

SOUSSION AUX AUTORITÉS ET LIBERTÉ CHRÉTIENNE

Exégèse de Romains 13,1-7

par **Elian CUVILLIER,**
Professeur de Nouveau Testament
à l'Institut Protestant de Théologie,
Faculté de Montpellier

AVANT PROPOS

Sans doute Romains 13 est-il un des textes les plus commentés du Nouveau Testament¹. Aussi l'exégète doit-il rester modeste : qu'il le veuille ou non, il est tributaire d'une longue tradition de lecture, et il ne peut espérer proposer une lecture originale de ce texte qui ne s'inscrirait pas déjà dans telle ou telle ligne d'interprétation. Alors pourquoi proposer aujourd'hui un nouveau travail sur ce passage et ne pas se contenter de renvoyer aux nombreux et parfois excellents travaux parus, en particulier depuis le début du siècle ?

La raison est avant tout théologique : la foi chrétienne ne se nourrit pas de répéter un texte, fût-il inspiré, encore moins de répéter ses multiples commentaires. La foi chrétienne vit d'interpréter les

¹ La littérature exégétique sur ce passage est trop abondante pour que nous puissions envisager de donner ici une bibliographie exhaustive. Outre les travaux avec lesquels nous entrons en discussion au cours de notre exégèse, signalons simplement trois articles récents : J. I. H. McDonald, « Rom 13: 1-7 : A Test Case for NT Interpretation », *NTS* 35 (1989), pp.540-549; R. STEIN, « The Argument of Rom 13: 1-7 », *NT* 31 (1989), pp.325-343; S. E. Porter, « Romans 13 : 1-7 as Pauline Political Rhetoric », *Filologia Neotestamentaria* 3 (1990), pp.115-139. Parmi les nombreux commentaires de l'épître aux Romains, mentionnons également les plus récents : en français, F. J. Leenhardt, *L'épître de Saint Paul aux Romains*, Genève : Labor et Fides, 1981; en anglais, C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, vol.2, Edinburgh : T&T Clark, 1979 ; en allemand, U. Wilckens, *Der Brief an die Römer, 3. Teilband : Röm 12-16*, Zürich, 1982.

Écritures dans un acte constamment renouvelé de confrontation entre une situation historique donnée, celle du lecteur, et le texte replacé dans son propre enracinement historique. C'est de cette tension que peut surgir une Parole interpellante pour aujourd'hui : une saine compréhension de l'idée d'« inspiration » des Écritures nous oblige à affirmer la nécessité de l'exégèse, comprise comme acte d'interprétation et d'appropriation des textes bibliques.

La démarche est double, et les deux aspects ne sauraient être séparés sans dommage : pas d'appropriation sans interprétation préalable sous peine de faire des Écritures un texte magique et désincarné ; pas d'interprétation qui ne débouche sur une appropriation sous peine de voir l'exégèse s'épuiser dans une contemplation narcissique d'elle-même et ainsi perdre sa vocation première.

Tenter d'apporter des éléments de réponse à la question de la pertinence de Romains 13 en cette fin de vingtième siècle c'est ainsi s'obliger à la tâche parfois austère mais toujours nécessaire de l'exégèse. C'est à cette démarche que nous invitons maintenant le lecteur.

1. CONTEXTE LITTÉRAIRE DE ROMAINS 13²

1.1. Appartenant à la dernière partie de l'épître aux Romains (ch. 12-16), notre passage constitue un élément d'une série d'instructions pratiques touchant à différents domaines de l'existence (Rm 12-13) ; l'ensemble est construit selon une progression³ qui conduit du domaine communautaire (12,3-16) au domaine politique

² L'apparat critique de la 26^e édition scientifique du Nouveau Testament, *Novum Testamentum Graece* (Nestlé-Aland éd.), Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1979, signale neuf lieux variants sans conséquence majeure pour la compréhension du texte. Le texte retenu par les éditeurs nous paraît donc fiable.

³ La structure que nous proposons tente de rendre compte de cette progression de la parénèse paulinienne :

12,1-2 : Exorde

12,3-13,12 : Parénèse

-12,3-16 : La vie communautaire

-12,17-21 : Les relations dans la société

-13,1-7 : Les pouvoirs

-13,8-10 : Thèse conclusive : l'amour est l'accomplissement de la Loi

13,11-14 : Péroration

(13,1-7) en passant par le domaine social (12,17-21)⁴. La thématique pourrait se résumer ainsi : l'amour est l'extériorité, dans la vie quotidienne, de la justice de Dieu, manifestée dans la croix de Jésus-Christ (13,8-10)⁵.

1.2. La délimitation de la péricope ne soulève pas de difficulté particulière :

- Le passage de la deuxième personne du singulier (12,20-21) à la troisième personne indique une généralisation anthropologique (l'exhortation de 13,1 n'a, en tant que telle, rien de spécifiquement chrétien)⁶, qui correspond à l'élargissement des perspectives parénétiqes.

- En aval, le v. 8 fait à nouveau intervenir une perspective explicitement communautaire (*Aimez-vous les uns les autres*). Entre temps, l'exhortation des vv. 1-7 est passé d'une interpellation générale (v. 1 : *Que tout homme* ; v. 2 : *Celui qui s'oppose*) à un impératif plus personnalisé (v. 3 : *Veux-tu. Fais-le bien* ; v. 4 : *Si tu fais le mal*), pour revenir au *vous* communautaire (v. 6 : *C'est la raison pour laquelle vous payez des impôts* ; v. 7 : *Rendez à chacun ce qui lui est dû* ; v. 8 : *Ne devez rien à personne...*).

