les mots *pistij*, *ergwn* et *dikaiow*, dont nous avons déjà parlé au chapitre 2.

V. 20 : La formule *qel eij* de se trouve également chez Paul, en Rm 13.3. Ici à la deuxième personne du singulier, *qel w* ou *eqel w* sert de verbe auxiliaire, avec le sens pur de vouloir. Quant au verbe *ginwskw*, dont *gnwnai* est l'infinitif actif, il place la discussion à un niveau intellectuel. Il signifie savoir, connaître. Alors que les versets précédents (14-19) étaient tournés vers la pratique, nous entrons ici dans un paragraphe dont la démarche est plus

¹⁷² Nestlé-Aland, *Novum Testamentum Graece et Latine*, p. 592.

théologique qu'auparavant. Ce sera aussi le cas au verset 26, par la comparaison d'ordre anthropologique.

L'adjectif *kene* veut dire vide, vain, creux. Deux options sont possibles : soit l'homme dont il est question a une tête vide de bon sens. Il serait alors synonyme de *raka* (Mt 5.22), dans l'idée d'insensé (cf. aussi 1 Co 15.36). Soit alors, il s'agit d'un homme dont les mains sont vides, c'est-à-dire sans œuvres¹⁷³.

La préposition *cwrij*, que l'on retrouve au v. 26, et qui forme de ce fait une inclusion dans cette péricope, est utilisée devant *ergwn*, comme le sera quatre fois par la suite la préposition *ek/ex*. *Cwrij* provient de la même racine que l'adjectif *chroj*, qui signifie vide, dépouillé, privé. Il est utilisé pour parler des orphelins et des veuves. Dans le même ordre d'idée, *cwrij* signifie sans, à l'exception de, à part. Ce mot marque donc une idée d'exclusion, de séparation. Cela est souligné par la formule anthropologique du v. 26, dans laquelle le corps n'existe pas ("est mort") si le souffle en est séparé.

L'adjectif *argh*, qui forme un jeu de mot avec *ergwn*, est en fait un composé de ce dernier : *a-ergoj*. Il signifie "inactif, oisif, paresseux, qui ne travaille pas, en parlant de personnes, et qui n'aboutit à rien, impuissant à faire quelque chose, stérile, inopérant, inefficace, infructueux, en parlant de choses. Ces acceptions sont constantes dans le grec classique et la koiné"¹⁷⁴.

¹⁷³ Voir J. Chainé, *L'Épître de Jacques*, p. 64 et J. Cantinat, *Les Épîtres de Saint Jacques et Saint Jude*, pp. 148, 149.

¹⁷⁴ C. Spicq, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, p. 201. Selon le même auteur, Philon utilise *argoj* pour parler de l'âme inerte, de la matière brute, non travaillée, de la terre en repos, en friche. Dans la LXX, 7 fois sur 8, il garde le sens d'inoccupé, désœuvré, inactif, en parlant le plus souvent de personnes. Dans le Nouveau Testament, c'est le même sens qui prédomine. A noter qu'en 2 P 1.8, *argoj* est utilisé en parallèle avec *akarpoj*, dans un sens religieux, dans le cadre de l'énumération des vertus chrétiennes. Cf. aussi G. Delling, "argoj", dans *Theological Dictionary of the New Testament*, G. Kittel, G. Friedrich, Trad. G.W. Bromiley, Vol. I, Grand Rapids, Eerdmans, 1964, p. 452.

V. 21 : La préposition ek/ex revient quatre fois dans notre péricope, entourée par l'utilisation au début et à la fin (v. 20 et 26) de cwrij. Ek/ex dénote l'origine, le point d'où l'action ou le mouvement procède, soit d'un temps, soit d'un lieu, soit d'une cause. Dans trois des quatre occurrences de notre péricope, ex ergwn est en relation directe avec le verbe dikaiow. Ek marque donc l'origine de l'acte de justification, la cause par laquelle peut avoir lieu cet acte.

Le verbe dikaiow se trouve ici à l'aoriste indicatif passif, 3^e personne du singulier. L'emploi de ce temps montre que l'action, ici la justification, est accomplie une fois pour toutes.

Quant au verbe qui suit, anenagkaj, il s'agit aussi d'un aoriste, mais à une forme participiale active, du verbe anaferw. Son sens premier est faire monter, porter en haut. Il est utilisé "dans le grec biblique [avec la signification] d'offrir une victime sur l'autel, par allusion à la fumée de l'holocauste qui monte"¹⁷⁵. Ici, le sens simple de faire monter sur l'autel suffit.

Le nom qusaisthrion vient du verbe qusiazw, offrir en sacrifice, et ne se trouve que dans le grec biblique, chez Philon et Josèphe. Il désigne l'autel, soit celui des parfums (Lc 1.11), soit celui des holocaustes (Mt 5.23)¹⁷⁶.

V. 22 : Blepeij rappelle évidemment qel eij au verset 20, à la même forme, 2^e personne du singulier, au présent de l'indicatif. Ce verbe signifie voir, mais il est pris ici au sens métaphorique de constater ou d'admettre¹⁷⁷.

Le verbe sunergew a le sens primitif d'aider. Il forme ici un jeu de mot avec argoj et ergwn, avec lesquels il partage la racine. Il est composé de la préposition sun et du nom ergon. On peut déjà noter l'opposition entre ce verbe composé et l'expression cwrij twn ergwn. Pour

¹⁷⁵ J. Chaîne, *L'Épître de Jacques*, p. 66. Les textes de références sont : Gn 8.20 ; Ex 24.5 ; 2 Ch 24.14 ; Es 62.6 ; He 7.27 ; 13.15 ; 1 P 2.5.

¹⁷⁶ voir J. Chaîne, *L'Épître de Jacques*, p. 66.

garder le sens plus littéral et cette opposition, nous proposons de le traduire par collaborer, du latin *cum laborare*, travailler avec. Ce mot n'apparaît que quatre fois dans le Nouveau Testament¹⁷⁸. Son emploi à l'imparfait peut marquer l'idée de durée. Il ne s'agit pas d'un acte isolé, mais de toute une vie.

Ce verset se termine par le verbe etel eiwqh. Il s'agit d'un aoriste indicatif passif. Ce temps indique que "l'action est considérée en elle-même en dehors de la durée"¹⁷⁹. Teleioun possède un sens causatif comme certains les verbes en -ow et signifie achever, rendre parfait. Chez les auteurs hellénistiques, il est utilisé pour parler des plantes qui arrivent à maturité, du temps révolu ou des désirs accomplis¹⁸⁰. Dans le Nouveau Testament, il faut plutôt retenir le sens moral : Ph 3.12 ; 1 Jn 2.5 ; 4.12, 17, 18. "La foi peut être rendue parfaite en elle-même, devenant plus forte par la suite de l'exercice des œuvres ; elle peut plutôt être rendue parfaite par les œuvres considérées comme faisant un tout moral avec elle, les œuvres sont à la foi ce que la fleur est à la tige, elles montrent la bonne qualité et en sont considérées comme le complément nécessaire"¹⁸¹.

Pour sa part, J.G. Lodge remarque qu'ici "l'emphase est mise sur le "a été rendu parfaite". A la place de la foi et des œuvres comme deux sujets agissant sur un autre, la foi agit et reçoit son intégrité ou son achèvement à travers les œuvres. L'imparfait itératif sunhrgei (le seul emploi de l'imparfait de ce verbe dans notre littérature) implique la coexistence de la foi et des œuvres chez Abraham sur une période, non la coopération des deux choses"¹⁸².

¹⁷⁷ J. Cantinat, *Les Epîtres de Saint Jacques et Saint Jude*, p. 151 dit que ce sens est fréquent dans la koiné.

¹⁷⁸ Cf. F. Vouga, *L'Épître de Saint Jacques*, p. 90 : les textes sont les suivants : Mc 16.20 ; Rm 8. 28 ; 1 Co 16.16 ; 2 Co 6.1. Dans les deux premiers, Jésus et Dieu sont les sujets de ce verbe, ils collaborent avec l'homme. Dans les deux autres textes, il s'agit de la collaboration humaine dans l'œuvre du Seigneur. On trouve aussi deux occurrences de ce terme dans la LXX, mais seulement dans des livres deutérocanoniques : 1 Esdras 7.2 et 1 Maccabées 12.1.

¹⁷⁹ J. Chaine, *L'Épître de Jacques*, p. 67.

¹⁸⁰ Cf. J. Chaine, *L'Épître de Jacques*, p. 67.

¹⁸¹ J. Chaine, *L'Épître de Jacques*, p. 67.

¹⁸² J.G. Lodges, "James and Paul at Cross-Purposes ?...", pp. 199, 200.

V. 23 : La forme verbale epl hrwqh, un aoriste indicatif passif, provient du verbe pl hroun. Celui-ci, quand il est utilisé à propos de l'Écriture, signifie toujours "l'accomplissement d'un oracle prophétique ou d'une parole de Dieu"¹⁸³.

Elogisqh a le sens de compter. D'un point de vue moral, il contient l'idée de punir ou de récompenser (cf. 2 Co 5.19 ; Rm 4.6, 8).

Quant au nom dikaiosunh, Jacques le comprend d'un point de vue humain : comment l'homme peut-il devenir juste devant Dieu ?

Par rapport à la conception grecque, et en particulier celle d'Aristote, qui définit la justice comme une vertu morale qui ne dépasse pas l'homme, l'Ancien Testament considère la justice comme une vertu religieuse, accomplissement d'un devoir envers Dieu. Dans la LXX, dikaiosunh signifie une vie conforme à la volonté de Dieu¹⁸⁴. L'utilisation en Gn 15.6 va dans la même direction, et ne concerne pas la justification première telle qu'envisagée par Paul¹⁸⁵. Le Psaume 106, verset 31, utilise la même expression que Gn 15.6, à propos de l'exploit de Phinéas. L'acte de foi ainsi accompli "est considéré comme une œuvre parfaite, sainte"¹⁸⁶.

On retrouve ce sens de perfection morale dans le Nouveau Testament¹⁸⁷, avec en plus l'acception propre à l'apôtre Paul de justification. "Dans la citation qu'il fait de la Genèse, Jac. garde le sens littéral propre et reste dans le plan juif. A cause de la qualité de sa foi,

¹⁸³ J. Chaine, *L'Épître de Jacques*, p. 68. Ce sens est propre au grec biblique : Mt 1.22 ; 2.17, 23 ; 4.14 ; 26.54 ; Mc 14.49 ; Lc 4.21 ; 24.44 ; Jn 13.18 ; Ac 1.6 ; 3.18, etc.

¹⁸⁴ Il est en quelque sorte synonyme de sainteté, de perfection : Ps 7.9 ; 18.21 ; Jb 27.6 ; Pr 10.2. Dikaiosunh est mis, dans les deux premiers textes, en parallèle avec akakia et kaqariothj.

¹⁸⁵ Pour Paul, voir les textes suivants : Rm 1.17 ; 3.21 ; 4.11, 13 ; 5.17, 21...

¹⁸⁶ J. Chaine, *L'Épître de Jacques*, p. 68.

¹⁸⁷ Mt 5.20 ; Lc 1.75 ; Jn 16.8, 10 ; 2 Co 6.14 ; 1 P 2.24...

Abraham a été reconnu juste par Dieu, c'est-à-dire comme ayant une conduite bonne et sainte"¹⁸⁸.

V. 24 : Ce verset commence un peu de la même manière que les versets 20 et 22, à la différence près que le verbe orate est à la deuxième personne du pluriel (et non du singulier). Ce changement peut s'expliquer par une volonté de l'auteur de s'adresser non plus à l'interlocuteur fictif des versets précédents, mais, en guise de conclusion au passage, à tous les lecteurs de la lettre, comme il le fait aux versets 14 (adel foi mou) et 16 (tij ex umwn).

L'accent de ce verset porte sur le monon, de par sa situation finale. Cet adverbe signifie seulement. Il semble être ici de portée polémique. Il permet de contester la position des opposants à propos de la foi théorique et de renforcer le fait que la foi est toujours à la base des œuvres.

V. 25 : La construction omoiwj de kai met en avant le parallélisme que Jacques veut établir entre cet exemple de Rahab et celui cité précédemment, Abraham. Pornh est utilisé pour parler d'une femme qui se conduit mal en vue d'un gain (Mt 21.31 ; Lc 15.30 ; 1 Co 6.15).

Aggel ouj sert rarement à désigner des messagers humains (Lc 7.24 ; 9.52). Ce terme est plutôt utilisé pour parler des êtres célestes (Mt 1.20 ; 16.27 ; Jn 1.51 ; Ac 7.30 ; 1 Co 4.9 ; He 1.4 ; Ap 1.1 ; etc.).

Quant au verbe ekbal lw, il signifie primitivement "jeter dehors, rejeter, chasser" (Jn 5.10 ; 9.34), mais ici, de par le contexte, il peut aussi vouloir dire "faire sortir" (Mc 5.40 ; Lc 6.42).

V. 26 : Ce verset joue sur la comparaison entre corps/esprit et foi/œuvres. Swma désigne, chez les grecs, le corps humain au sens de la présence aussi bien qu'au sens de la matière.

¹⁸⁸ J. Chaine, *L'Épître de Jacques*, p. 69.

