Hokhma 98/2010, pp. 35-56

La justification chez Jacques et chez Paul :

un exemple scripturaire de contextualisation

par Jacques Buchhold,
professeur de Nouveau Testament, Faculté de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine (France)

Jacques 2,14-26[1]

2,14 Mes frères, à quoi servirait-il que quelqu'un dise avoir de la foi, s'il n'a pas d'œuvres ? La foi pourrait-elle le sauver ? 2,15 Si un frère ou une sœur n'avaient pas de quoi se vêtir et manquaient de la nourriture de chaque jour, 2,16 et que l'un de vous leur dise : « Allez en paix, tenez-vous au chaud et mangez à votre faim ! » sans leur donner ce qui est nécessaire au corps, à quoi cela servirait-il ? 2,17 Il en est ainsi de la foi : si elle n'a pas d'œuvres, elle est morte en elle-même.

2,18 Mais quelqu'un dira : Toi, tu as de la foi ; moi, j'ai des œuvres. Montre-moi ta foi en dehors des œuvres ; moi, par mes œuvres, je te montrerai la foi. 2,19 Toi, tu crois que Dieu est un ? Tu fais bien : les démons le croient aussi, et ils tremblent.

2,20 Veux-tu donc savoir, tête creuse, que la foi en dehors des œuvres est stérile ? 2,21 Abraham, notre père, ne fut-il pas justifié en vertu des œuvres, pour avoir offert son fils Isaac sur l'autel ? 2,22 Tu vois que la foi agissait avec ses œuvres, et que c'est en vertu de ces œuvres que la foi fut portée à son accomplissement. 2,23 C'est ainsi que fut accomplie l'Ecriture qui dit : Abraham crut Dieu, et cela lui fut compté comme justice, *et qu'*il fut appelé ami de Dieu.

2,24 Vous le voyez, c'est en vertu des œuvres que l'être humain est justifié, et non pas seulement en vertu d'une foi. 2,25 Rahab la prostituée ne fut-elle pas également justifiée en vertu des œuvres,

[1] La traduction est celle de la *Nouvelle Bible Segond* (NBS). La structure du texte que nous proposons est la nôtre.

pour avoir accueilli les messagers et les avoir renvoyés par un autre chemin ? 2,26 Tout comme le corps sans esprit est mort, de même la foi sans œuvres est morte.

D'un point de vue *formel*, les énoncés de Jacques et de Paul sur la justification sont contradictoires. Car si Paul affirme que « l'être humain est justifié par la foi, en dehors des œuvres de la loi » (Rm 3,28[2]), Jacques déclare que « c'est en vertu des œuvres que l'être humain est justifié, et non pas seulement en vertu d'une foi » (Jc 2,24). Par ailleurs, Paul et Jacques citent tous deux la parole de Gn 15,6 au sujet d'Abram : « Il mit sa foi dans le SEIGNEUR ; il le lui compta comme justice » ; cependant, Paul mentionne ce texte pour souligner qu'Abraham a été déclaré juste devant Dieu par la foi et non par les œuvres (Rm 4,2-5 ; Ga 3,6) alors que Jacques en tire la preuve scripturaire qu'Abraham a été justifié par les œuvres :

> Abraham, notre père, ne fut-il pas justifié en vertu des œuvres, pour avoir offert son fils Isaac sur l'autel ? Tu vois que la foi agissait avec ses œuvres, et que c'est en vertu de ces œuvres que la foi fut portée à son accomplissement. C'est ainsi que fut accomplie l'Ecriture qui dit : Abraham crut Dieu, et cela lui fut compté comme justice, et qu'il fut appelé ami de Dieu (Jc 2,21-23).

Ces contradictions formelles entre Jacques et Paul recouvrent-elles des divergences de *compréhension* de la justification ? On connaît à ce sujet la position de Luther qui, tout en conservant la lettre de Jacques dans le canon du Nouveau Testament, la considérait comme une « épître de paille »[3] car il ne retrouvait pas en elle l'enseignement paulinien sur la justification par la foi seule. A l'époque moderne, les disciples de F.C. Baur[4], dont toute l'œuvre tourne autour de l'opposition entre le judéo-christianisme de Jacques et le paganochristianisme de Paul, n'ont pas manqué…

Nous tenterons de montrer qu'une telle vision des choses ne répond pas aux données des lettres de Paul et de Jacques. *Notre thèse est la suivante : les enseignements de ces deux auteurs sur la justifi-*

---

[2] Voir Rm 3,22-24 ; Ga 2,16 ; 3,2.

[3] C'est-à-dire faite de paille, ce qui est une allusion à 1 Co 3,12. Voir M. Luther, « Préface au Nouveau Testament » (1522), dans *Œuvres*, t. III, trad. de l'allemand par Albert Greiner, Genève, Labor et Fides, 1963, p. 262.

[4] Voir son *Paul, the Apostle of Jesus Christ. His Life and Works, His Epistles and His Doctrine*, trad. en anglais par E. Zeller, 2 vol., Londres, Edimbourg, William & Norgate, 1876[2].

cation s'accordent fondamentalement quant au sens, mais leur formulation contradictoire ne s'explique qu'en fonction du contexte dans lequel ils ont été donnés, ce qui soulève la question des contingences historiques de la détermination de la vérité et de ses énoncés. Nous discuterons du bien-fondé de cette thèse en partant du texte controversé de Jc 2,14-26.

Mais présentons tout d'abord les différentes stratégies de conciliation de Jacques et de Paul, mises en œuvre par les exégètes ; celles-ci peuvent être classées en deux groupes. Les uns évitent la contradiction en distinguant nettement la visée des propos de Jacques et de Paul ; les autres – les plus nombreux – « font dans la nuance » et soulignent les différences d'accents de leurs discours.

Des visées différentes

Le salut : temporel ou éternel ?

Zane Hodges est l'un des auteurs qui distinguent nettement les visées de Jacques et de Paul. A ses yeux, en effet, lorsque Jacques invite ses lecteurs à accueillir « avec douceur la Parole, qui a été plantée en [eux] et qui peut sauver [leur] âme (litt.) » (1,21), il les encourage, selon le sens fréquent des mots grecs *sôzô* et *psuchè*, à « sauvegarder leur vie »[5]. Il en vient ainsi à discerner dans le salut dont Jacques parle en 2,14 la « préservation de la vie physique »[6]. La visée générale de Jacques en 2,14-26 ne serait donc pas le salut éternel du croyant[7] mais la sauvegarde de sa vie dans le temps présent. Jacques n'emploie-t-il pas le verbe *sôzô* en 5,15 pour désigner, non le salut du malade, mais sa guérison, comme le suggère le texte parallèle du v. 16 : « (15) La prière de la foi sauvera/guérira (*sôsei*) le malade… (16) priez les uns pour les autres pour que vous soyez guéris (*iathète*) »[8] ? Hodges interprète de même les mentions de la « vie » et de la « mort » dans les deux derniers versets de l'épître comme désignant la vie et la mort présentes :

---

[5] Zane C. Hodges, *The Epistle of James: Proven Character Through Testing*, sous dir. Arthur L. Farstad et Robert N. Wilkin, Irving (Texas), Grace Evangelical Society, 1994, p. 61. Pour *sôzô* dans le sens de « sauvegarder » ou « guérir », voir, par ex., Mt 8,25 ; 9,21 ; 14,30 ; 24,22 ; Jn 11,12 ; 12,27 ; Ac 4,9 ; 27,20.31.