1.3. Du point de vue de la logique argumentative de la parénèse, il convient pourtant de noter le lien très étroit établi entre le v. 7 et le v. 8 : il s'ensuit que, dans la perspective paulinienne, le v 8 fonctionne comme principe critique des vv. 1-7. Il conviendra d'en tenir compte pour l'interprétation du passage.

De même, les vv. 9-10 constituent le recadrage de l'ensemble 12,3-13,7 où Paul utilise largement un donné parénétiq traditionnel non spécifiquement chrétien. L'introduction dans la parénèse des deux concepts d'*amour* (ἀγάπη) et de *loi* (νόμος) renvoie aux thèmes

⁴ Remarque similaire chez F. Vouga, « L'épître aux Romains, comme document ecclésiologique (Rm 12-15) », *ETR* 61 (1986), pp. 485-495, p. 494 : « Les accents propres de la paraclèse paulinienne apparaissent dans la disposition de l'exposé qui tend à l'élargissement de l'horizon de l'existence [...] jusqu'à ses dimensions civiles (13,1-7) ; Rm 13,1-7 constitue à cet égard le point culminant de la parénèse. »

⁵ Dans le même sens, Vouga, « L'épître aux Romains, comme document ecclésiologique (Rm 12-15) », p. 492 : L'amour « apparaît comme extériorisation de la foi et découle immédiatement de la liberté pour laquelle Christ nous a libérés. »

⁶ Remarque similaire chez U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, p. 29.

théologiques majeurs de l'épître. Ces deux termes fonctionnent donc comme principe herméneutique et critique de l'ensemble de la parénèse.

1.4. L'hypothèse a quelquefois été avancée selon laquelle Rm 13,1-7 serait une adjonction secondaire tardive⁷. Un lien étroit de ce passage avec son contexte immédiat existe cependant⁸ :

- En amont, l'antithèse *bien-mal* de 13,3 fait écho à celle de 12,21 : *Ne te laisse pas vaincre par le mal* ('ὐπὸ τοῦ κακοῦ) *mais sois vainqueur du mal par le bien* (ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν) ; on notera d'ailleurs que l'ensemble de la parénèse est traversé par cette thématique (cf. 12,9 : *Fuyez le mal... attachez vous au bien* ; cf. aussi 12,2 : *Ce qui est bien* ; 12,17 : *Ne rendez pas le mal* ; 13,10 : *L'amour ne fait aucun mal au prochain*).

- En aval, le lien entre les vv. 7 et 8 est établi au moyen du couple ὀφειλάς (v. 7, rendre à chacun les dettes) ὀφείλετε (v. 8, ne plus avoir de dettes vis à vis de quiconque).

- De même, en 13,4, l'expression ἐκδικος εἰς ὀργήν (*punissant en vue de la colère*) fait indiscutablement écho à 12,19 : μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες... ἀλλὰ δότε τόπον τῇ ὀργῇ (*ne vous vengez pas vous mêmes...mais laissez agir la colère*).

1.5. Mais par dessus ces indices formels, la logique de l'argumentation apparaît assez clairement : la parénèse part de la dimension strictement communautaire (12,3-13) pour s'élargir aux relations à entretenir avec une société généralement hostile (12,14-21), jusqu'à englober la question de l'attitude à avoir vis à vis du pouvoir (13,1-7). La parénèse se recentre ensuite sur la portée théologique de l'amour chrétien (13,8-10) qui fonctionne comme principe critique et herméneutique de l'ensemble et ouvre sur la dimension eschatologique de la condition chrétienne (13,11-14).

1.6. La forme littéraire de l'ensemble 12,1-13,12 appartient au genre de la parénèse. Cette parénèse ne peut se comprendre sans l'éclairage de Rm 1,18-8,36 qui lui donne sens. Dans la première partie de son épître, l'apôtre a développé sa thèse fondamentale de la

⁷ Parmi les défenseurs du caractère secondaire de 13,1-7, cf. J. Kallas, « Romains XIII, 1-7 : An Interpolation », *NTS* 11 (1964-65), pp. 365-374 ; voir sur cette hypothèse, le jugement négatif de Wilckens, *Der Brief an die Römer*, p. 30.

⁸ Sur le lien de Rm 13,1-7 avec son contexte, cf. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, pp. 30-31.

justification de l'homme pécheur par la foi (3,21-31). De cette justification découle la libération de l'emprise de la Loi (Rm 7) et la vie dans la liberté (Rm 8).

L'exhortation de Rm 12-13 apparaît alors comme une série d'exemples illustrant les conséquences pratiques de cette liberté pour la vie chrétienne, tant au niveau communautaire que vis à vis de la société et des pouvoirs. Le principe herméneutique de cette parénèse reste donc en amont : toute la réflexion théologique de Paul (en Jésus-Christ les chrétiens de Rome sont justifiés et ils sont libres) et en aval : les vv. 8-10 qui en fournissent l'illustration en termes éthiques (conclusion de la parénèse de 12-13).

1.7. Il est possible de rendre compte de la structure du texte de la façon suivante⁹ :

- a. 13,1 : formulation générale de la thèse
- b. 13, 2-4 : conséquences théoriques pour les individus
- c. 13, 5 : reformulation paulinienne de la thèse
- d. 13,6-7 : conséquences pratiques pour la communauté
 - v. 6 : exemple de l'impôt
 - v. 7 : généralisation

2. CONTEXTE HISTORIQUE ET CULTUREL

2.1. Diverses tentatives ont été proposées pour expliquer la présence d'un tel morceau dans le cadre de l'épître aux Romains¹⁰ :

- Paul serait confronté à un mouvement de sympathie zélote à l'intérieur de la communauté¹¹. Aucun argument formel interne ou externe ne permet de confirmer une telle hypothèse.