Dans le Nouveau Testament, on rencontre ce terme pour parler du corps vivant¹⁸⁹ ou du corps mort, du cadavre¹⁹⁰. En rapport évident avec Gn 2.7, le corps sans l'esprit, le pneuma, est mort, inanimé. Pneuma signifie donc le souffle vital, le principe que Dieu inspire en l'homme pour le faire vivre¹⁹¹.

3.3 Traduction

La traduction proposée ici est librement inspirée d'un article de C.-B. Amphoux et M. Bouttier¹⁹².

Jacques 2.20-26 :

20. Veux-tu savoir, homme insensé, que la foi privée des actes¹⁹³ est stérile ?

21. Abraham, notre père, n'est-ce pas à partir d'actes qu'il a été justifié, ayant fait monter son propre fils sur l'autel ?

22. Tu constates que la foi collaborait avec ses actes, et qu'à partir des actes la foi a été rendue parfaite.

23. Ainsi s'est réalisé le texte qui dit : "Abraham crut en Dieu et cela lui fut compté comme justice", et il fut appelé ami de Dieu.

24. Vous voyez que par des actes l'homme est rendu juste, et non pas par la foi seulement.

25. De même Rahab la prostituée, n'est-ce pas par des actes qu'elle a été rendue juste, en accueillant les messagers et les renvoyant par un autre chemin ?

26. Car comme le corps sans souffle est mort, ainsi la foi privée des actes est morte.

¹⁸⁹ Mt 5.29 ; 6.22 ; Mc 5.29.

¹⁹⁰ Mt 27.58, 59, ce qui est toujours le cas chez Homère, cf. J. Chainé, *L'Épître de Jacques*, p. 72.

¹⁹¹ Une étude plus détaillée de l'anthropologie de ce verset est présentée au § 3.5.3, pp. 103ss. de notre travail.

¹⁹² C.B. Amphoux et M. Bouttier, "Prédication de Jacques le Juste", dans *Études théologiques et religieuses* 54, 1979, pp. 3-16.

¹⁹³ Nous avons choisi ici le mot *actes* à la place de celui *d'œuvres*, utilisé dans la traduction citée ci-dessus. Par contre, dans la suite de notre étude, nous garderons le terme *œuvre*.

3.4 Structure du texte

Nous présentons à la page suivante le texte de Jacques 2.20-26 sous forme de tableau, de manière simplifiée (sans accents ni esprits). Ce tableau se lit de gauche à droite et de haut en bas. Il nous permet de remarquer l'utilisation récurrente de certaines expressions et leur places significatives.

La première colonne contient les verbes qui marquent l'interpellation directe de Jacques pour ses lecteurs. Dans la deuxième colonne, on trouve les personnages qui sont en situation : l'homme (le lecteur), Abraham, Isaac, Rahab et les messagers.

Les deux mots-clés du passage, pistij et ergon sont situés dans les troisièmes et cinquièmes colonnes, alors que la quatrième contient les deux prépositions qui précèdent ergon, cwrij et ek.

Enfin, la sixième colonne contient les adjectifs (à part monon) qui définissent les actes et la septième les verbes principaux de cette péricope, à l'exception des trois verbes du verset 23.

Tableau : Jacques 2.20-26.

	1	2	3	4	5	6	7	
v. 20	Oeleij de qnwai	w angrwpe kene	oti	h pistij	4	5	6	7
					tw erqwn	argh	esti »	
v. 21	annaqkaj	Abraam o pathr hmwn		ouk	ergwn		edikaiwgh	
		Isaak ton uion autou						
		epi to qusiasthrion »						
v. 22	Blapeij		oti	h pistij	toij ergoij		sunergel	
					tw erqwn			
v. 23	kai eplhrwgh	h grafh h legousa						
v. 24	Orate		oti	ex	ergwn		dikalouta	
		anqrwpoi						
			ouk ek	pistewj		monon		
v. 25		omoiwj de kai Raab h pornh		ouk	ergwn		edikaiwgh	
		upodexamenh touj aggelouj						
		kai etera odw ekbalousa »						
v. 26	wspew		tw swmma	ergwn	pneumatouj		estin	
	outwj kai		h pistij		tw erqwn		estin	
							estin	

3.4.1 Remarques sur le texte

En observant l'utilisation de certains mots ou expressions, il est possible d'entrevoir le sens du message donné par Jacques.

Ainsi, *piſtij* est toujours utilisé au nominatif singulier précédé d'un article défini (sauf au verset 24, au génitif et sans article). Ce mot est donc le sujet principal des verbes de la péricope.

Au contraire, *ergon* est toujours au pluriel, 6 fois sur 7 au génitif et 4 fois sur 7 précédé d'un article, et utilisé comme complément.

Par cette opposition, on remarque que la foi est le sujet principal de la péricope et que c'est cette notion que l'auteur cherche à définir, à compléter par les œuvres. Le génitif pluriel montre que les œuvres ne sont pas un élément en soi, se suffisant à elles-mêmes. Elles sont plurielles et simplement complément de la foi.

On remarque également que ces deux mots ne sont jamais éloignés dans le texte. Il n'y a jamais plus de deux mots d'écart entre eux (sauf au verset 24). Cet élément souligne encore le lien indispensable entre la foi et les œuvres. L'un sans l'autre n'a aucune valeur.

La préposition *cwrij* revient aux versets 20 et 26 devant *ergwn*, comme en opposition avec la préposition *sun*, en construction avec le verbe *ergew* du verset 22. Il nous semble qu'il y là un élément important à retenir que Jacques veut exprimer : la différence entre une foi **avec** les œuvres, et une foi **sans** les œuvres.

3.4.2 Structure particulière des versets 22, 23 et 26

A partir du tableau du texte ci-dessus, nous remarquons deux types de structure : celle générale de la péricope et celle particulière de certains versets.

Les versets 21 et 25 sont construits exactement de la même manière : le nom du personnage biblique, la formule *ouk ex ergwn edikaiwqh*, un participe aoriste, le nom, à l'accusatif, d'un deuxième personnage (ou groupe : les messagers), et finalement une expression de lieu (un autel ; un autre chemin). Ces versets sont absolument similaires.

Le verset 22 reprend, dans son début, le même ordre des mots que le verset 20 : verbe de compréhension à la deuxième personne, conjonction *oti*, le sujet *pistij*, le complément *ergwn* et le verbe.

Mais en plus, il est construit en forme de chiasme :

Blepeij oti	h pistij sunergei	(a)
	toij ergoij autou	(b)
	kai ek twn ergwn	(b)
	h pistij eteleiwqh	(a).

Pour J.G. Lodge, "l'arrangement est délibéré. L'ordre normal des mots pour la deuxième clause aurait été : *kai eteleiwqh h pistij ek twn ergwn* (v. 22), l'ordre de la clause suivante (v. 23)"¹⁹⁴. Ce chiasme met en lumière la relation qui existe entre foi et œuvres, puisque ces deux notions sont intimement liées dans la structure même du texte.

¹⁹⁴ J.G. Lodges, "James and Paul at Cross-Purposes ?...", p. 201. Une telle construction se trouve, par exemple, en Mc 2.27. Pour cet auteur, ce verset 22 est au centre de la péricope qu'il a défini, à savoir 20-24.

Le verset 23 contient lui aussi un chiasme :

- a kai eplhrwqh h grafh h legousa
 b "episteusen de Abraam tw qew kai elogisqh autw dikaiosunh"
 a' kai filoj qeou eklhqh.

Ce chiasme est marqué par le fait que a et a', respectivement, commencent et se terminent par un verbe à la même forme (aoriste indicatif passif, 3^e personne du singulier). Au centre se trouve la citation de Gn 15.6.

Enfin, le verset 26 est construit de manière parallèle. La première demi-phrase s'articule autour de notions anthropologiques, la seconde reprend les termes propres à notre péricope. Le parallélisme est marqué par la structure absolument semblable des deux demi-phrases et l'utilisation des expressions *wspw* et *outwj*.

Ces quelques remarques sur la structure particulière à certains versets se doivent d'être complétées par une analyse de la structure d'ensemble de la péricope.

3.4.3 Structure générale de Jacques 2.20-26

Nous avons trouvé dans cette péricope une double structure chiasmique :

- | | | | |
|---------|----|------------------|--|
| v. 20 : | A | a ₁ | Affirmation (sous forme de question rhétorique). |
| v. 21 : | B | b ₁ | Référence à une figure de l'Ancien Testament. |
| v. 22 : | C | a ₁ ' | Affirmation. |
| v. 23 : | | D | Citation de l'Ancien Testament. |
| v. 24 : | C' | a ₂ | Affirmation. |
| v. 25 : | B' | b ₂ | Référence à une figure de l'Ancien Testament. |
| v. 26 : | A' | a ₂ ' | Affirmation. |
-

Le premier chiasme contient tous les versets (A-A'). Au centre se trouve la citation de Gn 15.6. Le deuxième chiasme est double (a_1 - a_1' et a_2 - a_2'), avec, en son centre, les deux allusions à Abraham et Rahab (b_1 et b_2).

Les éléments qui peuvent être mis en relation pour découvrir ces chiasmes sont les suivants :

- A et A' (a_1 et a_2') (v. 20 et 26) contiennent deux expressions qu'on ne trouve dans aucun des autres versets : h pistij cwrij twn ergwn et argh (ou nekra) estin.
- B et B' (b_1 et b_2) (v. 21 et 25) contiennent tous deux une référence à l'Ancien Testament. De plus, comme nous l'avons mentionné au paragraphe 3.4.2, ils sont construits de la même manière. Dans ces deux versets également, nous retrouvons l'expression ouk ex ergwn edikaiwqh.
- C et C' (a_1' et a_2) (v. 22 et 24) commencent par un verbe du domaine de la vue, à la deuxième personne et contiennent l'expression ex ergwn.
- D (v. 23) contient lui aussi un chiasme interne, mettant en évidence la citation de Gn 15.6.

On remarque également l'alternance précise entre les phrases qui sont des affirmations de Jacques (v. 20, 22, 24 et 26) et celles qui ne sont que le rappel ou la citation d'événements de l'Ancien Testament (v. 21, 23 et 25).

Ainsi, la correspondance entre les différents termes du chiasme nous semble clairement établie.

Nous avons trouvé chez J.G. Lodge une autre proposition de structure chiasmique pour ce passage. Cet auteur propose de voir au v. 22 le centre d'un chiasme qui commence au v. 20 et se termine au v. 24. Il résume ainsi le parallélisme découvert :

"a Notre titre pour Abraham : *notre Père* (21)

b Question : n'a-t-il pas été justifié ? (passif)

c Son œuvre : il a offert (actif)

d (foi – œuvres) (22)

d' (œuvres –foi)

c' Sa foi : il a cru (actif) (23)

b' Réponse : il a été rendu juste (passif)

a' Le titre de Dieu pour Abraham : ami (de Dieu)"¹⁹⁵.

Cette analyse permet de trouver au centre du passage les termes *pistij* et *ergwn*, tels que nous les avons observés au paragraphe 3.4.2 (pp. 84s). Ainsi, pour Lodge, "le chiasme souligne la vraie relation entre foi et œuvres, en arrangeant les deux termes au centre d'une grande unité"¹⁹⁶.

Nous sommes d'accord avec Lodge au sujet du début de la péricope : "*qel eij* marque le début de cette unité littéraire. La fin est le v. 24. Typique de cette forme poétique : les termes et les idées dominantes sont aux extrémités et au centre". Et plus loin : "Si le v. 20 n'était pas un nouveau commencement, nous aurions attendu *oun*, et non *de*"¹⁹⁷. Ce début est confirmé par d'autres auteurs : J. Chaine considère que 20-26 constitue le deuxième

¹⁹⁵ J.G. Lodges, "James and Paul at Cross-Purposes ?...", p. 207. Le chiasme complet se trouve en p. 201.

¹⁹⁶ J.G. Lodges, "James and Paul at Cross-Purposes ?...", p. 201.

¹⁹⁷ Pour les deux citations, J.G. Lodges, "James and Paul at Cross-Purposes ?...", p. 203. La seconde se trouve dans la note de bas de page no 19.

argument de la démonstration de Jacques sur la foi et les œuvres¹⁹⁸. J. Cantinat, pour sa part, considère que le v. 20 est une petite introduction qui prépare l'exposé de l'argument suivant.

Par contre, la fin de la péricope est discutable. Que faire des versets 25 et 26 ? Pour notre part, nous préférons les intégrer à notre péricope pour les raisons suivantes.

Tout d'abord, le v. 25 contient la deuxième référence à l'Ancien Testament. L'expression *omoiwj* de marque le lien entre l'exemple d'Abraham et celui de Rahab. Il semble donc difficile d'écarter la référence à Rahab, par rapport à l'unité de la péricope.

On a ensuite remarqué la similitude de construction entre les versets 25 et 21, qui peut indiquer un lien entre ces deux versets.

De plus, le verset 26, qui contient des expressions semblables au verset 20, est clairement la conclusion de tout le passage. Le mot *gar* est utilisé en rapport avec ce qui a été dit précédemment, pour le démontrer, le justifier, l'expliquer ou pour en tirer une conclusion. Il établit donc un lien entre les versets 20 à 25 et le verset 26, en étant la conclusion de tout le passage.