[6] Zane C. Hodges, « Dead Faith: What is it? A Study on James 2,14-26 », *Redencion Viva*, 1987, p. 12.

[7] *Ibid.*, p. 15 : « Heaven or hell is not the issue anywhere in these verses [2,14-26]. »

[8] *Ibid.*

> Mes frères, si quelqu'un parmi vous s'est égaré loin de la vérité et qu'un autre l'y ramène, qu'il sache que celui qui ramène un pécheur de la voie où il s'était égaré sauvera sa vie de la mort et couvrira une multitude de péchés (5,19-20).

L'exemple de Rahab, qui a été « justifiée en vertu des œuvres, pour avoir accueilli les messagers et les avoir renvoyés par un autre chemin » (2,25), pourrait confirmer que le salut dont Jacques parle en 2,14-26 est temporel, car c'est de la mort physique que Rahab a été préservée lors de la conquête de Jéricho (Jos 6,22-25).

Or, si tel est le cas, la visée de Jacques dans ces versets se distingue nettement de celle de Paul. Car pour Paul, Jésus-Christ nous sauve de « la colère » à venir (Rm 5,1) et de la « vanité » à laquelle la création a été soumise, qui se manifeste dans la mort (Rm 8,24) ; ce salut, c'est celui de la fin des temps, lors du jugement dernier (1 Co 3,15 ; 5,5), c'est le salut des Juifs et des païens (9,22), de quiconque invoquera le nom du Seigneur (10,13). C'est le salut par grâce, hors de la mort, salaire du péché (Ep 2,5). Il n'y a donc aucune raison d'opposer l'enseignement de Jacques et de Paul !

Cependant, la compréhension du salut dans Jc 2,14, que propose Hodges, est contestable, car le sens qu'il donne à *sôzô* en 1,21 et en 2,14 dépend plus du sens que le verbe peut avoir dans certains contextes (p. ex. 5,15-16) que du sens qu'il a dans le contexte immédiat de ces deux versets. Car ce contexte favorise le sens fort ou eschatologique du verbe. En effet, ainsi que le relève Stanley, la parole « plantée » dans les croyants et qui « peut sauver [leurs] âmes » (1,21) est aussi celle qui les « a fait naître » pour qu'ils soient « en quelque sorte les prémices des créatures » du Père des lumières (1,18). « Le contraste entre la *naissance* et le *salut*, ajoute Stanley, suggère un contraste entre le début du salut et sa fin »[9]. En 2,14, selon tous les exégètes que nous avons consultés hormis Hodges, le contexte

[9] Alan P. Stanley, *Did Jesus Teach Salvation by Works? The Role of Works in Salvation in the Synoptic Gospels*, ETS-MS 4, Eugene (Orégon), Pickwick, 2006, p. 161 (nous traduisons, les italiques sont dans l'original). On retrouve un tel contexte eschatologique pour l'emploi de *sôzô* en 4,12 : « Un seul est législateur et juge, celui qui peut sauver et perdre ; mais toi, qui es-tu pour juger ton prochain ? » Ce verset pourrait s'inspirer de la parole de Jésus rapportée en Mt 10,28 : « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et qui ne peuvent tuer l'âme ; craignez plutôt celui qui peut faire disparaître et l'âme et le corps dans la géhenne ».

impose[10] le sens eschatologique de *sôzô* car dans les deux versets qui précèdent, il est question du jugement[11] :

> Parlez et agissez comme des gens qui vont être jugés d'après une loi de liberté, car le jugement est sans compassion pour qui ne montre pas de compassion. La compassion triomphe du jugement (2,12-13).

Il est à noter que le thème du jugement réapparaît dès le début du chapitre 3 : « Ne soyez pas nombreux à devenir des maîtres, mes frères : vous le savez, nous recevrons un jugement plus sévère »[12], et les études récentes sur l'épître ont fortement souligné la dimension eschatologique de la lettre[13].

Par ailleurs, se pose le problème du lien entre le salut du v. 14 et la justification des vv. 21 à 25, question que cherche à résoudre la deuxième forme que prend la stratégie exégétique à visées différentes entre Paul et Jacques.

La justification : par Dieu ou devant les hommes ?

La compréhension du « salut » dans Jc 2,14 que soutient Hodges s'accorde bien avec son interprétation de la « justification » des vv. 21 à 25. Il y voit non un élément essentiel du salut lui-même, la justification des croyants par Dieu, mais la manifestation publique, dans le temps présent, de leur justice[14]. On trouve, en fait, une telle interprétation de la justification dans Jacques chez de nombreux théologiens qui ne limitent pas la portée du salut de 2,14 à la réalité présente. Tel est le cas de Calvin. Jacques, écrit-il,

> parle *de la déclaration de justice devant les hommes*, et non pas *de l'imputation de la justice quant à Dieu* ; comme s'il disait : Ceux qui sont justes de foi, prouvent

---

[10] « The eschatological ring of such a question is unmistakable », selon Peter Davids, *Commentary on James*, NIGTC, Grand Rapids, Eerdmans, 1982, p. 120 ; cf. W. Foerster, TDNT VII, p. 996.

[11] Voir Douglas J. Moo, *L'épître de Jacques*, trad. de l'anglais (1985) par Colin Howells, Cergy-Pontoise, Sator, Fontenay-sous-Bois, Farel, 1987, p. 87 ; Stanley, *op. cit.*, p. 162.

[12] Sur le jugement eschatologique dans l'épître, voir encore Jc 5,9.12.

[13] Voir, en particulier, l'étude de Todd C. Penner, *The Epistle of James and Eschatology. Re-reading an Ancient Christian Letter*, JSNTS 121, Sheffield, JSOT Press, 1996, qui rejette l'interprétation essentiellement sapientiale de la lettre et souligne sa portée prophétique et eschatologique.

[14] Voir Hodges, « Justification by works », dans « Dead Faith. What is it? », *op. cit.*

leur justice par l'obéissance et les bonnes œuvres, et non point par un masque nu et imaginaire de foi[15].

Le verbe *dikaioô*, « justifier », pourrait ainsi se traduire par « donner publiquement raison », sens peu fréquent[16] qu'il a en Lc 7,29, par exemple[17] : « Tout le peuple qui l'avait écouté [Jean-Baptiste], et les collecteurs des taxes, avaient justifié Dieu en recevant le baptême de Jean ».

Une telle interprétation de la justification donne à Jacques une visée très différente de celle de Paul. Car, pour Paul, la justification concerne le statut du croyant devant Dieu et non la manifestation ou la démonstration de ce statut devant les hommes. On comprend donc que, pour le premier, seule *peut* intervenir la foi qui s'en remet à la grâce de Dieu alors que, pour le second, *doivent* aussi intervenir les œuvres qui seules peuvent rendre manifeste la justice du croyant devant les hommes et les anges.

Cependant, une telle compréhension de la justification dans l'épître de Jacques rend-elle compte des données du texte ? Car Jacques emploie en parallèle, au sujet d'Abraham, le verbe « justifier » (v. 21) et l'expression « être compté comme justice » (v. 23). Or cette expression ne peut signifier « démontrer ou manifester publiquement la justice » d'Abraham ; elle ne peut avoir que le sens que Paul lui donne lorsqu'il cite, lui aussi, Gn 15,6 (Rm 4,3 ; Ga 3,6) en utilisant, comme parallèle de l'expression, le verbe *dikaioô*, « justifier » (Rm 4,2 ; Ga 3,8). Jacques traite donc de la même justification que celle dont parle Paul. On peut d'ailleurs relever qu'en 2,14, Jacques ne dit pas : « Une telle foi pourrait-elle démontrer qu'il est sauvé ? », mais bien : « Une telle foi pourrait-elle le sauver ? » L'enjeu de notre texte est donc bien celui de la justification qui sauve !