⁹ L'exercice qui consiste à proposer une structure est très aléatoire. En témoignent les multiples propositions des exégètes, parfois fort divergentes les unes des autres. Ainsi, par exemple, la proposition de Wilckens, *Der Brief an die Römer*, pp. 29-30 : v. 1a thèse ; v. 1b-2 premier argument ; v. 3-4 deuxième argument ; le v. 5 réunit les deux arguments ; v. 6, troisième argument, repris au v. 7 en une exhortation finale. De notre point de vue, la structure proposée ne rend pas compte de la logique interne du texte. Ainsi, par exemple, les v. 3-4 constituent-ils le second argument ou sont-ils une conséquence pratique du premier (si le γὰρ du v. 1b renvoie à 1a, il n'en va pas de même de celui du v. 3 !) ?

¹⁰ Voir discussion chez Wilckens, *Der Brief an die Römer*, p. 34.

¹¹ Ainsi M. Borg, « A New Context for Romans XIII », *NTS* 19 (1973), pp. 205-218.

- Il lutterait contre des tendances enthousiastes conduisant les chrétiens à se désintéresser du monde dans l'attente de la fin prochaine¹² ; dans cette hypothèse, on voit mal pourquoi Paul aurait terminé sa parénèse par une allusion à la fin prochaine (cf. 13,11ss) !

- Paul inviterait les chrétiens de Rome à ne pas participer à une révolte généralisée contre une nouvelle levée d'impôt par Néron¹³ ; cette hypothèse expliquerait ainsi l'aspect relativement central du v. 6 sur l'obligation de payer ses impôts qui apparaît comme une pointe possible du passage. Il faut pourtant convenir qu'aucune information dans le texte et hors du texte ne permet d'arriver à une conclusion solide en la matière.

2.2. L'exégèse doit alors se contenter du seul terrain solide sur lequel elle puisse construire un début de réponse aux questions que soulève le passage : le thème sur lequel est bâtie la parénèse de Rm 13,1-7 n'a rien de spécifiquement paulinien (cf. v. 1) . Paul a hérité du judaïsme vétéro-testamentaire *via* le judaïsme hellénistique cette conception que tout pouvoir humain a été institué par Dieu. Une formulation similaire de cette conception se trouve chez Josèphe : οὐ γὰρ δίχα θεοῦ περιγενέσθαι τιλὶ τὸ ἀρχεῖν .

Car ce n'est pas en dehors de Dieu que l'autorité échoit à quelqu'un (Guerre des juifs II, 140)

Le contexte de cette déclaration de Josèphe n'est d'ailleurs pas sans parallèle avec le texte de Paul. Josèphe décrit les Esséniens et leur mode de vie. Parmi toutes les exigences de la vie essénienne, ceux-ci s'engagent à *garder toujours et à tous la foi promise, spécialement envers les puissants, car ce n'est pas en dehors de Dieu que l'autorité échoit à quelqu'un* . De manière similaire au texte de l'épître aux Romains, l'obéissance au pouvoir se fonde dans l'institution divine de celui-ci.

Josèphe et Paul sont ici héritiers de la conception vétéro-testamentaire (Dn 2,21, 37s ; 5,21 ; cf. aussi dans les écrits du judaïsme hellénistique, Si 17,17 ; Sg 6,3 ; cf. aussi la *Lettre d'Aristée* 219 ; de même encore dans la tradition apocalyptique, Hen 46,5 ; Bar 82,9¹⁴),

¹² Hypothèse défendue par E. Käsemann, « Points fondamentaux pour l'interprétation de Romains 13 », in *Essais Exégétiques*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1972, pp. 25-44.

¹³ J. Friedrich, W. Pöhlmann, P. Stuhlmacher, « Zur historischen Situation und Intention von Röm 13,1-7 », *ZTK* 73 (1976), pp. 131-166.

¹⁴ Voir également les références au judaïsme rabbinique, chez H. L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, tome III, München, 5^e éd. 1969, p. 303ss.

différente de la pensée grecque pour laquelle les pouvoirs humains ont une origine divine et les souverains sont fils des dieux¹⁵.

La présence de ce morceau pourrait donc simplement s'expliquer de manière similaire à ce que nous rencontrons chez Josèphe dans sa description des Esséniens : sont pris en compte dans la parénèse l'ensemble des aspects de la réalité où les chrétiens (i. e. chez Josèphe : les Esséniens) sont appelés à vivre leur foi (la communauté, les relations interpersonnelles dans la société, les relations avec l'Etat).

2.3. Le langage utilisé par Paul semble confirmer une telle hypothèse¹⁶. L'Apôtre utilise ici le langage profane de l'administration de l'époque. L'expression latine *Imperia et potestates* était rendue par le grec ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι¹⁷. De même l'idée d'*autorités établies* renvoie aux diverses catégories de fonctionnaires impériaux. Aux vv. 3-4, la mention d'*éloges* (ἑπαινοὶ)¹⁸ accordés par l'autorité est une allusion aux félicitations officielles que recevaient certains groupes, de la part du pouvoir, pour telle ou telle action. De même encore le terme λειτουργοὶ (lit. *liturges* ; le terme désigne plus généralement celui qui remplit une fonction publique, d'où *fonctionnaires*), appartient au langage administratif de l'époque¹⁹. L'argumentation développée ici apparaît, quand à la forme, celle de l'idéal conservateur contemporain de l'apôtre, idéal repris par le judaïsme hellénistique et dont Paul semble se faire l'écho .