Ces éléments nous permettent d'intégrer les versets 25 et 26 à notre péricope, sans toutefois écarter l'idée d'un chiasme particulier aux versets 20 à 24.

3.4.4 Le chiasme

Le chiasme semble être un procédé stylistique cher à Jacques. J.G. Lodge en a repéré deux autres dans l'épître : 1.22-25 ; 3.13-18¹⁹⁹.

Il convient donc de définir le sens et la valeur d'une telle figure²⁰⁰.

¹⁹⁸ J. Chainé, *L'Épître de Jacques*, p. 64.

¹⁹⁹ J.G. Lodges, "James and Paul at Cross-Purposes ?...", pp. 204, 205.

²⁰⁰ Cette figure n'est pas propre à la littérature biblique. Dans la littérature grecque, on note le chiasme de discours, comme par exemple dans un chant de l'Odyssée d'Homère. Mais chez les Grecs, celui-ci a plutôt une fonction d'ornement et non de structuration du discours. On trouve aussi certaines constructions

Il existe plusieurs sortes de chiasmes : R. Meynet en distingue 3²⁰¹ :

- a. Le chiasme lexical, où des mots ou lexèmes semblables ou opposés se font face.
- b. Le chiasme syntaxique, où l'on retrouve une construction semblable (groupe sujet, groupe verbal, etc.).
- c. Le chiasme de discours, qui met en relation des unités textuelles (type de récits, étapes du récit, etc.)²⁰².

Le chiasme de phrase est fréquent : cf. Mc 2.27 ; Ps 38.19, 20, 22. Celui-ci n'est pas propre à la littérature biblique, quoique sa fréquence y soit très élevée. Mais il n'a aucune valeur pour l'interprétation des textes. Le plus souvent, un chiasme repose sur l'utilisation d'un vocabulaire récurrent.

Le chiasme a une double fonction : "indiquer l'unité du texte qu'il recouvre et focaliser le texte sur l'élément central. Comme par ailleurs il arrive souvent que ce qui est aux extrémités d'un chiasme se retrouve au centre, on comprendra qu'il est de la première

syntaxiques visant à mettre au centre le mot central, comme souvent le verbe (par exemple un vers de Virgile). Dans les arts visuels, le phénomène visant à mettre au centre le sujet principal de la représentation peut être apparenté au chiasme. On trouve aussi cela dans la musique. Ainsi, on peut dire que "le chiasme n'est pas propre à la littérature, même biblique, mais qu'il renvoie aux grandes lois de composition dans l'art...". Pour tous ces exemples, voir R. Meynet, *Quelle est donc cette parole ? Lecture "rhétorique" de l'Evangile de Luc (1-9, 22-24)*, Tome 1, Paris, Cerf, 1979, pp. 111-147.

²⁰¹ R. Meynet, *Introduction à la rhétorique, Qui est donc le plus grand ?* Tome 1, Paris, Cerf, 1982, pp. 28-54.

²⁰² R. Meynet, *Quelle est donc cette parole ?*, pp. 124, 125, propose 7 lois à propos du chiasme, qu'il tire de N.W. Lund, *Chiasmus in the New Testament*, Chapel Hill, 1942 (ouvrage qu'il nous a malheureusement été impossible de consulter, faute de l'avoir trouvé en bibliothèque) :

1. Le centre est toujours le point de retournement. Il peut consister en un, deux, ou trois stiques.
2. Au centre, il y a souvent un changement dans le déroulement de la pensée et une idée antithétique est introduite. Après quoi, le déroulement premier est repris et poursuivi jusqu'à ce que le système s'achève...
3. Des idées identiques sont souvent distribuées de telle manière qu'elles apparaissent aux extrémités et au centre de leur système respectif et nulle part ailleurs dans le système.
4. Il existe aussi de nombreux cas où les idées apparaissent au centre d'un système et reviennent aux extrémités d'un système correspondant, le deuxième système ayant été construit évidemment pour aller avec le premier...
5. Certains termes ont nettement tendance à graviter autour de certaines positions à l'intérieur d'un système donné, comme les noms divins dans les Psaumes, les citations en position centrale du système dans le Nouveau Testament...
6. De plus grandes unités sont fréquemment introduites et conclues par des passages-cadres.
7. Il y a souvent mélange de lignes chiasmiques ou alternées à l'intérieur d'une même unité".

importance de bien repérer le cœur de la figure et d'aller jusqu'aux limites extérieures de la figure"²⁰³. Le chiasme propose un effet de pivotement du texte, ou de renversement.

Mais la structure chiasmatique ne joue pas toujours un rôle sur le sens : c'est le cas quand il s'agit d'expressions semblables qui n'ont pas le même sujet ou qui ne se situent pas dans le même contexte. Par exemple, la description du chandelier en Ex 25 est construite en forme de chiasme. Mais cela ne dit rien au niveau du sens. "Ainsi semble-t-il en être des chiasmes lexicaux : ils soulignent seulement l'importance du centre, et marquent que le texte qu'ils recouvrent a une certaine unité"²⁰⁴.

Le chiasme de discours est plus riche au niveau du sens. Il permet de relever en tous cas deux éléments importants pour l'interprétation : les oppositions pertinentes et les accumulations signifiantes (titres et qualifications d'un personnage, par exemple).

Le chiasme met aussi en valeur son centre parce qu'il est unique, non récurrent, et surtout parce qu'il est justement au centre (contrairement à d'autres éléments eux aussi uniques mais pas centraux)²⁰⁵.

3.4.5 Structure rhétorique

Si, comme nous l'avons mentionné au début du chapitre 2, il est difficile de trouver un plan précis et cohérent dans l'épître de Jacques, le schéma gréco-romain de l'argumentation peut donner suffisamment d'indices pour découvrir une structure, tout au moins pour le chapitre

²⁰³ R. Meynet, *Quelle est donc cette parole ?*, p. 130.

²⁰⁴ R. Meynet, *Quelle est donc cette parole ?*, p. 137.

²⁰⁵ R. Meynet, *Quelle est donc cette parole ?*, pp. 146, 147, propose également une courte réflexion à propos de la conscience qu'un auteur pourrait avoir eu des chiasmes qu'il a composés. Nous n'avons aucun moyen de découvrir les intentions réelles des auteurs. La question "qu'a-t-il voulu dire" est sans réponse ; nous ne pouvons que répondre à la question "que dit-il".

"Il est impensable certainement que l'auteur soit absolument inconscient de ce qu'il fait. Mais il est également impensable qu'il soit conscient de tout ce qu'il fait" (p. 147). Si nous devions être conscients de tout ce que nous écrivons, de toutes les règles, de tous les codes de communications, il est probable que nous ne communiquerions plus. Mais pour autant, tout cela obéit à des règles que nous connaissons, que nous avons intégrées, même inconsciemment.

2. D.F. Watson s'appuie sur les figures de styles suivantes, caractéristiques de la diatribe, et propose un plan du chapitre 2 :

- introduction d'un interlocuteur imaginaire à la seconde personne et simulation d'une adresse directe (vv. 18-23) ;

- objections et fausses conclusions de l'interlocuteur (vv. 18a, 19) ;

- séries de questions et réponses de l'interlocuteur, en utilisant souvent la méthode socratique (vv. 20-23) ;

- matériel posé sous forme de question à l'interlocuteur, souvent pour le forcer à le rejeter (cf. v. 20) ;

- âpre censure des auditeurs à propos de leur conduite (vv. 2-6, 8-13, 14-17, 18-20) ;

- illustration des vices (vv. 2-4, 15-16) ;

- questions de censure rhétorique, qui caractérise les vices de l'interlocuteur et incluant un rude terme à son adresse, comme "insensé" (v. 20) ;

- maximes et citations de poètes et philosophes (v. 8, 10, 11, 23) ;

- exemples, comparaisons et antithèses (vv. 2-4, 8-9, 15-16, 21-23, 25) ;

- ironie et sarcasme (vv. 18-20) ;

- personnification (v. 13, 17, 26)²⁰⁶.

²⁰⁶ D.F. Watson, "James 2 and Greco-Roman Argumentation", p. 119.

Pour les versets 14 à 26, le plan qu'il propose est le suivant :

"Propositio (v. 14)

Ratio (preuve par l'*exemplum*) (vv. 15-16)

Confirmatio (vv. 17-19)

Anticipation et Personnification (v. 18a)

Dilemme (v. 18b)

Anticipation et Ironie (v. 19)

Exornatio (vv. 20-25)

Amplificatio (répétition, *exclamatio* et *epiphonema*) (v. 20)

Preuve par l'*exemplum* (vv. 21-22)

Iudicatio (oracle surnaturel) (v. 23)

Amplificatio (répétition de la *propositio*) (v. 24)

Preuve par l'*exemplum* (v. 25)

Complexio (similitude) (v. 26)"²⁰⁷.

Les cinq parties qui composent cette péricope sont conformes aux conseils donnés par Cicéron dans au moins deux de ses ouvrages à propos de la rhétorique²⁰⁸. Dans ces deux passages, Cicéron décrit l'argumentation qu'il juge la plus complète et la plus parfaite. Il explique ensuite la fonction de ces cinq éléments : "Par la proposition (*propositionem*)

²⁰⁷ D.F. Watson, "James 2 and Greco-Roman Argumentation", p. 118. Il faut noter que la première partie du chapitre (vv. 1-13) est présentée sous la même forme :

Propositio (v. 1)

Ratio (preuve par l'*exemplum*) (vv. 2-4)

Confirmatio (vv. 5-7)

Exornatio (vv. 8-11)

Iudicatio (v. 8)

Confirmation ultérieure (vv. 9-11)

Enthymème (vv. 9, 10), incorporant une *Iudicatio*

Enthymème (v. 11)

Complexio (comme épichérème) (vv. 12-13).

²⁰⁸ Cf. Cicéron, *De Inventione*, 1.58, 59 et *Rhetorica ad Heronnum*, 2.28.

nous indiquons sommairement ce que nous voulons prouver. La preuve (*rationem*) est la raison qui montre – sous forme d'une brève explication – la vérité que nous soutenons.

La confirmation de la preuve (*rationis confirmationem*) fortifie par plusieurs arguments cette preuve brièvement exposée. Nous employons la mise en valeur (*exornatio*), une fois l'argumentation établie, pour donner éclat et ampleur à la cause. Le résumé (*complexionem*) conclut succinctement en reprenant les différentes parties de l'argumentation"²⁰⁹.

Les versets 20 à 25 constituent donc l'*exornatio* de ce schéma de la diatribe. En latin, ce terme signifie 'ornement, embellissement'. Cicéron l'utilise aussi pour parler des ornements oratoires²¹⁰. Plusieurs figures rhétoriques peuvent entrer dans cette partie de l'argumentation.

Elle commence ici par une *amplificatio* qui reprend la *propositio* (vv. 14-17)²¹¹. Il y a un certain effet de surprise, par la question rhétorique à l'interlocuteur fictif. Cela a pour effet de renforcer l'argument, avec en plus, une *communicatio* qui intègre les opposants. On trouve encore une *exclamatio*. "Celle-ci exprime une douleur (chagrin, peine) ou une indignation au moyen d'une adresse à quelqu'un ou quelque chose (ville, objet, etc.)"²¹².

Aux versets 21 et 22 intervient l'*exemplum*. Celui-ci est tiré de Gn 22.1-19. "Dans la tradition juive, l'Aqedah était le dernier test de la justice d'Abraham, qui était déjà connu pour son hospitalité et sa charité. Jacques a probablement utilisé cet exemple, non pour le sacrifice d'Isaac en lui, mais parce que c'est à ce point de sa vie qu'Abraham a été déclaré juste pour cela et pour ces précédents actes d'hospitalité et de charité (cf. He 11.17-19).

²⁰⁹ Cicéron, *Rhetorica ad Heronnum*, 2.28.

²¹⁰ Cicéron, *De Inventione*, 2.11, par exemple.

²¹¹ Pour H. Morier, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, Paris, PUF, 1989, p. 100, il s'agit d'une "figure qui consiste à reprendre, dans une sorte de gradation spirituelle plus encore que formelle, les éléments de la description, soit en approfondissant la pensée, soit en l'enrichissant, en l'agrandissant, en l'ennoblissant". Il faut toutefois distinguer l'amplification de l'accumulation.

²¹² D.F. Watson, "James 2 and Greco-Roman Argumentation", p. 114.

Cela est souligné par Jacques par l'utilisation du pluriel *ex ergwn*. La foi d'Abraham a été reconnue dans son action pour les besoins des autres, ce que l'audience de Jacques n'a pas fait, mais sans laquelle ils continuent à croire eux-mêmes qu'ils sont justes"²¹³.

Cet *exemplum* est une question rhétorique, qui attend une réponse affirmative (ce qu'indique la négation *ouk*). Le v. 22 répète la vérité du v. 21, par amplification. Le chiasme du v. 22²¹⁴ renforce encore cette amplification.

Le verset 23 complète l'*exemplum* par une *iudicatio*, un jugement par un oracle surnaturel, c'est-à-dire la parole divine²¹⁵.