Ainsi, concernant le salut ou concernant la justification, Jacques et Paul traitent des mêmes questions ; il ne semble donc pas possible de rendre compte des contradictions formelles entre leurs propos au

---

[15] Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne* [= IRC] III, XVII, 12. Les italiques sont dans le texte de l'édition que nous citons, *L'institution chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 1957. En anglais, on ferait la différence entre la notion de *justification* et celle de *vindication*.

[16] Moo, *L'épître de Jacques*, *op. cit.*, p. 95.

[17] Traduction et référence données par D. Carson et D. Moo, *Introduction au Nouveau Testament*, trad. de l'anglais (1992) par Christophe Paya, Charols, Excelsis, 2007, p. 593.

moyen de la stratégie exégétique des visées ou des sens différents. C'est pourquoi nombre de spécialistes adoptent la stratégie des accents divergents.

Des accents divergents

Les premières divergences d'accents que repèrent ces exégètes peuvent être résumées par cette belle formule de Jeremias : « [Paul] parle de foi chrétienne et d'œuvres juives… [Jacques] parle de foi juive et d'œuvres chrétiennes »[18]. Mais cette formule de Jeremias rend-elle fidèlement compte de l'enseignement de Jacques et de Paul ?

Quelle foi ?

Tous s'accordent pour souligner que, pour Paul, la foi (*pistis*) est un engagement confiant de tout l'être envers Dieu qui, en Jésus-Christ, fait grâce au croyant. Dans certains textes pauliniens, *pistis* désigne aussi la « foi qui est crue », ces vérités dont se nourrit la « foi qui croit ».

Dans Jacques, le mot *pistis* apparaît à seize reprises dont onze fois dans notre texte (2,14-26). Les exégètes relèvent que, dans les cinq autres passages[19], Jacques utilise *pistis* avec les deux mêmes sens que Paul : le mot, souligne Davids, y « désigne la confiance en Dieu (1,3.6 ; 2,5 ; 5,15) ou le contenu d'une telle confiance (2,1) »[20]. Cette foi, précise Chaine, « rend riche (2,5), s'exprime dans la prière (1,6) et demeure victorieuse dans l'épreuve (1,3) »[21]. Cependant, l'un et l'autre auteur soutiennent, comme nombre d'autres exégètes, qu'en

---

18 Joachim Jeremias, « Paul and James », *Exp. Tim*, 66/1954-1955, p. 370 : « Romans 3.28 (justification by faith without the deeds of the law) is speaking of Christian faith and Jewish deeds. James 2.24 (justification by works and not by faith only) is speaking of Jewish faith and of Christian deeds ».

19 Ces cinq textes sont les suivants : « Mes frères, considérez comme un sujet de joie complète les diverses épreuves que vous pouvez rencontrer, sachant que l'épreuve de votre foi produit l'endurance » (1,2-3). « Mais qu'il la [la sagesse] demande avec foi, sans la moindre hésitation ; car celui qui hésite est semblable au flot de la mer que le vent agite et soulève » (1,6). « Mes frères, ne mêlez pas de partialité à la foi de notre Seigneur glorieux, Jésus-Christ » (2,1). « Ecoutez, mes frères bien-aimés : Dieu n'a-t-il pas choisi ceux qui sont pauvres, du point de vue du monde, pour qu'ils soient riches de foi et héritiers du royaume qu'il a promis à ceux qui l'aiment ? » (2,5). « La prière de la foi sauvera le malade, et le Seigneur le relèvera ; s'il a commis des péchés, il lui sera pardonné » (5,15).

20 Davids, *op. cit.*, p. 50.

21 Joseph Chaine, *L'épître de saint Jacques*, Paris, Lecoffre, Gabalda, 1927², p. LXX.

2,14-26 « la foi que Jacques oppose aux œuvres » n'est pas la même foi que dans les autres passages de l'épître : « cette foi est morte (2,17.26), incapable de sauver (2,14). Jacques la compare à celle des démons (2,19) »[22]. Elle désigne, en fait, le simple « assentiment intellectuel à des doctrines telles que l'unicité de Dieu ('Dieu est un') »[23]. Pour reprendre la formule de Jeremias, ces versets parleraient non de « foi chrétienne » mais de « foi juive ».

Cependant, une telle distinction entre la « foi » de 2,14-26 et celle de ses cinq autres mentions dans Jacques se justifie-t-elle ?

Chester oppose, lui aussi, l'« emploi positif » du mot *pistis* par Jacques, qui vise la « 'vraie' foi, en 1,3.6 ; 2,1.5 ; 5,15 », à son « emploi négatif », qui désigne « une foi 'prétendue', *non véritable*, en 2,14-26 »[24]. Dans ces versets, la « foi » consiste en une « simple confession de foi, au contenu minimal »[25]. Chester constate, cependant, que dans notre passage, les emplois positifs et négatifs du mot foi « se chevauchent »[26]. Tel est le cas, en particulier, du v. 22 dans lequel Jacques « a recours, à deux reprises, au mot foi, en ce qui concerne Abraham, pour indiquer une foi authentique », ce que confirme la citation du v. 23. L'aveu de Chester nous paraît significatif. En fait, nous semble-t-il, le mot foi a le même sens dans notre section que dans le reste de l'épître de Jacques[27]. Le problème, d'un point de vue linguistique, est de vouloir donner au mot *pistis* lui-même, en 2,14, le

---

[22] *Ibid.*

[23] Davids, *op. cit.*, p. 50. Voir Jeremias, *op. cit.*, p. 370 : « Faith is here the intellectual acceptance of monotheism… This conception of *pistis* is in accordance with the rabbinic conception of *'âmûna* which means the assertion of mono - theism. » Cf. Calvin, *op. cit.*, III, XVII, 11, p. 281-282, « S. Jacques en nommant la foi, n'entend autre chose qu'une opinion frivole, qui est bien différente de la vraie foi… Certes si tout le contenu de cette foi est de simplement croire qu'il y a un Dieu, ce n'est pas merveille si elle ne peut justifier ».

[24] Andrew Chester, « The Theology of James », dans Andrew Chester et Ralph P. Martin, *The Theology of the Letters of James, Peter and Jude*, coll. New Testament Theology, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 25. On peut relever que, pour Chester, la « foi en Christ » de 2,1 n'est pas la « foi » qu'il faut croire, mais : « It is faith in Christ, and full commitment to him, that is the distinctive mark of the Christian community » (pp. 25ss).

[25] *Ibid.*, p. 26.

[26] *Ibid.*, p. 25. « Se chevauchent » traduit « overlap ». Aurait-il mieux valu dire « alternent » ?