2.4. Cet idéal cadre finalement assez bien avec l'hypothèse d'une datation de l'épître vers 57, c'est-à-dire sous l'administration de Sénèque (54-62) : à cette période, la communauté chrétienne n'a pas encore subi la persécution officielle de l'empire (par Néron en 64, après

¹⁵ Remarques de Wilckens, *Der Brief an die Römer*, p. 33. Sur la question de l'adoption divine du Roi en Israël, cf. R. De Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, tome 1, Paris : Cerf, 1976, pp. 171-173.

¹⁶ Ceci a été montré de façon magistrale dans un article déjà ancien, mais qui fait toujours autorité, de A. Strobel, « Zum Verständnis von Röm 13 », *ZNW* 47 (1956), pp. 67-93 ; présentation synthétique des principaux parallèles relevés par Strobel chez Leenhardt, *L'épître de Saint Paul aux Romains*, pp. 242-243.

¹⁷ Références chez Strobel, « Zum Verständnis von Röm 13 », pp. 75-79.

¹⁸ Sur ce thème, cf. B. Winter, « The Public Honouring of Christian Benefactors. Romans 13,3-4 and 1 Peter 2,14-15 », *JSNT* 34 (1988), pp. 87-103.

¹⁹ Ainsi chez Aristote, *Politique* 1272a, 20 ; 1291a 38 ; 1309a, 18 ; 1320b, 4 ; également dans un sens religieux, les *services des dieux*, 1330a 12-13.

l'incendie de Rome, puis dans les années 90 sous Domitien). Si l'on tient compte en outre du fait que, encore assimilés aux juifs, les chrétiens avaient sans doute subi les conséquences du décret de Claude expulsant les juifs de Rome en 49-50 (c'est en tous les cas l'opinion de Luc, cf. Ac 18,2), on insistera également sur le souci de Paul d'éviter à l'église de Rome tout soupçon de la part des autorités romaines. Quoiqu'il en soit de cette dernière hypothèse, le livre de l'Apocalypse (cf. en particulier Ap 13) témoigne, après l'expérience des premières persécutions, d'une toute autre conception et d'un tout autre rapport au pouvoir impérial.

3. ANALYSES DE QUELQUES NOTIONS IMPORTANTES

3.1. ἐξουσία (autorités) : le terme désigne ici le pouvoir politique et judiciaire (cf. dans un sens similaire les ἀρχοντες, les *princes*, de I Co 2,8, terme que l'on retrouve en Rm 13,3 ; cf. également Tt 3,1). Rien ne permet ici de comprendre le terme comme désignant aussi les *puissances* au sens que ce terme recouvre ailleurs (puissances angéliques et, ou démoniaques²⁰), ainsi en Ep 1,21 ; 3,10 ; 6,12 ; Col 1,16 ; 2,10. 15 ; I P 3,22 ; cf. déjà dans ce sens I Co 15,24 où Paul utilise le langage apocalyptique²¹ : les *puissances* sont alors conçues de manière négative, ce qui ne cadre absolument pas avec Rm 13,1-7 où les *autorités* sont dites *liturges* de Dieu (cf. v. 6) ; on voit mal enfin comment Paul pourrait demander aux chrétiens de se soumettre à des *puissances* mauvaises que Jésus lui-même, pour reprendre le schéma apocalyptique, combat et soumet²² ! Ainsi, les *autorités* de Rm 13,1 font écho à la terminologie administrative et politique de l'époque²³.

3.2. ὑποτάσσω (*soumettre*) : le verbe se retrouve dans un contexte semblable en I P 2,13 et Tt 3,1. Dans ces deux textes le terme est utilisé dans le cadre plus large des *codes domestiques* et indique un certain nombre de rapports de subordination :

²⁰ Ainsi O. Cullmann, *Dieu et César*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1956, pp. 97-120.

²¹ Cf. Ch. Senft, *La Première Epître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1979, pp. 185-214.

²² Voir argumentation chez F. J. Leenhardt, *L'épître de Saint Paul aux Romains*, pp. 184-185, note 3.

²³ Références chez Strobel, « Zum Verständnis von Röm 13 », p. 79 note 71.

— Tt 2,5, soumission des femmes aux maris (cf. chez Paul I Co 14,34 ; deutéro-pauliniennes, Ep 5,22 et 24 ; Col 3,18) ; Tt 2,9 des esclaves aux maîtres ; Tt 3,1, soumission de tous aux autorités.

— I P 2,13, soumission aux autorités ; 2,18, soumission des serviteurs aux maîtres ; 3,1 et 5, soumission des femmes aux maris ; 3,22, anges autorités et puissances sont soumis à Christ ; 5,5, soumission des jeunes gens aux anciens.

S'agissant de Paul, il convient de distinguer chez lui le vocabulaire de l'*obéissance* choisie (ὑπακούω) du vocabulaire de la *soumission* obligatoire ou imposée (ὑποτάσσω)²⁴ :

— La soumission nécessaire à la Loi de Dieu est impossible (Rm 8,7) ; la création est soumise au pouvoir du néant (8,20) ; les juifs ne se sont pas soumis à la justice de Dieu (10,3). Cf. aussi I Co 15,27 et Ph 3,21 : tout est soumis à Christ (cf. I Co 16,16 qui exhorte les corinthiens à se soumettre à Stéphanas et à sa famille).

— L'obéissance qui conduit à la justice (Rm 6,16, 17) est opposée à l'obéissance au péché qui conduit à la mort (Rm 6,12, 16 ; cf. Rm 10,16, obéissance à l'Évangile). Voir encore Rm 1,5 et 19,26 (obéissance de la foi), Rm 5,19 (obéissance du Christ) ; Rm 15,18 (obéissance des païens) ; Rm 16,19 (obéissance des chrétiens de Rome ; cf. aussi Ph 2,12) ; cf. encore II Co 7,15 ; 10,5 et 6 ; Phm 21). L'obéissance a une dimension strictement communautaire, elle est liée à la réception de l'Évangile de la justification (une exception : II Co 9,13, qui parle de la soumission des corinthiens envers l'Évangile).