Le v. 24 amplifie encore la *propositio* par répétition de celle-ci. Mais maintenant, c'est une audience générale qui est concernée. La suite est un nouvel *exemplum* (v. 25), tiré de Jos 2.1-21 et 6.17, 22-25. La formule *omoiwj* de *kai* indique un lien entre les deux *exemplii*. Encore une fois, celui-ci est posé sous forme de question attendant une réponse affirmative (*ouk*).

De même que pour Abraham, Rahab est utilisé en exemple de son hospitalité et de foi, à la fois dans les traditions juives et chrétiennes²¹⁶.

Finalement, Jacques conclut sa démonstration par une *complexio* ou *conclusio*. Celle-ci résume l'argument depuis le v. 17. Elle est basée sur une similitude, qui apporte de la clarté au style. Mais il s'agit ici d'une similitude abrégée, dans le sens où il n'y a pas de correspondance directe et absolue entre le corps-foi et l'esprit-œuvres. La correspondance est large : le premier élément dans la paire est totalement inefficace sans le second.

²¹³ D.F. Watson, "James 2 and Greco-Roman Argumentation", pp. 114, 115.

²¹⁴ Repéré par J. Lodge, "James and Paul at Cross-Purposes ?...", p. 201.

²¹⁵ Il semble que la confirmation de l'exemple du sacrifice d'Isaac en Gn 22.1-19 avec la citation de Gn 15.6 soit un développement midrashique antérieur à Jacques, cf. D.F. Watson, "James 2 and Greco-Roman Argumentation", note 109, p. 115.

²¹⁶ Cf. D.F. Watson, "James 2 and Greco-Roman Argumentation", note 111, p. 116.

3.5 Les exemples d'Abraham, de Rahab et la comparaison du v. 26

3.5.1 L'exemple d'Abraham (v. 21 et 23)

Le premier exemple scripturaire choisi par Jacques, celui d'Abraham, est d'une grande autorité. Dans la tradition juive et chrétienne primitive, Abraham est perçu comme père, patriarche et modèle du croyant²¹⁷.

Jacques s'appuie sur deux textes de référence tirés de l'Ancien Testament : Gn 15.6, qu'il cite au verset 23²¹⁸, et Gn 22, en particulier le verset 9, dont le verset 21 de Jc 2 n'est pas une citation, mais qui reprend la terminologie de la LXX : *anegkaj* vient de Gn 22.2, tandis que la suite (*Isaak ton uion autou epi to quasiasthron*) est tirée de Gn 22.9.

Ce texte de la Genèse pose plusieurs questions. Il y a tout d'abord une contradiction dans l'attitude d'Abraham : il a foi en la Parole de Dieu (v. 6), alors qu'un peu plus tard (v. 8), il demande un signe.

Ensuite, la foi dont fait preuve Abraham est totalement surprenante. Le v. 6 intervient au moment où Abraham est en train de contempler le ciel. Et le rédacteur de la Genèse de commenter : Abraham démontre une foi parfaite. Mais aucun élément du texte ne vient corroborer ce fait. "Et si l'on cherche à saisir psychologiquement d'une façon ou d'une autre ce que le narrateur désigne dans son compte rendu comme une "foi" parfaite, le texte nous refuse tout appui ; tout se passe comme s'il s'agissait d'une chose qui défie toute description. La foi n'est pas décrite, elle n'est qu'affirmée. De l'extérieur, ce fait caché de la

²¹⁷ Es 51.2-4 ; Siracide 44.19 ; Sagesse 10.5 ; 1 Maccabées 2.52 ; 4 Maccabées 16.20 ; 17.16 ; Jubilés 17-19 ; Mt 1.1 ; 3.8, 9 ; 8.11 ; Lc 3.8 ; 13.28 ; 16.24 ; 19.9 ; Jn 8.33ss ; Ac 7.2 ; Rm 4 ; 11.1 ; Ga 3.6-9, 16 ; 4.22 ; He 6.13 ; 7.1 ; 11.8-12.

²¹⁸ Jacques cite Gn 15.6 d'après la LXX, avec quelques variantes mineures (*Abraam* pour *Abram* ; *episteusen* de *pour kai episteusen*). Ces variantes pourraient provenir d'une citation faite à partir d'un manuscrit antérieur aux grands manuscrits de la LXX, cf. J. Cantinat, *Les Epîtres de Saint Jacques et Saint Jude*, pp. 152, 153.

foi est plutôt négatif, il consiste en un silence, en une paisible écoute, en un regard confiant"²¹⁹.

De plus, Jacques cite Gn 15.6 en rapport avec le sacrifice d'Isaac qui, lui, n'intervient qu'au chapitre 22. Il y a donc un décalage chronologique entre la citation et l'événement qu'il est censé commenter²²⁰.

On peut comprendre cela de différentes manières. Pour J. Chaine²²¹, le pluriel *tw n ergwn*, tout au long de la péricope, exprime que la justice d'Abraham est consécutive à un ensemble d'actes, et pas seulement à l'offrande d'Isaac. La tradition la considère comme la synthèse ou le sommet de toutes les autres²²². La situation d'Abraham est ainsi envisagée d'une manière globale.

"C'est au moment du sacrifice d'Isaac que la foi d'Abraham atteint sa plus haute perfection. Le texte de Gn 15.6 n'est pas prophétique, mais la tradition appliqua à une circonstance de la vie d'Abraham ce qui était dit à propos d'une autre, ou plutôt considéra que le texte relatif à la justice d'Abraham n'avait eu sa complète signification qu'au moment du sacrifice d'Isaac. A ce moment le texte de Gn 15.6 est réalisé dans sa plénitude"²²³.

Jacques entend donc Gn 15.6 comme une éloge de la foi d'Abraham. C'est la qualité de cette foi qui rend Abraham juste aux yeux de Dieu.

Cantinat, pour sa part, envisage que Jacques a voulu évacuer l'erreur des chrétiens qui ne voulaient pas engager leur personne dans leur foi et se suffisaient d'une foi-conviction. "Il veut leur donner à comprendre que la foi d'Abraham était plus qu'une certitude intellectuelle, qu'elle était une attitude de vie, conforme à cette certitude, constamment

²¹⁹ G. von Rad, *La Genèse*, Genève, Labor et Fides, 1949, pp. 184, 185.

²²⁰ On trouve un rapport entre Gn 15.6 et Gn 22 dans 1 Maccabées 2.52 et le traité Mekhilta (40b).

²²¹ J. Chaine, *L'Épître de Jacques*, pp. 66-68.

²²² Gn 22.12ss ; Siracide 44.10 ; Jubilé 18.11 ; Philon *De Abrahamo*. 167 ; He 11.17s.

²²³ J. Chaine, *L'Épître de Jacques*, p. 68.

inspirée par elle. Il veut les convaincre que c'est pour cela que cette foi lui fut comptée à justice, en d'autres termes qu'il plût à Dieu"²²⁴.

Pour F. Vouga, Jacques montre que c'est dans la marche d'Abraham vers le sacrifice d'Isaac que s'est réalisée l'écriture disant "Abraham crut en Dieu et cela lui fut compté comme justice".

Dans les deux textes, Gn 15 et Gn 22, la foi est mise à l'épreuve et oblige à tout risquer : promesse et espérance. "Or c'est précisément cette endurance de l'épreuve (cf. Jc 1.2-4), cette fidélité risquée et cette obéissance coûteuse que Jc appelle les œuvres de la foi (ex ergwn, v. 21)"²²⁵.

On peut mettre également la foi d'Abraham en rapport avec sa peur de l'avenir (vv. 2, 3), dans une démarche de confiance en Dieu, comme lors de son appel (cf. Gn 12.1)²²⁶.

La justification provient alors non seulement de la confiance en la promesse, mais surtout de l'endurance dans l'épreuve. On peut alors parler de la résistance de la foi. "La question n'est plus, dans notre épître, celle du retour ou non aux observances rituelles du Judéo-christianisme (Ga et Rm), mais celle de la foi qui doit tenir dans la durée. Il ne s'agit plus d'espérer, mais de durer dans l'espérance et d'y persévérer"²²⁷.

Ainsi, "dans notre texte [Gn 15.6], la déclaration de justice n'est pas communiquée dans le cadre du culte et par un ministre de celui-ci, elle se situe dans la relation libre et toute

²²⁴ J. Cantinat, *Les Epîtres de Saint Jacques et Saint Jude*, p. 151.

²²⁵ F. Vouga, *L'Épître de Saint Jacques*, p. 89.

²²⁶ Cf. J. Chaine, *Le livre de la Genèse*, Paris, Cerf, 1949, p. 211 : "Il croit en la promesse d'une postérité. Cette adhésion confiante, acte de l'esprit et du cœur, à la parole divine témoigne des bonnes dispositions de son âme ; elle est la preuve de sa justice, c'est-à-dire de sa sainteté. Dieu lui impute sa foi à justice, ce qui veut dire que Dieu le tient pour juste en considération de sa foi et si Dieu le tient pour juste c'est qu'il l'est". Voir également G. von Rad, *La Genèse*, p. 185 : "La foi est une façon de "s'ancrer solidement en Dieu" et se rapporte en règle générale à une action future de Dieu sur le plan de l'histoire du salut. C'est un acte de confiance, un consentement aux plans de Dieu dans l'histoire. Du point de vue de l'attitude humaine, la foi est plutôt passive, en tout cas une manière de laisser Yahvé conduire les opérations (cf. Es 7.4, 9 ; 28.16 ; 30.15)".

²²⁷ F. Vouga, *L'Épître de Saint Jacques*, p. 89.

personnelle entre Dieu et Abraham. Mais surtout elle ne survient pas à la suite de l'accomplissement d'un sacrifice ou d'un acte d'obéissance ; il est déclaré, par manière de programme, que seule la foi a placé Abraham dans un rapport juste avec Dieu. Dieu a indiqué son plan historique, qui est de faire d'Abraham une grande nation ; Abraham s'est ancré dans ce plan, il l'a pris au sérieux, il s'y est engagé ; ainsi, selon le jugement de Dieu, il a adopté la seule attitude juste envers lui. Le v. 6 tient en tout cas lieu de conclusion ; la phrase qui constate solennellement la justice d'Abraham met un point final heureux à l'événement plein de tension de la vocation d'Abraham par Dieu"²²⁸.

De cet exemple, Jacques conclut que la justification est donnée au croyant dont la foi a suscité des actes et dont les œuvres ont accompli la foi"²²⁹.

Mais Jacques n'est pas le seul à utiliser Abraham dans son enseignement. On retrouve des citations de Gn 15.6 dans deux autres textes du Nouveau Testament, les deux sous la plume de Paul : Rm 4.3 et Ga 3.6.

Abraham est particulier à deux titres pour le judaïsme contemporain de Paul : il est le premier à croire en un Dieu unique et il obéit à la Loi avant que Moïse ne la reçoive"²³⁰.

²²⁸ G. von Rad, *La Genèse*, p. 185.

²²⁹ Notons ce commentaire de G. von Rad, *La Genèse*, p. 185, à propos de la justice : "La justice n'est pas une norme idéale et absolue qui plane au-dessus de l'homme, mais une notion de relation ; la qualité de juste est reconnue à celui qui se comporte correctement à l'égard d'une relation communautaire existante, qui fait droit à des exigences qui lui sont imposées par cette relation communautaire. Ce rapport communautaire peut être humain, mais les textes où ce concept de justice se rapporte à la relation de l'alliance établie par Dieu, sont plus importants. Dieu est juste parce qu'il maintient cette alliance (c'est la *iustitia salutifera* de Dieu). L'homme est juste pour autant qu'il acquiesce à l'ordre institué par Dieu dans ces relations communautaires, c'est-à-dire à l'alliance et aux commandements".

²³⁰ Abraham se convertit, en passant du culte des idoles à celui du Dieu unique : Jos 24.2, 3.

Philon et le livre des Jubilés insistent sur cette conversion d'Abraham. Ils montrent de même comment Abraham observait la loi naturelle, avant qu'elle soit révélée à Moïse (voir S. Légasse, *L'Épître de Paul aux Galates*, Paris, Cerf, 2000, pp. 248, 249 pour plus de détails).

Mais le recours à ce personnage est très sélectif : Paul ne cite que ce qui peut l'aider à défendre son message : "image réduite et utilitaire, au service d'une thèse puisée en fait à d'autres sources que la Bible"²³¹.

En Rm 4, Paul cherche avant tout à démontrer qu'Abraham est père de tous les croyants, même des non-juifs, et pas forcément que la foi sans les œuvres de la loi sauve. En effet, "Paul ne veut certainement pas opposer la foi qu'Abraham eut en la parole divine à l'estime qu'il aurait donnée à ses propres forces, mais bien plutôt montrer que la justification fut accordée au patriarche sans cette œuvre qu'est la circoncision, comme l'indique le contexte subséquent (Rm 4.9-12) [...]"²³².

Gn 15.6 est donc choisi dans ce but²³³.

J.-N. Aletti comprend ainsi l'utilisation de Gn 15.6 dans Rm 4, mais aussi en Jc 2 : "En quoi la foi peut-elle être comptée comme justice ? Et qu'entendre par foi ? Car ce sont les bonnes œuvres et le respect de la loi qui permettent de déclarer quelqu'un juste ; à moins d'ajouter que, pour un juif, la foi n'est telle que si elle est opérante et se manifeste dans les

²³¹ S. Légasse, *L'Épître de Paul aux Galates*, p. 221.