[27] Voir James Hardy Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, ICC, Edimbourg, T. & T. Clark, 1916, 1954, p. 203, qui maintient un même sens général à tous les emplois de *pistis* dans Jacques.

sens négatif qui est celui de la formule dont il dépend : « *si quelqu'un dit avoir* la foi, mais n'a pas d'œuvres ». Car l'erreur que Jacques cherche à combattre n'est pas celle de l'homme qui dit avoir une « foi non véritable, simple assentiment superficiel à une confession de foi », mais celle de la personne qui s'illusionne en *prétendant avoir* la « vraie foi », alors qu'il n'a pas les œuvres. De même, dans les vv. 17 et 26, dans lesquels Jacques énonce sa thèse (« la foi sans œuvres est morte »), il n'est pas question de « foi non véritable » qui serait « morte », mais de « vraie foi » qu'on se « vante d'avoir »[28]. Finalement, il est à noter que pour rectifier l'erreur qu'il combat, Jacques ne plaide pas pour une justification par la *vraie* foi qu'il opposerait à une justification par une foi non véritable, mais pour une doctrine de la justification « en vertu des *œuvres*..., et non pas seulement en vertu de la foi » (v. 24). L'enjeu n'est pas celui de la définition de la « foi » mais celui sa relation avec les « œuvres ». Et la thèse de Jacques est que la foi qui sauve, celle que prétendent avoir certains de ses destinataires, la foi qui justifie, est inséparable des œuvres (« non pas seulement », v. 24), car sans leur présence, « la foi est... morte » (vv. 26 et 17) : c'est une illusion de (vraie !) foi.

Jacques 2,19

Un verset, cependant, doit être relevé, le v. 19, car c'est sur ce texte que se fondent les exégètes qui discernent dans la *pistis* de notre passage un simple assentiment à des vérités doctrinales : « Toi, tu crois que Dieu est un ? Tu fais bien : les démons le croient aussi, et ils tremblent. » A leurs yeux, Jacques définirait dans ce verset le type de foi qu'il juge morte. Mais une telle interprétation rend-elle justice au texte ? La question qui se pose est celle du rôle que joue ce verset dans l'argumentation de Jacques.

D'un point de vue structurel, Jc 2,19 appartient à un ensemble plus large qui se compose des vv. 18 à 23. Ceux-ci sont introduits, au v. 18, par la formule rhétorique : « Mais quelqu'un dira ». Puis, dans les versets qui suivent, on assiste à un dialogue entre deux individus, à la première et à la deuxième personne du singulier : « Toi, tu as..., moi j'ai... Montre-moi ta foi... et moi, je te montrerai par mes œuvres... Toi, tu crois... Tu fais bien... Mais veux-tu savoir... Tu vois que... » Ce dialogue se clôt à la fin du v. 23. En effet, le v. 24 est introduit par un verbe à la deuxième personne du pluriel (« Vous

[28] C'est ainsi que Calvin, IRC III, XVII, 11, p. 281, rend le *ean legè echein* de 2,14.

voyez que… »), dans lequel Jacques s'adresse à nouveau directement à ses interlocuteurs de 2,14 : ses « frères ». Cependant, si l'existence de l'ensemble que forme 2,18-23 ne laisse aucun doute, sa structure interne a suscité de nombreux débats.

En fait, Dibelius estime, non sans raison, que le v. 18 fait partie des « passages les plus problématiques de tout le Nouveau Testament »[29]. On s'attendrait, en effet, à ce que, dans ce verset, l'interlocuteur de Jacques s'oppose à son point de vue, mais il semble prendre son parti : « Mais quelqu'un dira : Toi, tu as de la foi ; moi, j'ai des œuvres. Montre-moi ta foi en dehors des œuvres ; moi, par mes œuvres, je te montrerai la foi ». C'est pourquoi plusieurs ont discerné dans ce « quelqu'un » un partisan des thèses de Jacques, que celui-ci ferait parler à sa place[30], ou Jacques lui-même, qui se présenterait, de manière rhétorique, au moyen du *tis* (« quelqu'un ») pour défendre sa propre compréhension des choses[31]. Pour ces exégètes, la préposition *All'* qui introduit le verset n'est pas adversative (« Mais ») mais emphatique (« Bien plus »)[32].

La difficulté, cependant, tient au fait que Jacques n'utilise pas seulement la conjonction de coordination *alla* mais a recours à la formule rhétorique *All' erei tis*, « Mais quelqu'un dira », qui introduit une objection[33]. Ainsi, la plupart des spécialistes voient en 2,18a l'intervention d'un contradicteur fictif qui s'oppose à la compréhension que Jacques a du rapport entre la foi et les œuvres. Parmi ceux-ci[34], Ropes a exercé une influence certaine par son exégèse ; il est suivi, entre autres, par Dibelius, Moo, Davids, la *Bible du Semeur* et la *Bible en français courant*[35]. Selon Ropes, le balancement « Toi, tu… ; moi, je… » devrait se comprendre « L'un… l'autre… » comme

---

29 M. Dibelius, *A Commentary on the Epistle of James*, rév. par Heinrich Greeven, trad. de l'allemand (1964) par Michael A. Williams, HermeneiaPhiladelphia, Fortress, 1975, p. 154 et n 29, p. 154.

30 Par ex. Chaine, *op. cit.*, p. 60-61 ; James Adamson, *The Epistle of James*, NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 1976, pp. 124ss.

31 Par ex. François Vouga, *L'épître de Saint Jacques*, CNT, 2° série, XIIIa, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 87.

32 Chaine, *op. cit.*, p. 61, renvoie, pour un tel emploi de *alla*, à 1 Co 7,21 ; 2 Co 7,11.

33 Voir 1 Co 15,35 ; cf. Rm 9,19 ; 11,19. Davids, *op. cit.*, p. 123.

34 Nous ne présenterons pas ici toutes les interprétations du verset qui ont été proposées. Pour plus de détails, voir Timo Latoo, « Justification according to James: a Comparison with Paul », *TrinJ* 18, NS, 1997/1, pp. 79ss et notes.

35 James Hardy Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, ICC, Edimbourg, T. & T. Clark, pp. 208-214 ; Dibelius, *op. cit.*, p. 155-156 ; Moo, *op. cit.*, p. 92 ; Davids, *op. cit.*, pp. 123ss.

traduit la *Bible du Semeur* : « L'un a la foi, l'autre les actes »[36]. Le contradicteur affirmerait ainsi que la foi et les œuvres ne vont pas nécessairement de pair. La réponse de Jacques, quant à elle, débuterait dès 2,18b (« Montre-moi ta foi en dehors des œuvres ; moi, par mes œuvres, je te montrerai la foi ») et se prolongerait jusqu'à la fin du v. 23. Dans cette réponse, 2,19 (« Toi, tu crois que Dieu est un ? Tu fais bien : les démons le croient aussi, et ils tremblent ») servirait d'illustration ironique d'une foi « non véritable », simple croyance, que les œuvres n'authentifient pas[37].

Une telle interprétation de 2,18-23 soulève, cependant, plusieurs objections : la compréhension de 2,18a, proposée par Ropes, trouve peu d'appuis dans la littérature grecque[38] ; la suite du verset et du passage (2,18b-23), qui sont à la première et à la deuxième personne, suggère que c'est le même personnage que le « quelqu'un » de 2,18a qui continue de parler en 18b ; finalement, la structure rhétorique des vv. 18 à 23 s'oppose à l'idée que Jacques répondrait à son contradicteur dès 18b. En effet, c'est au v. 20 que, d'un point de vue rhétorique, débute l'intervention de Jacques, ce que signale la formule : « Veux-tu donc savoir, tête creuse… ». L'objection du contradicteur couvre ainsi les deux versets 18 et 19[39]. Le verset 19 (« Toi, tu crois que Dieu est un ? Tu fais bien : les démons le croient aussi, et ils tremblent ») doit donc être interprété non comme une critique ironique de Jacques, mais comme un argument positif de son contradicteur. Celui-ci chercherait à prouver que foi et œuvres sont deux réalités distinctes, qui ne fonctionnent pas nécessairement ensemble : la foi et les œuvres peuvent exister séparément (« Toi, tu as de la foi ; moi, j'ai des œuvres », 18a[40]), la foi peut se manifester sans les œuvres (« Montre-moi ta foi en dehors des œuvres », 18b) ou les œuvres prises à part montrer qu'on a la foi (« moi, par mes œuvres,

---

[36] La BFC, dans son édition de 2004, traduit : « Il y en a qui ont la foi, d'autres les actes ».