Les remarques qui précèdent semblent confirmer que le passage fonctionne en dehors de la christologie spécifique de Paul : il s'agit là d'une exhortation qui présuppose un ordre établi auquel tout le monde doit se soumettre indépendamment d'une référence précise à la foi chrétienne.

L'ensemble du vocabulaire des vv. 1-2 renforce l'impression que Paul utilise un langage juridique stéréotypé (voir en particulier les termes appartenant à la même racine : ὑποτάσσω, τάσσω) – *ordonner* –, ἀντιτάσσω – *s'opposer* –, διαταγή – *ordre* –²⁵). Dans ce contexte, κρίμα (*jugement*) ne renvoie pas au jugement divin mais à la sentence du magistrat (cf. le γὰρ du v. 3 qui renvoie aux ἀρχοντες).

²⁴ Pour Käsemann, « Points fondamentaux pour l'interprétation de Romains 13 », p. 36 : « ὑποταγή est cette obéissance que l'on doit parce qu'on se trouve dans un τάγμα défini, par conséquent en raison de relations terrestres données, tandis que ὑπακοή désigne simplement l'obéissance en tant qu'exécution d'un ordre. »

²⁵ Sur ces termes et leur enracinement politique, cf. Strobel, « Zum Verständnis von Röm 13 », pp. 85-86.

3.3. ἀγαθός-κακός (*bien-mal*). Le langage que Paul utilise n'a pas ici une qualification éthico-théologique spécifiquement chrétienne mais fait écho à des textes profanes se référant à l'attitude demandée ou proscrite dans la société de l'époque²⁶. Certes, il convient de noter l'insistance sur cette opposition bien-mal dans la parénèse de Rm 12-13. Mais, là encore, Paul est tributaire des notions que l'on trouve par exemple chez Philon : le chrétien, en tant que citoyen de ce monde, est lui aussi concerné, sans doute d'une manière particulière et peut-être plus pressante du fait de sa foi, par cette opposition ; il doit donc contribuer lui aussi au combat du bien contre le mal²⁷.

3.4. συνείδησις (*conscience*). Quoiqu'il ne s'agisse pas d'un terme majeur de l'anthropologie paulinienne, la question est bien de savoir ce que recouvre le terme dans ce contexte et à quoi se rapporte l'expression διὰ τὴν συνείδησιν (*à cause de ou par motif de conscience*).

La première partie de la question qui induit pour une grande partie la réponse à la seconde, se pose plus précisément de la façon suivante :

Paul se contente-t-il d'utiliser un concept existant (i. e. s'agit-il de la conscience au sens que ce terme avait dans la pensée grecque, cf. Philon et les Stoïciens²⁸) ou lui donne-t-il une dimension particulière (s'agit-il de la conscience des chrétiens de Rome telle que la comprend Paul à travers sa propre élaboration théologique ?) ?

Il est clair que Paul utilise un terme de la pensée grecque (quasiment absent de la Septante, cf. Qo 10,20 et Sg 17,10) et que dans un certain nombre de cas, il se contente de l'interpréter au prisme du judaïsme hellénistique : la conscience (συνείδησις mais plus souvent συνοίδα) dans la pensée juive hellénistique et chez les moralistes païens de l'époque est le témoin qui accuse ou qui défend : à la mauvaise conscience, s'oppose la conscience pure, celle de l'homme qui n'a pas commis de péché²⁹. Ce sens commun au monde grec et au

²⁶ Références chez Strobel, « Zum Verständnis von Röm 13 », p. 84.

²⁷ Dans le même sens, Bornkamm, *Paul, Apôtre de Jésus-Christ*, Genève : Labor et Fides, 1971, p. 288 : « « bon » et « mauvais » ont ici un sens universellement valable qui ne nécessite aucune explication. »

²⁸ Voir références chez C. Spicq, *Notes de lexicographie néo-testamentaire Tome II*, Göttingen, 1978, pp. 854-858 ; cf. aussi plus précisément sur Philon, C. Maurer, συνείδησις, *Theological Dictionary of the New Testament*, tome VII (G. Kittel-G. Friedrich ed.), Grand Rapids : Eerdmans, 1971, pp. 911-913.

²⁹ Cf. Senft, *La Première Épître de saint Paul aux Corinthiens*, « Excursus : la notion paulinienne de conscience », p. 115 : la conscience est ici, « l'instance devant laquelle il n'est ni possible de mentir ni permis de biaiser. »

judaïsme hellénistique se retrouve chez Paul, en particulier en Rm 2,15 ; II Co 4,2 ; II Co 5,11 mais aussi en Rm 9,1 et II Co 1,12 s'agissant de la conscience même de l'apôtre.

Il convient pourtant de s'arrêter plus longuement sur un certain nombre d'emplois qui ont en commun de lier cette problématique de la conscience à la consommation de viandes sacrifiées aux idoles :

— Tout d'abord en I Co 8,7, 10 et 12 il est question de la *conscience faible* (συνείδησις ἀσθενής) de certains chrétiens qui, à Corinthe, ne se sentent pas libres de manger des viandes sacrifiées. Certes, là encore, Paul semble se rattacher à la pensée grecque dont il est héritier. Deux écarts sont pourtant à relever :

1. La façon dont il présente le problème suppose que la conscience n'est pas une vertu en soi, une faculté innée en l'homme dont la capacité de jugement n'est pas altérée par les contingences de la vie. La conscience appartient au contraire, pour Paul, à l'*être-devant-Dieu*³⁰ de chaque homme. Elle ne peut donc justifier l'homme mais relève du domaine de sa condition humaine qui est au bénéfice de la justification et avec laquelle l'homme continuera à vivre, mais libéré du poids que celle-ci faisait peser sur lui³¹.