²³² J.-N. Aletti, *Israël et la loi dans la lettre aux Romains*, Paris, Cerf, 1998, p. 82. Plus loin, il écrit : "Paul ne prend pas le patriarche d'abord comme modèle de foi, mais comme preuve que la justification advint avant et (advient encore) indépendamment de la circoncision et donc du système de la loi mosaïque" (p. 89).

²³³ J.-N. Aletti, *Comment Dieu est-il juste ?*, pp. 99-105, analyse l'interprétation paulinienne de Gn 15.6 : Paul met en parallèle Gn 15.6 et Ps 32.1, 2 (dans Rm 4.7, 8), sur la base du principe d'interprétation juive *gezerah shawah* (principe équivalent), qui permet d'interpréter l'un par l'autre deux textes qui contiennent un ou plusieurs termes en commun. On retrouve en effet *logizesqai* dans les deux textes cités. Le texte de Ps 32.1, 2 déclare que le pardon est un acte absolument gratuit de la part de Dieu en faveur du croyant incapable de faire valoir ses bonnes œuvres. "Si pardonner équivaut à justifier, et si pardonner est un effet de la gracieuseté divine, alors la justification l'est aussi ; et quand Gn 15.6 dit que le fait de croire fut compté à Abraham comme justice, il indique par là que cette justification est en tous points gracieuse. La foi n'est donc pas une œuvre requérant une rétribution proportionnée, une récompense, un salaire (*misqoj*). La *gezerah shawah* permet ainsi de séparer l'acte de croire et la rétribution divine supposée la sanctionner nécessairement" (p. 101). De plus, l'exemple d'Abraham permet à Paul de poursuivre son raisonnement. En effet, lorsqu'Abraham a cru et a été justifié, il n'était pas encore circoncis, sous la Loi. Cela veut dire que la justification est indépendante de la Loi, qu'elle est valable pour ceux qui ne pratiquent pas les œuvres de la Loi.

Gn 15.6 est en fait le texte rêvé pour asseoir par l'Écriture la justification par la foi : 1. Il fait partie de la Tora, les cinq livres de la loi. Son autorité est ainsi incontestée. 2. Il est le premier verset de la Bible où les mots "foi" et "justice" sont mis en relation et où la justice est attribuée en fonction de la foi. C'est aussi la

actes. Lorsque Gn 15.6 dit : "Abraham crut en Dieu et cela lui fut compté comme justice", ne faut-il donc pas comprendre que, loin d'être ponctuelle, la foi du patriarche fut une longue démarche de confiance, de fidélité et d'obéissance à Dieu, qui apprécia cette attitude et la compta comme *justice* - parce qu'il s'agissait d'une foi opérante ?"²³⁴.

Paul, par l'exemple d'Abraham, met en avant la gratuité du rapport entre Dieu et Abraham. Abraham n'a rien exigé, mais accueilli totalement la parole de Dieu ; Dieu qui veut la vie, la donne gracieusement. "Si croire consiste à s'en remettre totalement à la parole divine, à laisser advenir notre vie de cette parole même, alors le cas d'Abraham est exemplaire, car le patriarche a tout reçu de la parole en laquelle il a cru, parole qui a opéré ce qu'elle annonçait : son identité de père et la nôtre, celle d'enfants, *engendrés par la foi*"²³⁵.

En considérant plusieurs textes de Paul, on découvre que la justification est purement d'origine divine, sans démarche humaine. En Ga 3, les œuvres de la Loi ne servent à rien.

Mais qu'en est-il de la foi ? Abraham a été justifié sur la base de quelque chose venant de sa part, à savoir sa foi. Il ne s'agit sûrement pas d'une fidélité à des préceptes pré mosaïques (cf. Rm 4.5 ; 5.8). "Non pas une "œuvre", ni un "faire" comme dans le récit du sacrifice d'Isaac où Dieu déclare : "Puisque tu as *fait* cela..." (Gn 22.16), mais une adhésion sans réserve à la parole divine, alors que tout paraît sans espoir : vieillesse et stérilité (Rm 4.17b-21). La foi d'Abraham n'est pas "un acte humain sans consistance" et si Paul s'écarte de la conception juive du mérite, il sait aussi que Dieu n'agit pas si l'homme n'a pas fait au

première apparition dans la Bible hébraïque et grecque des racines "foi, croire" et "juste, justice". 3. La justice est octroyée indépendamment de la circoncision et de la loi mosaïque.

²³⁴ J.-N. Aletti, *Israël et la loi dans la lettre aux Romains*, p. 92. Et l'auteur ajoute en note : "On a un exemple de cette exégèse de Gn 15.6 en Jc 2.21-24 ; et Jacques est bien représentatif de l'interprétation que le judaïsme inter- et para-testamentaire fait de ce passage (surtout à partir de Gn 22)". Voir 1 Maccabées 2, 52 ; Siracide 44, 19-21 ; GnR (Midrash Rabba sur la Genèse) 55s ; Mishna (Pirké Abbot) 5,3 ; Mekhilta 14, 15 et 14,31 ; Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, 1, 8.1 et 4.

²³⁵ J.-N. Aletti, *Israël et la loi dans la lettre aux Romains*, p. 99.

préalable table rase de ses certitudes ou de ses négations et ne s'ouvre pas aux virtualités d'une puissance apte à réaliser toutes ses promesses (Rm 4.21). Paul n'en demande pas plus au patriarche qu'il ne le fait pour ceux que lui-même évangélise, et s'il parle ailleurs d'"obéissance de la foi" (Rm 1.5 ; 16.24), la soumission qu'implique la foi et qui s'impose, puisque c'est Dieu qui parle, s'opère dans un abandon total à son pouvoir et à ses promesses"²³⁶.

3.5.2 *L'exemple de Rahab (v. 25)*

Rahab est citée dans l'enchaînement d'Abraham, selon un genre littéraire du judaïsme et du christianisme primitif, qui met en chaîne les figures exemplaires de l'histoire²³⁷. Elle est mentionnée 2 autres fois dans le Nouveau Testament : Mt 1.5 et He 11.31.

L'expression *omoiwj* de ... *kai* indique le parallélisme que Jacques veut établir entre les deux exemples qu'il cite, probablement avec le même but. S'il utilise deux exemples, c'est pour donner plus de force à son argumentation, en fonction de la règle mosaïque qui demande au moins deux témoignages pour attester une réalité²³⁸.

L'exemple est tiré de Jos 2.1-24 et 6.17, 25.

On peut s'étonner de trouver, parallèlement à Abraham, l'exemple de cette femme. Courtisane, pécheresse, païenne, elle a tout contre elle. Le terme utilisé pour la décrire, *pornh*, désigne une femme qui se conduit mal en vue d'un gain²³⁹.

Rahab est croyante (Jos 2.11), du moins, elle a confiance dans le vrai Dieu. Cette foi n'est pas inactive. On peut considérer qu'elle a accompli deux œuvres : l'accueil des étrangers et

²³⁶ S. Légasse, *L'Épître de Paul aux Galates*, p. 223.

²³⁷ Siracide 44-49 ; 1 Clément de Rome 9.3-12.8 ; He 11.

²³⁸ Nb 35.30 ; Dt 17.6 ; 19.15.

²³⁹ Mt 21.31 ; Lc 15.30 ; 1 Co 6.15. La tradition a tenté de faire de Rahab une simple hôtelière. Mais cette explication ne convainc pas, car elle contredit les coutumes de l'époque et le sens du terme *pornh*. Cf. J. Chaîne, *L'Épître de Jacques*, p. 71.

l'indication d'un autre chemin. Sa conduite rachète son passé, comme une sorte de conversion. Jacques met l'accent sur les œuvres, mais elles ne vont pas sans la foi, elles la réalisent. "Rahab, type des nations païennes qui devaient se convertir, mérita d'être comptée parmi les ancêtres du Messie (Mt 1.5), au même titre que Thamar, Ruth, Bethsabée, femme d'Urie, qui elles aussi n'étaient pas israélites"²⁴⁰.

Jacques ne donne aucune précision concernant la nature de sa foi et de sa justification. Mais, en vertu du parallélisme qu'il établit entre les deux exemples (Abraham et Rahab), on peut penser que cette dernière se trouve dans la même situation que son illustre prédécesseur.

Nous connaissons d'elle seulement les deux actions qu'elle a accompli. A partir de là, le salut dont elle a bénéficié est peut-être une allusion à Jos 6.17, 22-25, où Rahab a été sauvée de la ville de Jéricho vouée à l'interdit.

3.5.3 La comparaison anthropologique du v. 26

La comparaison qu'utilise Jacques dans ce dernier verset, en guise de conclusion du passage, est clairement d'ordre anthropologique. Elle s'appuie sur les catégories sémitiques et hellénistiques de l'anthropologie.

Dans la pensée sémite, l'homme est envisagé dans son entier, comme un tout physique et spirituel. Il est ainsi le représentant de Dieu (Gn 1.26, 27) par sa personne entière²⁴¹. "Cette anthropologie [celle de l'AT] ne distingue pas le corps et l'âme, mais de manière réaliste, le

²⁴⁰ J. Chaine, *L'Épître de Jacques*, p. 71.

²⁴¹ Le texte de la création affirme que l'homme est le résultat de la conjugaison de l'adama et de la neshamah. "Cette âme vivante [*néfesh hayah*] n'est pas une âme venue d'ailleurs s'incarner dans un élément terreux, mais bien le résultat d'une double intervention de Dieu" (R. Meyer, "L'homme et la femme, créatures divines : à l'image et à la ressemblance de Dieu", dans Moskala, J. éd., *Creation, Life et Hope. Essays in Honor of Jacques B. Doukhan*, Berrien Springs (MI), Old Testament Department Seventh-day Adventist Theological Seminary Andrews University, 2000, p. 12).

corps et la vie. Le souffle divin, s'unissant à la matière, fait de l'homme un 'être vivant', tant sur le plan physique que sur le plan psychique"²⁴².

Bien qu'on ne lui trouve pas d'équivalent exact en hébreu²⁴³, *swma* désigne, dans le NT et chez les Grecs²⁴⁴, le corps vivant ou le cadavre. Il représente en tous les cas la matière, souvent opposée à l'esprit, le non-matériel.

Mais Paul semble affirmer, en 1 Co 15.35ss, qu'il n'y a pas d'existence humaine, de réalité qui ne soit corporelle, somatique. "Il ne pense jamais le *swma* indépendamment de son contenu. [...] Cet organisme constitué, ce tout qu'est le *swma* se manifeste de la façon la plus immédiate dans le corps matériel de l'homme, cette unité où les membres divers se trouvent rassemblés en un tout harmonieux et bien coordonné (Rm 12.4ss ; 1 Co 12.12-26).

Dans un certain nombre de passages, *swma* a ce sens premier et immédiat de corps humain, visible, tangible, sensible, livrable (1 Co 13.3 ; 9.27 ; 7.4 ; Ph 1.20 ; Rm 12.1). [...] Ainsi, *swma* désigne l'homme, la personne humaine dans sa totalité, et définit une manière d'être essentielle et constitutive de la réalité humaine"²⁴⁵.

Swma désigne alors l'homme en tant que "*personne vivante* qui a le pouvoir de disposer d'elle-même, de s'accepter ou de se refuser, de s'orienter dans une certaine direction, de s'abandonner à un autre que lui-même. L'homme a la possibilité de se prendre comme *objet* de son action, de se voir, de s'éprouver comme sujet d'un événement"²⁴⁶.

²⁴² G. von Rad, *La Genèse*, Genève, Labor et Fides, 1968, p. 75, cité par R. Meyer, "L'homme et la femme, créatures divines : à l'image et à la ressemblance de Dieu", p. 12.

²⁴³ Même si la LXX utilise quelques fois *swma* pour traduire 'basar', cf. H. Conzelmann, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris/Genève, Centurion/Labor et Fides, 1967, pp. 188, 189.

²⁴⁴ Chez Homère, il désigne plus souvent le cadavre, et depuis Hésiode, le corps vivant. "Il ne s'agit pas seulement d'une portion limitée de matière, mais de matière organisée, matière ayant forme de vie" (H. Mehl-Koehnlein, *L'homme selon l'apôtre Paul*, Cahier Théologique 28, Paris/Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1951, p. 9). Il désigne toujours un organisme constitué, concret, et pas uniquement l'idée de forme.

²⁴⁵ H. Mehl-Koehnlein, *L'homme selon l'apôtre Paul*, p. 10.

²⁴⁶ H. Mehl-Koehnlein, *L'homme selon l'apôtre Paul*, p. 11.

Le swma, c'est le Moi (1 Co 13.3 ; 7.4) que l'autre peut appréhender, comme support d'interaction entre moi et l'autre, "c'est le moi comme sujet agissant et comme objet agi, en particulier comme moi qui agit sur lui-même"²⁴⁷.

Conzelmann poursuit son étude du swma dans le NT par cette affirmation : "Il faut se libérer de l'idée du sujet abstrait et de ses œuvres. Il va sans dire qu'il ne faut pas séparer l'un de l'autre : je passe mon existence à réaliser mes œuvres. Je suis la somme de mes actions. A chaque instant, ce n'est pas "quelque chose" que j'ai devant moi – un acte possible, une option, un objet – mais moi-même et la possibilité ou de me gagner ou de me perdre"²⁴⁸. Il intègre donc pleinement la notion du corps qui ne peut vivre que par l'expression de ce qu'il fait, à savoir les œuvres.