[37] Voir par ex. Moo, *op. cit.*, p. 93, qui relève l'ironie de Jacques.

[38] Ropes, *op. cit.*, p. 209.

[39] Pour un tel point de vue, voir Ralph P. Martin, *James*, WBC 48, Waco, Word Books, 1988, pp. 88ss ; Latoo, *op. cit.*, pp. 79ss. La TOB l'adopte (n. *v* sur Jc 2,18, TOB, NT, édition intégrale).

[40] Le *tis* de 2,18a renvoie, d'un point de vue rhétorique, au *tis ex humôn* de 2,16 (« et que l'un de vous leur dise »). Or, pour rendre son propos d'autant plus « percutant », Jacques lui attribue le beau rôle au v. 18a : « Toi, tu as de la foi ; moi, j'ai des œuvres ». Car l'enjeu n'est pas de savoir qui a la foi et qui a les œuvres, mais de comprendre qu'on ne peut les séparer.

je te montrerai la foi », 18c) ; qu'œuvres et foi sont des réalités indépendantes l'une de l'autre, la foi des démons le prouve sans conteste (« Toi, tu crois que Dieu est un ? Tu fais bien : les démons le croient aussi, et ils tremblent »).

C'est à une telle séparation théologique de la foi et des œuvres que Jacques répond aux vv. 20 à 23 en s'appuyant sur l'exemple d'Abraham : la foi « agit avec » (*sunergei*) les œuvres, qui la « conduisent à son but » (*eteleiôthè*) (v. 22). Dans son principe même la foi est liée aux œuvres, de même que les œuvres naissent de la foi. Telles sont les œuvres en vertu desquelles Abraham a été justifié (v. 21).

Or, une telle façon de comprendre notre texte, et en particulier le rôle que le v. 19 y joue, montre que l'enjeu ne tourne pas autour d'une juste définition de la foi (« vraie » foi et foi « non authentique ») mais concerne le lien qui unit la « vraie » foi aux œuvres. La différence entre Paul et Jacques ne peut donc s'expliquer, contrairement à ce que suggère la citation de Jeremias, par une divergence de définition de la notion de foi. S'expliquerait-elle néanmoins par une divergence de définition de la notion d'œuvres, qui seraient « chrétiennes » pour Jacques et « juives » pour Paul ?

Quelles œuvres ?

Les œuvres qui ne peuvent justifier l'homme devant Dieu sont les « œuvres de la Loi », affirme Paul (Ga 2,16 ; 3,2 ; Rm 3,28). Or, selon plusieurs partisans actuels de la nouvelle perspective sur Paul, cette expression désignerait les « marqueurs d'identité » que la Loi de Moïse imposait aux membres du peuple de Dieu : circoncision, respect des règles alimentaires et de certains jours, en particulier du sabbat[41]. Ce sont ces œuvres auxquelles les judaïsants désiraient soumettre les chrétiens des Eglises de Galatie car, à leurs yeux, elles définissent la frontière entre ceux qui appartiennent au peuple du Seigneur et ceux qui en sont exclus. Pour être chrétien, un païen devait aussi devenir Juif en se faisant circoncire, à la manière des prosélytes[42]. L'apôtre Paul discerne dans cet « Evangile » des judaïsants

[41] Voir, par ex., James D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, BNTC, Peabody, Hendrickson, 1993, p. 136-137 ; N.T. Wright, *Justification. God's Plan & Paul's Vision*, Downers Grove, IVP Academic, 2009, pp. 145-147 ; Don Garlington, *An Exposition of Galatians. A New Perspective/Reformational Reading*, Eugene, Wipf and Stock, 2003, pp. 108-112.

[42] Voir, par ex., James D.G. Dunn, *The Theology of Paul's Letter to the Galatians*, NTT, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, réimp. 1996, pp. 72-80.

un « autre Evangile » (Ga 1,6-9) car, à ses yeux, « l'homme n'est pas justifié par les œuvres de la Loi, mais par la foi en Jésus-Christ » (2,16). Pour l'apôtre, la Torah, comme marqueur d'identité, laisse la place au Christ ! Il suffit ainsi pour le païen de croire en Jésus pour bénéficier de toutes les promesses de Dieu[43].

Une telle compréhension de l'enseignement paulinien souligne le caractère d'« œuvres juives » des œuvres qui ne peuvent justifier l'homme devant Dieu. Or, celles-ci se distinguent aisément des « œuvres » dont Jacques parle, car on ne trouve nulle mention de ces marqueurs d'identité dans son épître, qui passe sous silence tout l'aspect rituel de la Loi de Moïse. Cependant, la difficulté d'une telle solution à la contradiction formelle, quant à l'énoncé sur la justification, entre Jacques et Paul tient au fait que l'interprétation des « œuvres de la Loi » que soutient la nouvelle perspective sur Paul est contestable[44].

En effet, Chaine, qui, dès 1927, écrivait que « Paul dans Rom. III, 28 ; Gal. II, 16, entend expressément par œuvres les œuvres de la Loi, notamment la circoncision dont Jacques ne parle jamais »[45], se voit obligé de préciser : « Paul dit que l'infidèle est justifié gratuitement, sans les œuvres, qu'il s'agisse des œuvres de la Loi (Rom. iii, 28 ; Gal. ii, 16) ou simplement des bonnes œuvres (Rom. IV, 2) »[46]. Car dans plusieurs passages, Paul utilise le mot « œuvres » sans aucune précision et vise ainsi tous les actes humains par lesquels l'homme juge faire la volonté de Dieu, et en particulier pense obéir à sa Loi[47]. Ainsi, contrairement à ce que soutiennent les partisans de la nouvelle perspective sur Paul, les « œuvres de la Loi » ne désignent pas uniquement les marqueurs d'identité recommandés par la Loi de Moïse, mais tout commandement de la Loi. L'apôtre ne renvoie-t-il pas à cet avertissement du Deutéronome : « Maudit soit quiconque n'observe pas *tout ce qui est écrit* dans le livre de la

---

43 *Ibid.*, pp. 81-87.

44 Pour une évaluation des thèses de la nouvelle perspective sur Paul, voir D.A. Carson, Peter T. O'Brien et Mark A. Seifrid, *Justification and Variegated Nomism*, vol. 2, *The Paradoxes of Paul*, WUNT 140, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004.

45 Chaine, p. LXX.

46 *Ibid.*, p. LXX-LXXI.

47 Voir l'emploi absolu du mot « œuvres » en Rm 3,27 ; Ep 2,9 ; et en particulier en Rm 4,2.5, versets qui traitent de la justification d'Abraham et dans lesquels le mot « œuvres » ne peut désigner les « œuvres de la Loi » telle la circoncision, « la Loi étant survenue quatre cent trente ans plus tard » selon les mots mêmes de Paul (Ga 3,17).

Loi, pour le mettre en pratique » (Ga 3,10 qui cite Dt 27,26) et ne rappelle-t-il pas le principe de justification qui régit la Loi : « Celui qui mettra ces choses en pratique vivra par elles » (Ga 3,12 qui cite Lv 18,5) ?