2. Le deuxième écart réside dans le parallèle établi entre I Co 8,1ss et Rm 14,1ss où Paul, pour traiter du même problème, ne parle pas de la συνείδησις ἀσθενής mais de la *foi* (πίστις) de *celui qui est faible* (ὁ ἀσθενῶν). Il est donc probable qu'en I Co 8 il donne au terme de συνείδησις une dimension plus spécifiquement chrétienne (en continuité logique avec la remarque du paragraphe précédant, on peut dire alors que c'est l'intégralité de l'*être-devant-Dieu* qui est concernée et donc transformée par la justification, conscience comprise). Cette perspective paraît confirmée par le texte de I Co 10,25-29.

— En I Co 10,25-29 Paul oppose la conscience des chrétiens à celle des païens d'une manière assez originale :

1. Par deux fois d'abord (vv. 25 et 27), Paul affirme très clairement qu'il est permis de manger des viandes sans se poser de question διὰ τὴν συνείδησιν (non pas pour éviter de se torturer l'esprit, mais parce que la conscience, libérée par le Christ, a déclaré la question inopérante).

³⁰ Cf. Senft, *La Première Epître de saint Paul aux Corinthiens*, p. 115.

³¹ Cf. l'opinion de Senft, *La Première Epître de saint Paul aux Corinthiens*, p. 115 : « En effet, la conscience, faible ou forte, assigne à la liberté de chacun ses limites, limites qui seront aussi celles de sa foi, en ce sens qu'elles définissent l'espace à l'intérieur duquel il peut et doit vivre sa vie d'homme justifié. »

2. Puis aux vv. 28 et 29 il précise : si on dit que la viande a été sacrifiée n'en mangez pas, à cause de celui qui vous a avertis (dont il faut supposer qu'il est non-chrétien, cf. v. 27a) et à cause de sa conscience (cf. précision du v. 29a). Paul oppose ici la conscience chrétienne (v. 29b : *ma liberté*) et la conscience du païen (v. 29c : *une autre conscience*).

3. Paul fait fonctionner la conscience du chrétien dans l'ordre de la liberté (au sens qu'il donne à ce terme, cf. v. 32). Il emploie dans ce passage de I Co 10 l'expression διὰ τὴν συνείδησιν que l'on retrouve en Rm 13,5.

De l'ensemble des remarques qui précèdent, il nous semble possible de conclure qu'en Rm 13,5 l'exhortation dépasse le simple cadre du judaïsme hellénistique mais véhicule en arrière-plan (et à la différence de Rm 2,5 et 9,1) une notion du concept de conscience dans une perspective plus spécifiquement paulinienne³² : une conscience affectée par la contingence (cf. la conscience faible de I Co 8) mais aussi par la liberté (cf. I Co 10). Il s'ensuit alors que Paul ne pense pas d'abord ici à la conscience de tout homme mais à la conscience des chrétiens de Rome³³.

Nous pouvons répondre à la deuxième partie de notre interrogation (à quoi renvoie le διὰ τὴν συνείδησιν) et écarter deux premières hypothèses (il s'agirait d'échapper à la mauvaise conscience qui pourrait résulter d'une désobéissance aux autorités ou du devoir moral qui s'impose à l'individu d'obéir aux autorités) pour retenir une troisième : la conscience est ici ce qui permet au chrétien de s'acquitter de son devoir vis à vis de l'autorité en regardant, par delà le pouvoir humain, vers la volonté de Dieu qui a ordonné des individus à cette fonction³⁴. La différence avec le judaïsme hellénistique réside en ce que ce n'est pas l'infailibilité de la conscience mais le renouvellement de sa conscience qui assure au chrétien un tel discernement.

Si la logique de l'argumentation avait été respectée, le v. 5 aurait dû prendre en compte le parallélisme établi dans les vv. 3-4 (faire le mal et recevoir une punition, faire le bien et recevoir des louanges). On

³² Cf. le développement d'une opinion similaire chez Maurer, συνείδησις, p. 917 § c. Opinion contraire chez G. Lüdemann, συνείδησις, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, tome III (H. Balz-G. Schneider ed), Stuttgart : Kohlhammer, 1980, p. 724 : Paul a repris le concept directement de la philosophie populaire hellénistique sans en transformer la signification.

³³ Avis différent de Wilckens, *Der Brief an die Römer*, p. 37 : Paul parle ici de la conscience de tout homme, chrétien ou non.

³⁴ Ainsi, Maurer, συνείδησις, p. 916.

aurait ainsi eu quelque chose comme : *C'est pourquoi, il est nécessaire d'être soumis, non seulement à cause de la colère (cf. 4) mais en vue de la louange (cf. v. 3)*. Or Paul opère ici un déplacement significatif, puisque le v. 5 ne renvoie pas comme on s'y attend aux vv. 2-4 mais directement au v. 1 : la conscience du chrétien le fait sortir de la logique, à la fois de la crainte du jugement et de celle de la rétribution par les bonnes œuvres, logique pourtant amorcée dans les vv. 2-4.

4. LA LOGIQUE ARGUMENTATIVE DU TEXTE

4.1. Le v. 1a formule l'impératif éthique de la parénèse : tout homme doit être soumis aux autorités établies.

Cet impératif trouve sa justification au v. 1b : ce n'est pas en raison des hommes qui les représentent mais en ce qu'elles sont instituées par Dieu qu'il faut être soumis.