Quant à pneuma, deux sens sont possibles : soit il signifie l'âme, comme entité indépendante (He 12.23 ; 1 P 3.19), siège des pensées ou des sentiments (Mt 5.3 ; Mc 2.8 ; Lc 1.47 ; 2.46 ; 8.8, 55 ; Jn 11.33 ; 13.21 ; Ac 7.59 ; Ap 11.11), soit le souffle de vie, très proche de *ruah*, qui vient de Dieu (par opposition à *néfèsh* qui n'est pas d'essence divine).

Pneuma est souvent en relation avec l'homme qui s'est converti (par opposition à yuch). Il est exclu des définitions de l'homme naturel.

"Pour l'apôtre Paul aussi, pneuma est indubitablement, non pas une donnée de la psychologie humaine, mais un élément transcendant, un don de Dieu [...]. Il n'appartient pas à l'anthropologie naturelle, au monde de la création détachée de Dieu, mais toujours au

²⁴⁷ H. Conzelmann, *Théologie du Nouveau Testament*, p. 189.

²⁴⁸ H. Conzelmann, *Théologie du Nouveau Testament*, p. 189. D'autres textes bibliques présentent une notion plus dualiste, où le corps représente une puissance qui assujetti l'homme. Il y a nécessité d'être maître de son corps. Dans cette perspective, le corps est mauvais et sera renouvelé (Rm 7.24 en autres). Swma représente alors l'homme qui peut déchoir et qui est effectivement déchu et soumis au péché et à la mort.

geste créateur et régénérateur de Dieu envers l'homme. Ainsi donc pneuma s'oppose aux dimensions purement humaines, il s'oppose à toute cette réalité déchue [...]"²⁴⁹.

L'homme sauvé par Christ n'est pleinement vivant que s'il vit à l'image du Christ, et donc la rupture d'avec Dieu est annulée.

"Bien qu'il se manifeste dans l'homme, qu'il habite en lui, le pneuma n'en reste pas moins à chaque instant le pneuma de Dieu, pleinement souverain et toujours "surnaturel", bien que présent dans le naturel humain"²⁵⁰.

On trouve également en 1 Co 5.3, 7.34 et 1 Th 5.23, une association entre swma et pneuma pour désigner ensemble l'être humain dans son entier.

Dans les salutations finales, par exemple, pneuma représente l'homme en entier. "Pneuma ne définit pas un principe métaphysique en l'homme, mais le moi vivant qui possède des convictions : koinwnia pneumatoj est l'unanimité de conviction (Phm 2.1). 1 Co 6.16s contient des expressions de caractère rhétorique. Cela signifie : un corps avec le Seigneur, un corps spirituel"²⁵¹.

Le sens précis qu'a pneuma, quel qu'il soit, n'influence pas le sens général du verset. La terminologie utilisée ici permet d'établir un lien entre les versets 15 à 18.

En plaçant ainsi la comparaison à un niveau anthropologique, c'est-à-dire qui concerne l'existence, la vie et la mort – on le voit clairement par la double utilisation de l'adjectif nekron – Jacques soutient la proposition que la foi elle-même est liée à ce contexte existentiel. Un être humain est corps et esprit. L'un sans l'autre ne saurait être viable, et

²⁴⁹ H. Mehl-Koehnlein, *L'homme selon l'apôtre Paul*, p. 33.

²⁵⁰ H. Mehl-Koehnlein, *L'homme selon l'apôtre Paul*, p. 34. Le même auteur continue en page 35 : "... l'homme tout *entier* est touché par l'Esprit. Toute son existence est atteinte [...]. La présence du pneuma est pour son existence l'origine et le pouvoir d'un recommencement, d'un renouvellement, d'une nouvelle création".

²⁵¹ H. Conzelmann, *Théologie du Nouveau Testament*, p. 192.

par conséquent, l'être humain qui en serait privé ne serait pas vivant à l'image du Christ. Il en est de même de la foi et des œuvres : l'une sans les autres ne peut exister dans le cadre de la vie chrétienne, qui trouve son aboutissement dans la justification.

On pourrait s'étonner de ce que la foi, invisible, soit comparée au corps, visible, et l'esprit, invisible, aux œuvres, visibles. Cette inversion des termes pourrait provenir de la lutte contre la "tentation de voir dans la perfection de la foi un processus d'idéalisation ou d'abstraction de la réalité de l'histoire : ce sont les œuvres (c'est-à-dire l'engagement existentiel) qui donnent à l'esprit la foi, et non la foi qui est l'esprit agissant dans les œuvres"²⁵².

²⁵² F. Vouga, *L'Épître de Saint Jacques*, p. 91.

Chapitre 4

Bilan et conclusion

Bilan et conclusion

4.1 Bilan

Au terme de notre travail, il convient de jeter un regard sur les éléments que nous avons analysés et de faire une synthèse de notre recherche.

4.1.1 Vocabulaire et grammaire

S'il est vrai que Jacques utilise un vocabulaire précis et particulier (cf. le nombre d'*hapax legomena*, § 1.1.1 b, pp. 10s), notre péricope contient trois mots qui reviennent souvent et qui sont très courants dans le langage biblique.

Le mot *πίστις* fait partie du langage religieux courant pour parler des relations qui unissent Dieu à l'homme, et à la vérité qui en découle. C'est la vie entière du croyant qui est concernée.

Jacques, dans toute son épître, associe la foi non seulement avec une croyance, mais il en fait un engagement concret et dynamique. Il montre avant tout l'aspect pratique de cette relation de foi.

Quant à *εργον*, il s'agit d'un terme générique, au sens très large. Il désigne finalement l'unité de la conduite humaine. L'œuvre est plutôt présentée comme le résultat d'un

comportement humain, d'un choix de vie. Jacques considère les œuvres comme l'expression de la foi, la partie visible, l'expression éthique de l'amour de Dieu.

La manière dont sont utilisés ces deux mots nous semble tout à fait révélatrice. L'utilisation presque exclusive du nominatif singulier du mot *piStij* indique que la foi est un moteur d'action. Sujet des phrases de l'épître, la foi est aussi sujet de la vie, sujet du comportement de l'homme croyant. C'est en vertu de celle-ci que l'homme se décide à vivre de telle ou telle manière, à agir pour ou contre Dieu, et, en définitive, à accéder au salut. La foi demeure le sujet de la réflexion. Elle n'est pas écartée, effacée du processus de la justification, mais elle reste l'élément primordial.

Par opposition, *ergon* est utilisé uniquement (à une exception près) au génitif pluriel. Cela nous montre que les œuvres ne sont pas un élément en soi, capables d'apporter le salut. Elles sont multiples et dépendantes, compléments de la foi.

On remarque également que ces deux mots ne sont jamais éloignés dans le texte. Dans les versets 20, 22 et 26, ils ne sont pas éloignés de plus de deux mots. Cela souligne encore le lien indispensable entre la foi et les œuvres. L'un sans l'autre n'a aucune valeur. Par ailleurs, la conclusion de la péricope reviendra sur cet aspect, par la comparaison avec le corps et l'esprit (v. 26).

Finalement, le rapport entre foi et œuvres est explicité par le verbe *tel eiw*, qui conclut le verset 22. Sa place finale dans le verset permet à Jacques de mettre l'emphase sur lui. Il montre ainsi que foi et œuvres se retrouvent, dans le sens où, ensemble, ils se complètent, ils forment un tout. Alors, la foi peut être qualifiée de parfaite, c'est-à-dire entière, complète et suffisante.

Un autre verbe décrit le processus pour en arriver à ce stade : c'est le verbe *sunergew*. Celui-ci explique la coexistence nécessaire de la foi et des œuvres. Son emploi à l'imparfait

indique clairement que cela se passe dans la durée. Foi et œuvres doivent coexister à long terme pour arriver au résultat attendu.

On note également l'opposition qui est marquée entre une foi avec (sun-ergew, v. 22) et une foi sans (cwrij twn ergwn, v. 20) les œuvres. L'utilisation de ces deux prépositions contraires permet encore une fois à l'auteur d'insister sur la définition qu'il veut donner de la foi. Il ne s'agit pas d'une entité en soi, mais d'une association.

Il faut aussi noter le mot autou qui apparaît au verset 22, pour décrire le lien entre la foi et les œuvres. Il caractérise les œuvres dont Jacques parle ici en les faisant appartenir à la foi. Il est permis de penser qu'il y a opposition aux œuvres de la loi, dont Paul parle, par exemple, en Rm 3.20.

Pour distinguer les œuvres qui proviennent de la foi de celles qui viennent d'ailleurs, il nous semble que le texte des chapitres 1 et 2 est tout indiqué. Jacques décrit ici le comportement du croyant, inspiré par sa relation avec Dieu, au contraire d'un comportement basé sur une observation stricte de la loi et de la tradition, sans amour et sans vie.

Tous ces éléments nous conduisent à ce qui représente le centre et le but de toute la péricope : la justification (v. 23, centre du chiasme).

La justification, tant par le verbe dikaiow que par le substantif dikaiosunh, est considérée par Jacques comme une action positive de la part de Dieu envers l'homme. On peut alors parler d'acquiescement divin, de libération du péché. Elle concerne l'homme qui se sait déjà sauvé, qui est passé par la conversion, qui est donc entré dans une démarche de foi.

Dikaiosunh indique plus particulièrement un accomplissement d'un devoir envers Dieu. Il s'agit de suivre la volonté de Dieu dans son existence.

4.2.2 Structure et rhétorique

Nous avons souligné au chapitre précédent la manière dont les versets 20 à 26 sont construits. Cette construction révèle 3 éléments qui éclairent, à notre avis, la compréhension de ce texte.

Premièrement, nous relevons l'alternance entre des versets qui sont des affirmations de l'auteur (v. 22, 24 et 26, et sous forme de question rhétorique au v. 20) et ceux qui sont des références ou citations de l'Ancien Testament. Ce balancement, renforcé par l'emploi des verbes de perceptions à la deuxième personne (du singulier et du pluriel : *qel eij(blepeij(orate)*) suggère que nous sommes ici dans une partie démonstrative de l'argumentation de Jacques.

Deuxièmement, les références à l'Ancien Testament choisies par l'auteur semblent complètement opposées. Abraham est le père des croyants, l'ancêtre d'Israël, le pionnier de la foi. Pour sa part, Rahab n'est qu'une courtisane, une étrangère à Israël, une païenne et une femme. De par sa naissance et son cadre de vie, elle n'a rien à faire dans l'histoire et la religion d'Israël.

Jacques semble faire fi de cette opposition. Il place les deux personnages au même niveau²⁵³, non en se basant sur une identité qu'ils n'ont pu choisir, une origine ou une naissance, mais sur la valeur de leur comportement.

La structure du texte met également en évidence une structure chiasmique. Ce chiasme permet deux remarques. D'une part, il montre l'unité de la péricope ; il s'agit d'un travail construit et réfléchi. D'autre part, il révèle la partie centrale, le v. 23 dans notre analyse, le v. 22 pour Lodge²⁵⁴.

²⁵³ cf. l'expression *omoiwj* de kai.

²⁵⁴ Voir les pages 88, 89 de notre travail.

Lodge fait apparaître deux parties qui se répondent, avec un tournant au v. 22. Les trois premiers éléments du chiasme (v. 21) partent de l'aspect humain de la situation : notre titre pour Abraham (Père), une question (n'a-t-il pas été justifié) et son œuvre (il a offert). Après le v. 22, qui lie très étroitement foi et œuvres, le v. 23 se situe dans la partie où Dieu est présent : la foi d'Abraham (en Dieu), la réponse (il a été rendu juste, par Dieu) et le titre que Dieu donne à Abraham (ami de Dieu). Ainsi, la relation entre la foi et les œuvres, leur collaboration, fait passer l'homme de sa condition humaine à sa vraie relation avec Dieu.

Quant à notre propre structure chiasique, qui englobe les v. 20 à 26, elle situe la citation de Gn 15.6 en son centre. Abraham, dont l'expérience de foi atteint son paroxysme dans le sacrifice d'Isaac, est considéré comme un modèle de foi. C'est la qualité de sa foi qui le rend juste aux yeux de Dieu. Mais sa foi n'est pas limitée à un événement précis, elle englobe l'attitude de toute sa vie. On peut alors parler de la résistance de la foi, de l'endurance dans l'espérance. La foi d'Abraham s'inscrit dans la durée, c'est une longue démarche de confiance, de fidélité et d'obéissance.

Cet exemple, et la citation de Gn 15.6 qui l'accompagne, permet également à Jacques d'évoquer la gratuité du rapport qui s'établit entre Dieu et Abraham : tout vient de la Parole de Dieu. Abraham y adhère simplement, sans que sa foi ne se résume à un "faire" quelconque.