Mais si tel est le cas, les « œuvres de la Loi » pauliniennes recouvrent en partie ce que Jacques appelle « œuvres ». Car, pour Jacques aussi, les œuvres désignent l'accomplissement de la volonté de Dieu et, en particulier, la mise en pratique des commandements de la Loi. Tel est, en effet, le sens des « œuvres » d'Abraham (le sacrifice d'Isaac, 2,21) et de Rahab (l'accueil des espions israélites, 2,25), et Jc 2,8-11 met en lumière le lien qui unit les « œuvres » à la Loi :

> Sans doute, si vous accomplissez la loi royale, selon l'Ecriture : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*, vous faites bien. Mais si vous montrez de la partialité, vous commettez un péché, et vous êtes convaincus de transgression par la loi. En effet, quiconque observe toute la loi mais trébuche sur un seul point devient entièrement coupable. Car celui qui a dit : *Ne commets pas d'adultère* a dit aussi : *Ne commets pas de meurtre.* Si donc tu ne commets pas d'adultère, mais que tu commettes un meurtre, tu deviens transgresseur de la loi.

Une différence notable doit néanmoins être relevée entre les œuvres chez Paul et les œuvres chez Jacques.

Pour Paul, en effet, les œuvres par lesquelles un homme ne peut être justifié sont des réalités indépendantes de la foi, des actes dont un homme peut se vanter (Rm 3,27 ; 4,2 ; Ep 2,8-9), des actions de l'homme livré à lui-même (la « chair », Ga 3,2-3). En revanche, comme nous l'avons souligné plus haut, les œuvres dont Jacques parle sont indissociables de la foi : elles sont le fait d'un cœur régénéré (Jc 1,18, *apokueô*). Cette régénération est le fruit de la décision (1,18) et de la grâce souveraine de Dieu (1,16-17) ; elle inverse le processus du péché, qui, partant de la tentation « engendre » (*apokueô*) inéluctablement la mort (1,15). Or, l'engendrement par Dieu est produit au moyen de la Parole de vérité (1,18) qui, « plantée » dans le croyant, le rend capable de librement y obéir (1,22). C'est ainsi que s'accomplit la promesse de l'établissement de la nouvelle alliance, annoncée par Jérémie[48] :

> Mais voici l'alliance que je conclurai avec la maison d'Israël, après ces jours-là – déclaration du SEIGNEUR : Je

[48] Voir Latoo, *op. cit.*, pp. 47-54.

> mettrai ma loi au-dedans d'eux, je l'écrirai sur leur cœur ; je serai leur Dieu, et eux, ils seront mon peuple. Celui-ci n'instruira plus son prochain, ni celui-là son frère, en disant : « Connaissez le SEIGNEUR ! » Car tous me connaîtront, depuis le plus petit d'entre eux, jusqu'au plus grand – déclaration du SEIGNEUR. Je pardonnerai leur faute, je ne me souviendrai plus de leur péché (Jr 31,33-34)[49].

Les œuvres chez Jacques renvoient à cette mise en pratique de la « Loi de liberté », gouvernée par l'amour du prochain (2,8) et la miséricorde (2,13), et en vertu de laquelle le croyant sera jugé (2,14).

Ainsi, pour Paul, les œuvres de l'homme livré à ses propres ressources ne peuvent en aucun cas représenter une *cause* ou un *moyen* de justification. Jacques, quant à lui, souligne la nécessaire présence d'œuvres dans la vie de l'homme régénéré, dans lequel « tout don excellent, tout présent parfait, vient d'en haut » (1,16-17) : Dieu est l'unique *cause* de sa justification et, si la foi en est l'*instrument*, les œuvres de la foi en sont la *confirmation* et la *condition*.

Il faut noter que l'apôtre Paul insiste, lui aussi, sur la nécessité des « œuvres bonnes » dans la vie chrétienne. Il rappelle aux Ephésiens « que nous avons été créés en Jésus-Christ pour des œuvres bonnes que Dieu a préparées d'avance, afin que nous nous y adonnions » (Ep 2,10)[50]. Aux Philippiens, il souligne la nécessité de mettre en action leur salut « avec crainte et tremblement » car, ajoute-t-il, c'est Dieu qui opère en eux le vouloir et le faire en fonction de son dessein bienveillant (Ph 2,12s). Et, surtout, il y a l'enseignement de l'apôtre sur l'action de l'Esprit dans le croyant (Rm 8,5-17 ; Ga 5,16-26) : « La foi, déclare-t-il, est agissante par l'amour » (Ga 5,6). Par ailleurs, l'enseignement de l'apôtre est clair : « Les injustes n'hériteront pas le royaume de Dieu » :

> Ne vous égarez pas, ajoute-t-il : ce ne sont pas ceux qui se livrent à l'inconduite sexuelle, à l'idolâtrie, à l'adultère, les hommes qui couchent avec les hommes, les voleurs, les gens avides, les ivrognes, ceux qui s'adonnent aux insultes ou à la rapacité qui hériteront le royaume de Dieu (1 Co 6,9-10).

---

[49] Cf. Ez 36,25-27 ; 37,1-14.

[50] Ce passage est particulièrement intéressant car il oppose les œuvres de l'homme livré à lui-même (vv. 8-9) à celles que Dieu produit en nous (v. 10).

Pour Paul, deux paroles gouvernent la compréhension de l'action de Dieu : « Le Seigneur connaît ceux qui lui appartiennent » et : « Que quiconque prononce le nom du Seigneur s'éloigne de l'injustice » (2 Tm 2,19)[51].

Dans ces versets, la place que Paul alloue aux « œuvres bonnes » dans la vie du croyant est proche de celle que Jacques leur attribue. Celles-ci, en effet, sont indissociables de la foi du chrétien et ne sont nullement facultatives. Ainsi, bien que leur formulation sur la justification soit contradictoire dans la forme, l'enseignement de Jacques et de Paul se rejoint quant à la nécessité d'« œuvres » dans la vie du croyant. Pourtant, Paul n'en vient jamais à affirmer que « l'homme n'est pas justifié par la foi seulement, mais aussi par ses œuvres bonnes » (cf. Jc 2,24). Car, déclare-t-il, c'est « l'*impie* » que « Dieu justifie » par la foi (Rm 4,5) ! La différence de formulation entre Jacques et Paul tiendrait-elle donc à des divergences d'accents concernant la notion même de justification ?

Quelle justification ?

Jacques et Paul, nous l'avons vu, utilisent tous deux le verbe *dikaioô* pour parler l'un et l'autre de la justification de l'homme *devant Dieu*. Leur visée est identique. Certains, cependant, jugent qu'ils abordent cette question au moyen d'accents divergents. Ainsi, Cantinat écrit :

> On s'aperçoit que seuls les points de vue changent en Rm 3,28 et Jc 2,24. Les deux auteurs usent des mêmes termes [œuvres, justifier] mais en les utilisant pour des moments différents de la vie chrétienne. Paul les envisage au point de départ et veut signifier que c'est à la grâce de Dieu, par l'œuvre seule du Christ, que tout est dû. Jacques les applique au stade qui suit le point de départ, lorsque, en dépendance de l'œuvre du Christ, la coopération de l'homme est exigée[52].

---

51 Paul cite Nb 16,5 et Es 26,13.

52 Jean Cantinat, *Les épîtres de saint Jacques et de saint Jude*, Sources Bibliques, Paris, Gabalda, 1973, p. 156. Voir Chaine, *op. cit.*, p. LXXI : « Paul se place avant ou au moment de la justification, Jacques se place après et ne s'élève pas à une vérité aussi haute ».