Le v. 1b fonctionne dès lors comme principe fondateur et opère un déplacement de cet impératif : ce n'est pas à des hommes que l'on est soumis mais à un ordre établi par Dieu. L'homme est ainsi dépossédé du pouvoir au profit de Dieu : c'est bien le judaïsme qui est à l'arrière-plan de cette formulation³⁵.

Les vv. 2-3 illustrent ensuite de manière antithétique la conséquence de la thèse centrale : ceux qui s'opposent à l'autorité s'opposent à Dieu et seront jugés par cette autorité ; celle-ci n'est donc pas à craindre de ceux qui font le bien mais de ceux qui font le mal. D'où il découle que quiconque ne veut rien avoir à craindre d'elle mais au contraire recevoir ses félicitations se doit de faire le bien.

Le v. 4 tire les conséquences de ce qui précède : en tant que serviteur de Dieu, lorsque l'autorité félicite, elle est à son service pour pousser l'homme au bien ; lorsqu'elle punit, elle est à son service pour manifester sa colère. L'enjeu est ici la lutte du bien contre le mal : Dieu a institué les pouvoirs humains pour inciter les hommes au bien et les éloigner du mal.

4.2. Le v. 5 reformule alors la thèse du v. 1 et la précise au moyen du concept de conscience.

Ce qui n'apparaissait jusqu'alors que comme cadre emprunté au judaïsme hellénistique, relève désormais de la prise de conscience

³⁵ Bornkamm, *Paul, Apôtre de Jésus-Christ*, p. 289 : « Comme le judaïsme pré-chrétien et contemporain, Rom. 13 qualifie d'« ordre » le pouvoir politique institué par Dieu. Les expressions grecques qui lui sont coordonnées [...] montrent dans quelle mesure ce concept domine toute l'exhortation. »

chrétienne. En effet, ce n'est pas seulement par crainte de la colère qu'il faut être soumis ou par souci de plaire (c.-à-d. le chrétien ne doit pas se situer seulement dans l'ordre du bien et du mal) mais à cause de la conscience : reconnaissant derrière les fonctionnaires impériaux l'autorité, la volonté et l'ordre mêmes de Dieu pour le monde, le chrétien agit dans un état d'esprit totalement différent du reste des hommes (il n'agit pas par crainte du jugement ni par désir d'être récompensé). Par sa reformulation de la thèse au v. 5, Paul évite ainsi d'être emprisonné dans la logique des œuvres que les vv. 2-3 développent.

L'exemple de l'impôt formalise ce « mieux comprendre » du chrétien : il ne s'acquitte pas d'une dette envers l'empereur mais accepte de se soumettre à la structure de ce monde telle que Dieu l'a établie (c.-à-d. : 1. ce n'est pas à des hommes qu'il se soumet mais à l'ordre de Dieu ; 2. l'accomplissement de cette ordonnance n'épuise pas sa vocation).

La généralisation du v. 7 (acquitez-vous consciencieusement de toutes vos obligations) est ensuite recadrée par le v. 8. Paul argumente à partir du thème de la dette (ὀφείλω) dont il recadre la signification : l'objet de la dette passe du domaine (v. 7) des catégories financières – φόρος, τέλος (*impôt, taxe*)³⁶ – et du domaines des rapports gouvernés-gouvernant – φόβος, τιμὴ (*crainte, honneur*)³⁷ – dans lesquels il convient de ne rien devoir à personne, à celui (v. 8) de l'exigence chrétienne fondamentale – ἀλλήλους ἀγαπᾶν (*vous aimer les uns les autres*) – dans lequel il est nécessaire de toujours devoir à tout le monde ! Le v. 8 opère ainsi comme principe critique : l'idéal du païen mais aussi l'observance de la Loi du juif (il faut rendre à chacun ce qui lui est dû) sont en effet réinterprétés par l'impératif éthique communautaire du v. 8 : le chrétien n'a aucune dette vis à vis de cette société (il est libre à son égard)... sinon celle qui relève de sa tâche spécifique : témoigner aux yeux du monde qu'il vit l'*agapé*, signe de son appartenance au corps du Christ (Paul est ici encore héritier du judaïsme hellénistique qui résume la Loi par le commandement

³⁶ Selon Strobel, « Zum Verständnis von Röm 13 », p. 88, ces termes désignent deux catégories de l'impôt; cf. références note 115 de son article.

³⁷ Il est sans doute plus simple de considérer que ces deux termes concernent, non pas Dieu, mais des hommes. L'encadrement (v. 7a et 8a) indique assez clairement que Paul songe à des individus plutôt qu'à Dieu : φόβος renvoie directement à la crainte du magistrat; τιμὴ quand à lui ne se rapporte jamais à Dieu dans les épîtres authentiques (8 emplois en dehors de notre texte) ; dans les autres épîtres (7 emplois) c'est seulement dans les deux hymnes de I Tm 1,17 et I Tm 6,15-16 que le terme renvoie à Dieu.

d'amour³⁸, mais il comprend avant tout ce commandement comme amour fraternel, cf. Ga 5, 14s). Il ne s'agit donc pas d'abord d'un devoir d'amour envers tous les hommes mais d'un devoir d'amour fraternel qui constitue un témoignage indispensable vis à vis de tous les hommes (Paul emploie πλησίον, *prochain*, lorsqu'il cite la Septante et ἀλλήλους, *les uns les autres*, lorsqu'il interprète le thème avec ses propres mots ; même phénomène en Ga 5, 14-15)³⁹.