Quant à la structure rhétorique, développée à la fin de notre chapitre 3, elle met en lumière le caractère spécifique de notre passage. Par rapport à l'ensemble de la péricope traitant de la foi et des œuvres (14-26), les versets 20 à 25 constituent une partie plus démonstrative qu'exégétique ou analytique. Autrement dit, Jacques n'est plus en train d'argumenter²⁵⁵,

²⁵⁵ Cicéron place la mise en valeur (*exornatio*) une fois l'argumentation établie, cf. Cicéron, *Rhetorica ad Heronnum*, 2.28.

mais d'embellir sa démonstration. Les différentes figures utilisées, *amplificatio*, *exclamatio*, *iudicatio*, etc. donnent un ton plus esthétique qu'exégétique. Elles ont pour but de rechercher la compréhension et l'acceptation de la thèse (la *propositio* du v. 14) par le lecteur. Il ne dit pas comment la foi et les œuvres conduisent à la justification. Il affirme que c'est le cas et tente de convaincre le lecteur. Cela nous semble important lorsqu'on envisage ce texte, et en particulier les deux exemples d'Abraham et de Rahab. Ceux-ci ne sont pas présentés comme des explications, mais comme des démonstrations de la thèse, à savoir qu'il ne faut pas chercher à découvrir le mécanisme d'interaction entre foi et œuvres, mais le résultat de cette synergie.

Finalement, le verset 26 conclut toute la péricope. La comparaison qu'il propose nous semble révélatrice de tout le projet de la péricope. La foi sans les œuvres n'est pas, de même que les œuvres sans la foi n'ont pas de valeur.

Et c'est précisément là que réside, à notre avis, le message de Jacques. Il ne cherche pas à étudier le mécanisme de la justification, ni les conditions nécessaires à sa réalisation. Il est vrai cependant que la justification est au centre de la péricope, comme le révèle le centre du chiasme. Ce qui ne veut pas dire que tel est le sujet de la péricope. Celui-ci reste, évidemment, la foi et les œuvres. Mais si la notion de justification est au centre du texte, c'est pour exprimer le but même de la foi et des œuvres : permettre l'accès à la justice de Dieu. Il faut donc comprendre la démarche de Jacques comme l'étude de la foi et des œuvres qui procurent ou permettent la justification par Dieu.

Dans cette perspective, il apparaît que Jacques ne considère pas les œuvres et la foi comme deux entités séparées, que le croyant doit essayer de réunir pour espérer être justifié. Il cherche plutôt à proposer une définition de ce qu'est la foi qui conduit au salut : une foi

vivante, active, concrète, c'est-à-dire avec les œuvres. Sans elles, la foi est morte, autrement dit, elle n'est tout simplement pas.

4.2 Conclusion

Frère du Seigneur, Jacques a probablement entendu plusieurs discours et enseignements de Jésus. Il a été le témoin de l'amour et de l'engagement de son frère. Il a vu l'adéquation totale et parfaite entre les paroles de Jésus et son comportement sur terre. Par son vécu et son expérience, Jacques encourage ses lecteurs à vivre d'une manière digne de la foi qu'ils professent et conforme à la volonté de Dieu.

Dans un langage adapté aux croyants d'origine juive autant qu'hellénistique, Jacques met en valeur le sens et la portée de la foi. Il rétablit l'équilibre indispensable entre une foi désincarnée et un humanisme louable, mais irrégulier.

Nos conclusions, au terme de cette étude, portent dans trois directions.

✓ *Premièrement*, du point de vue de la sotériologie, nous comprenons mieux les conditions de la justification et les caractéristiques de la justice de Dieu. En effet, une compréhension, peut-être superficielle et littérale, de la notion de justification par la foi seule, sans aucune valeur pour les œuvres, semblerait jeter un doute sur la justice divine. Quel Dieu serait juste, sans punir les œuvres mauvaises et récompenser les bonnes (cf. Qo 8.14) ? D'autant plus que l'on trouve plusieurs textes pour appuyer l'idée d'un Dieu qui connaît les actions des hommes et qui rend à chacun selon son œuvre : Ps 33.15 ; Jr 25.14 ; Lm 3.64 ; Ps 62.13 ; Pr 24.12 ; Mt 16.27.

Le concept développé par Jacques, d'une foi qui contient *en elle-même* une part d'action, d'engagement concret, résout les tensions causées par les deux extrêmes : à la fois, le salut est une conséquence de la foi, en ce sens qu'il ne peut être acheté par quelque moyen que

ce soit, et à la fois, il provient d'un Dieu juste et non arbitraire, qui tient compte du véritable comportement humain, basé sur une relation d'amour avec ce Dieu.

✓ *Deuxièmement*, d'un point de vue éthique, cette définition de la foi établit ou rétablit un principe de base du comportement du croyant : la foi. Toute action ou engagement concret est motivé par la foi. En fait, le lien entre foi et œuvres est réciproque : si la foi sans les œuvres est morte, les œuvres sans la foi le sont aussi. Cela nous conduit à considérer l'engagement du croyant non pas à partir de la loi et d'une norme à respecter, mais de la foi et d'une relation à honorer. Finalement, au moment d'agir, le croyant se posera la question : est-ce que telle ou telle action correspond à ma foi, honore le lien que j'ai établi avec le Christ ? La vie chrétienne peut ainsi devenir ou redevenir christocentrique.

Cette réflexion conduit aussi à considérer la vie chrétienne dans son ensemble. Autrement dit, alors que, dans notre époque sécularisée, nous avons tendance à cloisonner les différents éléments constitutifs de la vie (vie professionnelle, privée, sociale, religieuse, etc.), l'idée de la foi avec les œuvres propose au croyant d'intégrer sa foi à tous les temps de sa vie et de faire pénétrer la vie religieuse dans tous les autres domaines.

✓ *Troisièmement*, d'un point de vue ecclésiologique, face au désengagement de plus en plus perceptible des croyants dans les communautés, il y a la possibilité de prêcher un salut par la foi seule, tout en maintenant présente l'idée d'un engagement actif "obligatoire"²⁵⁶, s'il n'est pas naturel.

Nous pourrions dire, avec toute la réserve nécessaire, que l'engagement actif peut être un thermomètre de la qualité de foi d'une personne.

²⁵⁶ Le mot "obligatoire" n'est pas à prendre ici au sens moral du devoir, mais dans l'idée d'une conséquence naturelle et logique.

Jacques, dans les quelques versets que nous avons étudié, a su exprimer dans un style concis, précis et clair, la quintessence du christianisme, la "voie royale" du chrétien dans sa relation à Dieu et au monde. Il représente à nos yeux la voie médiane par excellence, celle que chaque croyant est appelé à suivre.

"Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas l'amour, je suis un airain qui résonne, ou une cymbale qui retentit.

Et quand j'aurais le don de prophétie, la science de tous les mystères et toute la connaissance, quand j'aurais même toute la foi jusqu'à transporter des montagnes, si je n'ai pas l'amour, je ne suis rien.

Et quand je distribuerais tous mes biens pour la nourriture des pauvres, quand je livrerais même mon corps pour être brûlé, si je n'ai pas l'amour, cela ne me sert à rien"

(1 Co 13.1-3).

Bibliographie

1. Bibles et textes sacrés.

- *Bible annotée, NT 4, Hébreux à Apocalypse*, L. Bonnet, Edition revue et augmentée par A. Schroeder, Saint-Légier, P.E.R.L.E., 1983 (1^{ère} édition : Epîtres aux Hébreux, Epîtres catholiques, Apocalypse, 3^e édition, revue et augmentée par A. Schroeder, Lausanne, Georges Bridel, 1905).
- Nestlé-Aland, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1991 (26^e édition).
- *Sainte Bible (La). Nouvelle édition de Genève* (version L. Segond), Genève, Société biblique de Genève, 1979.
- Le Saint Coran, trad. et commentaire de Muhammad Hamidullah, Nouvelle Edition Corrigée et Augmentée, Brentwood, Amana Corporation, 1989.
- *Traduction Oecuménique de la Bible*, Paris / Pierrefite, Cerf / Société biblique française, 1988.

2. Ouvrages de références, Bibles, dictionnaires, concordances.

- Antoine, P., "Foi", dans *Dictionnaire de la Bible, supplément*, Sous la direction de L. Pirot, Tome troisième, Paris, Letouzey et Ané, 1938, col. 276-310.
- Arnal, A., "Foi", dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, sous la direction d'A. Westphal, "Je sers", 1939, pp. 440-444.
- Bailly, A., *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1950.
- Chanteraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. L-//*, Paris, Klincksiek, 1984.

- Conzelmann, H. et Lindemann, A., *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1999.
- Flor Serrano, G. et Alonso Schökel, L., *Petit vocabulaire des études bibliques*, Paris, Cerf, 1982.
- Guthrie, D., *New Testament Introduction*, London Inter-Varsity Press, 1973, 1975. Nouvelle édition révisée, 1990.
- Hatch, E. et Redpath, H.A., *A Concordance to the Septuagint*, Grand Rapids, Baker Books, 2^e éd., 1998.
- Jacquier, E. *Histoire des livres du Nouveau Testament*, Tome III, Paris, Gabalda et Fils, 1928.
- Jay, B., *Introduction au Nouveau Testament*, Yaoundé, Clé, 1978.
- Kuen, A., *Soixante-six en un. Introduction aux 66 livres de la Bible*, Saint-Légier, Emmaüs, 1998.
- Kuen, A., *Introduction au Nouveau Testament, Les Epîtres générales*, 3^e volume, Saint-Légier, Emmaüs, 1996.
- Kuen, A., *Messages pour notre temps. Transcription moderne des lettres d'apôtres*, Braine-L'Alleud (Belgique), Editeurs de littérature biblique, 1974.
- Migne, J.-P., *Patrologiae cursus completus*, séries Latina, Paris, 1844-1855.
- Migne, J.-P., *Patrologiae cursus completus*, séries Graeca, Paris, 1857-1866.
- Morier, H., *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, Paris, PUF, 1989.
- Schmoller, A., *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Stuttgart, Privileg. Württ. Bibelanstalt, 12^e édition, 1960.

3. Ouvrages et articles sur l'épître de Jacques.

- Amphoux, C.B., "Systèmes anciens de divisions de l'épître de Jacques et composition littéraire", dans *Biblica* 62, 1981, pp. 390-400.
- Amphoux, C.B., et Bouttier, M. "Prédication de Jacques le Juste", dans *Etudes théologiques et religieuses* 54, 1979, pp. 3-16.
- Barsotti, D., *Méditations sur l'épître de Saint Jacques*, Paris, Pierre Téqui, 1996.
- Becquet, G., Cazaux, P., Dumortier, F., et al., *La lettre de Jacques. Lecture sociolinguistique*, Cahiers évangiles No 61, Paris, Cerf, 1987.
- Benoit, A., "Les personnages de l'évangile nommés Jacques", dans *Le monde de la Bible* 21, 1981, pp. 4-6.
- Bockel, P., "Jacques frère du Seigneur ?", dans *Le monde de la Bible* 21, 1981, pp. 6, 7.
- Bonsirven, J., "Jacques, épître de S.", dans *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, Tome IV, Paris, Letouzey et Ané, 1949, col. 784-795.
- Cantinat, J., *Les Epîtres de Saint Jacques et de Saint Jude*, Paris, Gabalda, 1973.
- Carrez, M., Dornier, P., Dumais, M., et al., *Les lettres de Paul, de Jacques, Pierre et Jude*, Paris, Desclée, 1983.
- Castagné, G., *Introduction à l'épître de Jacques*, mémoire, Collonges-sous-Salève, SAS, 1976.
- Chainé, J., *L'épître de Saint Jacques*, Paris, Gabalda et fils, 1927.
- Colon, J.-B., "Jacques (épître de)", dans *Dictionnaire de théologie catholique*, tome huitième, première partie, Paris, Letouzey et Ané, 1924, pp. 260-283.

- Du Buit, M., "Jacques et les frères de Jérusalem", dans *Le monde de la Bible* 21, 1981, pp. 7-9.
- Dubois, J.-D., "L'Épître de Jacques : paille ou poutre ?", dans *Études théologiques et religieuses*, 1988/1, pp. 75-77.
- Ermoni, V., "Jacques (épître de Saint)", dans *Dictionnaire de la Bible*, Tome III, deuxième partie, J-K, Paris, Letouzey et Ané, 1926, col. 1088-1098.
- Gaebelien, F., *L'épître de Jacques*, Vevey, éditions des groupes missionnaires, 1954.
- Lodge, J.G., "James and Paul at Cross-Purposes ? James 2.22", dans *Biblica* 62, No 2, 1981, pp. 195-213.
- Longo, Th., "Jacques (épître de)", dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, publié sous la direction de A. Westphal, Tome premier, Issy-les Moulineaux, "Je sers", 1932, pp. 575-577.
- MacArthur, J., *Jacques*, Cap-de-la-Madeleine (Canada), Impact, 1999.
- Marconi, G., "La struttura du Giacomo 2", dans *Biblica* 68, No 2, 1987, pp. 250-257.
- Margot, J.-C., "Jacques, épître", dans *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Publié sous la direction du Centre Informatique et Bible, Abbaye de Maredsous, Brepols, 1987, pp. 639, 640.
- Rolland, P., "La date de l'épître de Jaques", dans *Nouvelle Revue Théologique* 118, 1996, pp. 839-851.
- Simon, L., *Une éthique de la sagesse. Commentaire de l'épître de Jacques*, Genève, Labor et Fides, 1961.