Moo, de même, renvoie à la distinction, faite par Wesley, entre la « justification initiale » et la « justification finale »[53]. Le thème paulinien de la justification de l'« impie » (Rm 4,5) vise, en effet, la justification initiale du pécheur par laquelle Dieu le déclare en règle avec lui en vertu de sa foi en Jésus-Christ. Par ailleurs, le fréquent emploi par Paul du verbe *dikaioô* à l'aoriste confirme que l'apôtre situe la déclaration de justification dans l'expérience passée du croyant[54]. En revanche, le lien que Jacques établit entre la justification d'Abraham (Gn 15,6 cité en Jc 2,23) et le sacrifice d'Isaac (Gn 22 mentionné en Jc 2,21) montre que la justification dont il parle n'est pas (uniquement) « initiale » : elle concerne la vie ultérieure du croyant. La dimension juridique de la vie chrétienne ne se borne pas, en effet, à l'« entrée » dans la « justification » ; c'est une réalité qui conditionne la vie du croyant à chaque instant de son existence. Il semble donc légitime de discerner une différence d'accents dans l'enseignement de Jacques et de Paul sur la justification. Cette divergence, cependant, ne peut totalement expliquer la formulation contradictoire que l'on trouve chez ces deux auteurs. Car le thème de la justification « finale » n'est pas absent chez Paul[55] qui, par ailleurs, emploie le verbe *dikaioô* au parfait en Rm 6,7[56], ce qui pourrait englober les conséquences juridiques présentes de la justification passée[57]. De son côté, Jacques se réfère à la justification initiale de Rahab lorsqu'il la lie à l'accueil des espions juifs envoyés par Josué (Jc 2,25).

Ainsi, les divergences d'accents sur les notions d'« œuvres » et de « justification » permettent d'accorder fondamentalement l'enseignement de Jacques et celui de Paul. Cependant, elles n'expliquent pas pour autant la contradiction qui oppose leurs formulations sur la justification. La clé, nous semble-t-il, tient au contexte qui les a vues naître.

---

[53] Moo, *op. cit.*, p. 95, qui renvoie au « Compte-Rendu de 1744 » dans J. Wesley, *Works*, VIII, p. 277.

[54] Rm 5,1.9 ; 8,30 (2 fois) ; 1 Co 6,11.

[55] Cf. 1 Co 4,3-4 : « Quant à moi, il m'importe fort peu d'être jugé par vous ou par une juridiction humaine. Je ne me juge pas non plus moi-même ; car je n'ai rien sur la conscience, mais je n'en suis pas justifié (*dedikaômai*) pour autant : celui qui me juge, c'est le Seigneur ».

[56] « Car celui qui est mort est justifié (*dedikaiôtai*) pour ce qui concerne le péché ».

[57] Cf. aussi Rm 8,33 – « Qui accusera ceux que Dieu a choisis ? C'est Dieu qui justifie ! » – qui ne vise pas uniquement l'action justifiante initiale de Dieu.

Un problème de contextualisation

Pour nombre d'exégètes contemporains, l'épître de Jacques serait tardive et daterait d'une époque post-paulinienne. Ainsi, affirme Trocmé, « la majorité des critiques admet que le second développement (2,14-26), consacré à la foi et aux œuvres, ne peut être expliqué que comme une polémique contre des idées lancées par l'apôtre Paul »[58]. Vouga, de même, soutient que « tout le passage se meut dans le vocabulaire technique et spécifique de la théologie paulinienne », et ajoute :

> Jc utilise le langage de l'apôtre pour le *retourner*... Jc est en débat avec un christianisme qui, s'abritant derrière le langage paulinien, a perdu de vue l'exigence du paradoxe de la Parole de la Croix et le radicalisme de la prédication de Jésus que Paul lui-même n'a jamais sacrifiée[59].

Cependant, il ne suffit pas de trouver le même vocabulaire dans deux textes pour pouvoir affirmer qu'ils dépendent l'un de l'autre, même indirectement. Reconnaissons-le : si le but de Jacques était réellement de répondre à une déformation de la théologie paulinienne[60], son argumentation est étrange car il semble prendre le contrepied de Paul. N'aurait-il pas mieux valu reprendre les formulations de l'apôtre pour en souligner le bien-fondé ? A moins que Jacques ait cherché à s'opposer à l'enseignement paulinien. Mais nous avons vu que son enseignement, fondamentalement, s'accorde avec celui de Paul...

Or, une autre explication de la communauté de vocabulaire entre Jacques et Paul est possible : ils répondent tous deux à des problématiques juives indépendantes l'une de l'autre. Elle s'appuie sur le sentiment, partagé par plusieurs, que l'épître de Jacques est la plus

---

[58] Etienne Trocmé, « Les Églises pauliniennes vues du dehors : Jacques 2.1 à 3.13 », in F.L. Cross, sous dir., *Studia Evangelica* II, part. I : *The New Testament Scriptures*, Berlin, 1964, p. 664.

[59] F. Vouga, *op. cit.*, p. 85. Cf. James D.G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament*, Philadelphie, Westminster, 1977, pp. 251ss.

[60] Jacques étant mort lapidé en 62 selon les données de Josèphe (*Antiquités Juives* 20,197-203), sa lettre a été écrite avant cette date, alors que Paul est encore en vie. Il semble donc peu probable que la théologie de l'apôtre ait déjà connu une déformation à cette époque. Ceci explique que la plupart des partisans de cette thèse jugent l'épître pseudonymique.

ancienne du Nouveau Testament (vers 45), datant ainsi d'avant les écrits pauliniens[61]. Car l'atmosphère dans laquelle baigne la lettre est juive, et son contexte judéo-chrétien[62] : suite à la persécution contre l'Eglise de Jérusalem, « les croyants se dispersèrent à travers la Judée et la Samarie » (Ac 8,1). Cette « dispersion » des « douze tribus » judéo-chrétiennes (Jc 1,1) s'étendit jusqu'à Damas (Ac 9,2) et Antioche de Syrie (Ac 11,19). Certains croyants connurent un « déclassement » social (Jc 1,10), d'autres furent poursuivis en justice (2,6-7), d'autres encore, dont Etienne, perdirent la vie (5,6). Les Eglises eurent à faire face à la pauvreté (Ac 6,1-6 ; 11,27-30 ; Jc 1,9 ; 2,14-17 ; 5,2-5) et aux tentations qui l'accompagnent (2,1-4 ; 4,13-17).

C'est dans un tel contexte juif et ecclésial que, selon nous, Jc 2,14-26 doit s'interpréter. Car la saveur de ses développements sur la justification est bien juive. En effet, Abraham y est appelé « *notre* père » (v. 21) et les textes intertestamentaires soulignent l'intérêt de la pensée juive pour la foi Abraham : le sacrifice d'Isaac y est présenté comme l'apogée d'une série de dix épreuves[63] ; Abraham y est appelé « ami de Dieu »[64] ; et surtout 1 Macchabées unit, à la manière de Jacques, le rappel du sacrifice d'Isaac à celui de la justification d'Abraham : « Abraham n'a-t-il pas été fidèle dans l'épreuve, et cela ne lui a-t-il pas été compté comme justice ? » (1 M 2,52). Par ailleurs, le contradicteur de Jacques en 2,18s a, lui aussi, des traits plus juifs que « post-pauliniens » : il se réfère au *Shema Israel* (« Tu crois que Dieu est un », v. 19) et, surtout, son erreur est typique du judaïsme palestinien de l'époque hellénistique

---

61 Sur les différentes propositions de datation de Jacques, voir le tableau de Davids, *op. cit.*, p. 4. Comme exégètes favorables à une datation entre 40 et 50 av. J.-C., ce tableau mentionne R.J. Knowling (1904), T. Zahn (1909), J.B. Mayor (1910), G.H. Rendall (1927), G. Kittel (1942), W.W. Wessel (1953), A. Ross (1954), D. Guthrie (1964), J.A.T. Robinson (1976). A cette liste, il faut ajouter, entre autres, Moo, *op. cit.*, p. 21-22 et A.S. Geyser, « The Letter of James and the Social Conditions of the Addressees », dans *Proceedings of the Eleventh Meeting of the New Testament Society of South Africa*, Pretoria, Avril 1929-May 1, 1975, pp. 25-33. Voir aussi Luke Timothy Johnson, *The Letter of James*, AB, The Anchor Bible, Doubleday, New-York, 1995, pp. 118-121.