- Theissen, G., "Amour du prochain et égalité. Jc 2/1-13 : un moment fort de l'éthique chrétienne primitive", dans *Etudes théologiques et religieuses*, tome 76, 2001/3, pp. 325-346.
- Trimaille, M., *Lettres de Paul, de Jacques, Pierre et Jude*, coll. P.B.S.B., Desclée, 1983.
- Vouga, F., "L'épître de Jacques", dans *Le monde de la Bible 21*, 1981, pp. 10, 11.
- Vouga, F., *L'épître de Saint Jacques*, Genève, Labor et Fides, 1984.
- Watson, D.F., "James 2 and Greco-Roman argumentation", dans *New Testament Studies* 39, Janvier 1993, pp. 108-121.

4. Ouvrages et articles de sémantique.

- Barr, J., *Sémantique du langage biblique*, Paris, Cerf, 1988.
- Betram, G., "ergon", dans *Theological Dictionary of the New Testament*, G. Kittel, G. Friedrich, Trad. G.W. Bromiley, Vol. II, Grand Rapids, Eerdmans, 1964, pp. 635-652.
- Bultmann, R., "pisteuw", dans *Theological Dictionary of the New Testament*, G. Kittel, G. Friedrich, Trad. G.W. Bromiley, Vol. VI, Grand Rapids, Eerdmans, 1968, pp. 174-228.
- Dellling, G., "argoj", dans *Theological Dictionary of the New Testament*, G. Kittel, G. Friedrich, Trad. G.W. Bromiley, Vol. I, Grand Rapids, Eerdmans, 1964, pp. 452-454.
- Hay, D.M., "Pistis as « Ground for Faith » in Hellenized Judaism and Paul", dans *Journal of Biblical Literature*, vol. 108, no 3, 1989, pp. 461-476.
- Heiligenthal, R., "ergon", dans *Exegetical Dictionary of the New Testament*, éd. By H. Balz et G. Schneider, Vol 2, Grand Rapids, Eerdmans, 1981, pp. 49-51.

- Kertelege, K., "dikaiow", dans *Exegetical Dictionary of the New Testament*, éd. By H. Balz et G. Schneider, Vol 1, Grand Rapids, Eerdmans, 1978-1980, pp. 330-334.
- Lindsay, D.R., "The Roots and Development of the pist- Word Group as Faith Terminology", dans *Journal for the Study of the New Testament*, Issue 49, 1993, pp. 103-118.
- Schrenk, G., "dikaiow", dans *Theological Dictionary of the New Testament*, G. Kittel, G. Friedrich, Trad. G.W. Bromiley, Vol. II, Grand Rapids, Eerdmans, 1964, pp. 211-219.
- Spicq, C., *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Editions Universitaires de Fribourg/Cerf, 1991.

5. Ouvrages et articles de théologie générale.

- Aletti, J.-N., *Comment Dieu est-il juste ? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris, Seuil, 1991.
- Aletti, J.-N., *Israël et la loi dans la lettre aux Romains*, Paris, Cerf, 1998.
- Bénétreau, S., *L'Épître aux Hébreux*, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1990.
- Bernheim, P.-A., *Jacques, frère de Jésus*, Paris, Noësis, 1996.
- Bonnard, P., *L'Évangile selon Saint Matthieu*, Genève, Labor et Fides, 1992.
- Chainé, J., *Le livre de la Genèse*, Paris, Cerf, 1949.
- Conzelmann, H., *Théologie du Nouveau Testament*, Paris/Genève, Centurion/Labor et Fides, 1967.

- Godet, F., *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1968 (1^{ère} édition : Paris/Genève/Neuchâtel, Libraire Sandoz et Fischbacher/Librairie Desorgis/Libraire J. Sandos, 1879).
- Lagrange, M. J., *Saint Paul, Épître aux Romains*, Paris, Gabalda, 1922.
- Leenhardt, F. J., *L'Épître de Saint Paul aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1981.
- Légasse, S., *L'Épître de Paul aux Galates*, Paris, Cerf, 2000.
- Léon-Dufour, X., *Lecture de l'Évangile selon Jean*, Tome IV, Paris, Seuil, 1996.
- Lund, N.W., *Chiasmus in the New Testament*, Chapel Hill, 1942²⁵⁷.
- Maillot, A., *L'Épître aux Romains*, Paris/Genève, Le Centurion/Labor et Fides, 1984.
- Mello, A., *Évangile selon Saint Matthieu ; Commentaire midrashique et narratif*, Paris, Cerf, 1999.
- Mehl-Koehnlein, H., *L'homme selon l'apôtre Paul*, Cahier théologique 28, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1951.
- Meynet, R., *Quelle est donc cette parole ? Lecture "rhétorique" de l'Évangile de Luc (1-9, 22-24)*, Tome 1, Paris, Cerf, 1979.
- Meynet, R., *Introduction à la rhétorique, Qui est donc le plus grand ?* Tome 1, Paris, Cerf, 1982.
- Meyer, R., "La transformation finale : lecture de 1 Corinthiens 15.35-38", dans *De l'anthropologie à la christologie. Mélanges offerts à Jean Zurcher*, Collonges-sous-Salève, Faculté adventiste de théologie, 1998, pp. 121-143.
- Meyer, R., "L'homme et la femme, créatures divines : à l'image et à la ressemblance de Dieu", dans *Creation, Life et Hope. Essays in Honor of Jacques B. Doukhan*, J.

Moskala, éd., Berrien Springs (MI), Old Testament Departement, Seventh-day Adventist Theological Seminary, Andrews University, 2000, pp. 5-16.

- Nagler, A., *L'utilisation de la métaphore de la pluie dans le livre de Joël*, mémoire, Collonges-sous-Salève, Faculté adventiste de théologie, 2000.
- Rad (von), G., *La Genèse*, Genève, Labor et Fides, 1949.
- Spicq, C., *L'Épître aux Hébreux, tome 2, commentaire*, Paris, Gabalda, 1953.
- Spicq, C., *Les Épîtres de Saint Pierre*, Paris, Gabalda, 1966.
- Ward, R.A., *Nouveau commentaire biblique*, publié sous la direction de D. Guthrie, J.A. Motyer, A.M. Stibbs, D.J. Wiseman, Saint Léger, Emmaüs, 1978.
- Wolff, H.W., *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1974.

6. Littérature antique.

- Aristote, *Ethique à Nicomaque*, R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, Louvain/Paris, Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1970.
- Cicéron, *De Inventione*, Mario Greco, Lecce, Mario Congedo, 1998.
- Cicéron, *Rhetorica ad Heronnum*, G. Achard, Paris, Belles Lettres, 1989.
- Clément Romain, *Epistola I ad Corinthios*, J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus*, séries Graeca, I, Paris, 1857-1866.
- Epictète, *Entretiens*, J. Souihlé, Paris, Belles Lettres, 1943.
- Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique*, G. Bardy, Paris, Cerf, 1952.
- Flavius Josèphe, *Les Antiquités juives*, E. Nodet, Paris, Cerf, 1990.
- Hésiode, *Les Travaux et les jours*, C. Terraux, Paris, Arlea, 1995.

²⁵⁷ Ouvrage cité par R. Meynet, *Quelle est donc cette parole ? Lecture "rhétorique" de l'Évangile de Luc (1-9, 22-24)*, Tome 1, Paris, Cerf, 1979, pp. 124, 125, mais que nous n'avons pas pu consulter, faute de l'avoir

- Homère, *Illiade*, R. Mazon, Paris, Belles Lettres, 1987.
- Irénée, *Contre les Hérésies*, A. Rousseau, Paris, Cerf, 1965.
- Isidore, *De ecclesiasticis Officiis, Lib. I - De origine Officiorum*, J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus*, séries Latina, LXXXIII, Paris, 1844-1855
- Jean Chrysostome, *Homeliae IX de Poenitentia*, J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus*, séries Latina, XLIX, Paris, 1844-1855.
- Origène, *Commentaria in Epistolam B. Pauli ad Romanos*, J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus*, séries Graeca, XII, Paris, 1857-1866.
- Origène, *Homilia in Librum Jesu Nave*, J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus*, séries Graeca, XII, Paris, 1857-1866.
- Origène, *Selecta in Psalmos*, J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus*, séries Graeca, XII, Paris, 1857-1866.
- Philon, *De Abrahamo*, J. Gorez, Paris, Cerf, 1966.
- Philon, *De Sobrietate*, J. Gorez, Paris, Cerf, 1962.
- Philon, *De Specialibus Legibus*, S. Daniel, Paris, Cerf, 1975.
- Platon, *Œuvres complètes*, L. Robin, Paris, Gallimard, 1950.
- Saint Jérôme, *Liber de viris illustribus*, J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus*, séries Latina, XXIII, Paris, 1844-1855.
- Sophocle, *Œdipe Roi*, A. Dain et P. Mazon, Paris, Belles Lettres, 1972.
- Tertullien, *Adversus Judaeos*, H. Tränkle, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, 1964.
- Xénophon, *Mémorables*, M. Bandini et L.-A. Dorion, Paris, Belles Lettres, 2000.

- Xénophon, *Hiéron*, J. Luccioni, Paris, Orphrys, 1947.

Pour les différents ouvrages de la littérature hébraïque que nous citons : Mekhilta (Midrash sur l'Exode) ; GnR (Midrash Rabba sur la Genèse) ; Mishna (Pirké Abbot) ; Pesiqta ; Midrash sur les Psaumes ; Targum sur les Psaumes, prière de se référer à Flor Serrano, G. et Alonso Schökel, L., *Petit vocabulaire des études bibliques*, Paris, Cerf, 1982, pp. 120-131.

Table des matières

REMERCIEMENTS	0
LISTE DES ABRÉVIATIONS	2
INTRODUCTION.....	3
CHAPITRE 1	5
1.1 L'AUTEUR, ÉTAT DE LA QUESTION	6
1.1.1 <i>Données internes</i>	6
a. Traces d'un auteur juif	6
b. Traces d'un auteur chrétien	7
1.1.2 <i>De quel Jacques s'agit-il ?</i>	8
a. Différentes paternités.....	8
b. Les Jacques du Nouveau Testament	10
1.1.3 <i>Authenticité</i>	12
1.1.4 <i>Synthèse</i>	12
1.1.5 <i>Histoire de Jacques</i>	15
1.2 LA DATE DE RÉDACTION DE L'ÉPÎTRE.....	17
1.2.1 <i>Datation récente (après 62)</i>	17
1.2.2 <i>Datation ancienne (avant 50)</i>	17
1.2.3 <i>Datation intermédiaire (entre 50 et 62)</i>	18
1.3 LES DESTINATAIRES	20
1.3.1 <i>A des Juifs</i>	20
1.3.2 <i>A des Pagano-chrétiens</i>	20
1.3.3 <i>A des Judéo-chrétiens</i>	20
1.3.4 <i>Le ton de Jacques</i>	21
1.3.5 <i>Intentions générales de l'épître</i>	22
CHAPITRE 2	24
2.1 CONTEXTE LARGE : LE PLAN DE L'ÉPÎTRE	25
2.1.1 <i>Différents avis</i>	25
2.1.2 <i>Thème</i>	32
2.1.3 <i>Construction littéraire</i>	34
2.1.4 <i>Synthèse</i>	37
2.2 CONTEXTE ÉTROIT : LE CHAPITRE 2	39
2.3 EXÉGÈSE DE JACQUES 2.20-26	42
2.3.1 <i>Délimitation de la péricope</i>	42
2.3.2 <i>Critique textuelle</i>	44
2.3.3 <i>Sens et usage des mots-clés</i>	48
A. Pistij	48
Etymologie et emploi dans le grec classique.....	48
Dans la LXX	49
Dans le Nouveau Testament.....	52
Dans l'épître de Jacques.....	56
B. Ergon	58
Etymologie et emploi dans le grec classique.....	58
Dans la LXX	59
Dans le Nouveau Testament.....	60
Dans l'épître de Jacques.....	64
C : Dikaiow.....	66
Etymologie et emploi dans le grec classique.....	66
Dans la LXX et autres écrits juifs.....	66
Dans le Nouveau Testament.....	68
Usage spécifique chez Paul.....	68
Dans l'épître de Jacques.....	71
CHAPITRE 3	74
3.1 TEXTE	75
3.2 VOCABULAIRE ET GRAMMAIRE	75
3.4 STRUCTURE DU TEXTE.....	82
3.4.2 <i>Structure particulière des versets 22, 23 et 26</i>	85

3.4.3 Structure générale de Jacques 2.20-26.....	86
3.4.4 Le chiasme.....	89
3.4.5 Structure rhétorique.....	91
3.5 LES EXEMPLES D'ABRAHAM, DE RAHAB ET LA COMPARAISON DU V. 26.....	96
3.5.1 L'exemple d'Abraham (v. 21 et 23).....	96
3.5.2 L'exemple de Rahab (v. 25).....	102
3.5.3 La comparaison anthropologique du v. 26.....	103
CHAPITRE 4	108
4.1 BILAN.....	109
4.1.1 Vocabulaire et grammaire.....	109
4.2.2 Structure et rhétorique.....	112
4.2 CONCLUSION.....	115
BIBLIOGRAPHIE.....	118
TABLE DES MATIÈRES	128