62 Pour les arguments en faveur d'une telle compréhension de la lettre, voir Moo et Geyser (cf. n. 62), et notre introduction à l'épître de Jacques dans la *Bible d'étude. Semeur 2000*, pp. 1901-1903.

63 Voir *Jubilés* 17,17-18 + 19,8 ; il faut noter que 19,9 mentionne aussi le fait qu'Abraham a été appelé « ami de Dieu » ; Philon, *De Abraamo* 167 ; *Pirqey de Rabbi Eliézer.* 26-31 ; *Pirqey Abot* 5,3.

64 En *Jubilés* 19,9, tout juste à la fin des dix épreuves subies par le patriarche.

tel que l'a défini E.P. Sanders dans son ouvrage *Paul and Palestinian Judaism*. Car le nomisme d'alliance, expression par laquelle Sanders qualifie la pensée dominante du judaïsme de ce temps, peut se résumer ainsi :

> Selon le nomisme d'alliance, la place que chacun joue dans le plan de Dieu est définie en fonction de l'alliance et cette alliance exige, comme juste réponse de l'homme, l'obéissance à ses commandements, tout en donnant les moyens d'expier les transgressions[65].

Ainsi, enseigne le nomisme d'alliance, on entre dans l'alliance par grâce et l'on y demeure au moyen de l'obéissance, les sacrifices permettant d'effacer les péchés que l'on a commis. Mais n'est-ce pas là précisément l'erreur que combat Jacques, qui consiste à séparer la foi et les œuvres, faisant de ces œuvres des réalités indépendantes de la grâce de Dieu ? Car pour Jacques, l'homme justifié est l'homme régénéré dans lequel la Parole produit et la foi et les œuvres, qui sont indissociables de la foi.

C'est déjà cette même erreur que Jésus a combattue en s'opposant à l'enseignement pharisien lorsqu'il liait l'obéissance à la volonté de Dieu (Mt 7,1) à la mendicité quant à l'Esprit (Mt 5,3)[66]. N'a-t-il pas souligné, face au pharisien Nicodème, que pour entrer dans le Royaume de Dieu, il fallait naître de nouveau et d'en haut (Jn 3,5) ? Car le problème du Juif est son incapacité à mettre en pratique la Loi de Dieu. On comprend ainsi que dans l'enseignement de Jésus comme dans celui de Jacques, les œuvres sont la confirmation, la manifestation et la condition du salut :

> *Si* votre justice ne surpasse pas celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez jamais dans le royaume des cieux (Mt 5,20).
> *Si* vous pardonnez aux gens leurs fautes, votre Père céleste vous pardonnera, à vous aussi, mais *si* vous ne pardonnez pas aux gens, votre Père ne vous pardonnera pas non plus vos fautes (Mt 6,14s).
> Celui qui persévérera jusqu'à la fin sera sauvé (Mt 24,13).

---

[65] E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparision of Patterns of Religion*, Londres, SCM, 1977, 1996[5], p. 75.

[66] Pour une autre approche du lien entre Jacques et l'enseignement de Jésus, qui rejette aussi le lien établi si souvent entre Paul et Jacques au sujet de la justification, voir Klaus Haacker, « Justification, salut et foi. Etude sur les rapports entre Paul, Jacques et Pierre », *ETR* 1998/2, pp. 177-188.

Ainsi, l'insistance de Jacques sur le couple inséparable de la foi et des œuvres dans la vie du chrétien régénéré, instrument et condition de sa justification, est l'expression d'une théologie formulée dans un contexte juif de nomisme d'alliance[67].

Avec Paul, le contexte change profondément, car un événement considérable a lieu, qui va marquer toute sa théologie : l'entrée des païens dans le peuple de Dieu. Dans son épître, Jacques n'y fait pas même allusion, car elle date d'avant cette « révolution » ! Cette nouveauté dans le déroulement du plan de Dieu ne sera pas sans conséquences quant à la formulation même de la doctrine de la justification. Paul la développera dès sa première épître, la lettre aux Galates, écrite vers 48, tout juste avant le concile de Jérusalem[68]. Car l'enjeu est celui du « sort » des païens qui mettent leur foi en Jésus-Christ : eux, qui sont « sans Messie, privés du droit de cité en Israël, étrangers aux alliances de la promesse, sans espérance et sans Dieu dans le monde » (Ep 2,12), mais qui croient en Jésus peuvent-ils être considérés comme des frères ou devront-ils devenir Juifs (circoncis) pour être de vrais chrétiens ? La réponse de Paul est sans ambiguïté : toute exigence autre que la seule foi en Jésus pour être en règle devant Dieu soumet la problématique de la justification à une logique autre que celle de la grâce : à la logique des œuvres dont l'homme peut se vanter (Ga 2,11-21). En fait, cette compréhension de la justification ne concerne pas seulement le païen, mais le Juif lui-même, car celui-ci est aussi pécheur (2,15-16) ! Paul le pharisien avait douloureusement compris cette vérité le jour où le Christ, le Seigneur, l'avait déclaré, lui, le persécuteur, en règle devant Dieu (cf. Ph 3,4-11) !

Ainsi, l'entrée des païens dans le peuple de l'alliance de grâce a conduit Paul à reformuler la doctrine de la justification, car il lui a fallu rendre compte de l'accueil des *impies* par Dieu ! Le couple régénération-obéissance est ainsi passé au second plan pour laisser la place au couple justification-sanctification (vie par l'Esprit).

Une telle compréhension, contextuelle, des choses soulève la question des contingences historiques de la détermination de la vérité

---

[67] Nous nous contenterons de mentionner ici que ce couple fondamental de la théologie judéo-chrétienne de la nouvelle naissance liée à l'obéissance se retrouvera dans les écrits pétriniens (1 P 1,3.23 ; 3,10-12) et johanniques (1 Jn 5,1).

[68] Pour cette datation, voir notre introduction à la lettre aux Galates dans la *Bible d'étude. Semeur 2000*, pp. 1783-1786.

et de ses énoncés. Par exemple, il est clair que l'Ancien et le Nouveau Testament sont tous deux Parole de Dieu. Mais le premier doit être lu à la lumière de la révélation du second. De même, les épîtres du Nouveau Testament sont notre grille de lecture pour la vie de l'Eglise, et nous aident à lui appliquer l'enseignement des évangiles. L'irruption, dans l'*ephapax* (l'une fois pour toutes) du Salut, de l'entrée des païens dans le peuple de Dieu entre la rédaction de la lettre de Jacques et celle des épîtres de Paul ne nous oblige-t-elle pas à privilégier la formulation de Paul sur la justification par rapport à celle de Jacques ? Car c'est cet énoncé de l'enseignement sur la justification qui s'inscrit dans la contingence historique de la pleine révélation du mystère de Dieu.

■