Les deux impératifs (celui du v. 7 et celui du v. 8) n'appartiennent pas au même domaine : l'un relève de l'antithèse bien-mal et fait du chrétien de Rome un citoyen responsable dans le monde ordonné par Dieu (la différence entre le chrétien et le païen ne réside donc pas dans le faire puisque l'un et l'autre doivent agir pour le bien contre le mal : le chrétien sait seulement : 1. qu'il n'agit pas vis-à-vis des hommes mais vis-à-vis de Dieu ; 2. que là ne réside pas sa vocation spécifique) ; l'autre relève de l'amour fraternel comme accomplissement de la Loi, donc suppose une rencontre avec le Christ, rencontre libératrice de l'esclavage de cette Loi (la différence entre le chrétien et le juif réside dans la finalité accordée à la Loi : ce n'est pas en accomplissant la Loi ou en œuvrant pour le bien qu'il trouve la justification).

4.3. Fidèle à son histoire, Paul assume son arrière-plan religieux (le judaïsme hellénistique) et culturel (le monde romain du premier siècle) mais il le réinterprète par sa réflexion théologique :

Les chrétiens de Rome sont appelés à être des citoyens comme les autres, c'est-à-dire des citoyens exemplaires qui cherchent à promouvoir le bien contre le mal en se soumettant à l'autorité établie. Le principe qui justifie cette attitude est emprunté au judaïsme hellénistique : cette autorité est instituée par Dieu, elle n'appartient pas à l'homme.

Mais loin de s'épuiser dans cette soumission la mission chrétienne est ailleurs, dans l'*agapé* spécifique dont les chrétiens doivent témoigner aux yeux du monde :

³⁸ Cf. Bornkamm, *Paul, Apôtre de Jésus-Christ*, p. 296 : « Paul se tient à une tradition préalablement créée ; s'il est vrai qu'elle ne remonte pas de façon immédiate à la *tora* véterotestamentaire, elle émane, par contre, du judaïsme hellénistique, qui étend le concept du « prochain », restreint dans l'Israël ancien au seul compatriote, au semblable quel qu'il soit. »

³⁹ Avis différent chez C. Spicq, *Agapé dans le Nouveau Testament*, tome 1, Paris, 1958, p. 260 : « Mais le μηδενί du début du verset est universel, et saint Paul va immédiatement substituer τὸν ἕτερον non moins général à ἀλλήλους. »

Le judaïsme de Paul libère les chrétiens de Rome de toute soumission aux hommes. Le christianisme de Paul les libère non seulement de l'emprise d'un quelconque pouvoir humain (*Ne devez rien à personne*) mais également de l'enfermement dans le faire (lutter pour le bien contre le mal) pour les placer devant l'impératif chrétien : le témoignage de l'*agapé* (compris comme communion fraternelle), c'est-à-dire de la justification *sola fide*.

5. SYNTHÈSE THÉOLOGIQUE

5.1. Le thème de la soumission aux autorités instituées par Dieu ne fonctionne pas chez Paul comme moteur de sa réflexion mais constitue l'arrière-plan culturel et religieux dont il est héritier. Paul utilise dans le cadre de sa parénèse un lieu commun traditionnel. Il n'y a pas ici de développement d'une doctrine de l'Etat d'où découlerait une éthique chrétienne spécifique. Paul, comme ailleurs avec les tables domestiques, utilise un thème traditionnel qui illustre une pratique concrète de la liberté chrétienne telle qu'il la comprend dans le monde et à travers l'arrière-plan culturel et religieux qui est le sien⁴⁰.

5.2. De manière significative, et comme pour confirmer les remarques qui précèdent, il n'y a aucune dimension christologique dans cette présentation de l'Etat comme institué par Dieu. La christologie opère en dehors de cette question précise développée dans les vv. 1-7 (elle est présente de manière implicite à partir de 13,8 qui fonctionne comme recadrage de l'ensemble de la parénèse). Aucune dimension eschatologique non plus (l'autorité du pouvoir humain n'accomplit pas le plan de salut de Dieu), ni aucune allusion aux puissances démoniaques (pas d'arrière-plan apocalyptique)⁴¹.

⁴⁰ Bornkamm, *Paul, Apôtre de Jésus-Christ*, p. 290-291 : Paul « pense avant tout, voire exclusivement, à l'existence du chrétien et non à l'institution de l'Etat comme telle ou à la question de savoir dans quelle mesure chacun des magistrats suffit à sa tâche. »

⁴¹ Dans le même sens, Käsemann, « Points fondamentaux pour l'interprétation de Romains 13 », p. 34 : « C'est la caractéristique de notre passage qu'on ne puisse l'exploiter ni d'un point de vue eschatologique, ni d'un point de vue christologique. » Dans le même sens, Bornkamm, *Paul, Apôtre de Jésus-Christ*, p. 288 : « Il est frappant de constater qu'il (Paul) renonce également dans la péricope en question, à toutes les motivations spécifiquement chrétiennes du comportement exigé vis-à-vis de l'Etat. Le nom du Christ ou le terme de foi n'y apparaissent nulle part. »

5.3. Comment fonctionnent alors les thèses fondamentales de la justification et de la liberté chrétienne dans le cadre spécifique d'une conception de l'état inspirée du judaïsme hellénistique ?

1. De son héritage juif, Paul retient que l'institution divine du pouvoir fonctionne comme instance critique de l'autorité humaine et permet un détachement du croyant⁴² : obéir à l'autorité n'est pas soumission aux hommes mais à Dieu. De fait l'attitude du croyant n'est pas guidée par un souci de plaire ou de servilité vis à vis de l'homme, mais par la reconnaissance de l'autorité de Dieu sur la création et sur les hommes.

2. D'un point de vue spécifiquement paulinien, les chrétiens de Rome sont appelés à se libérer des contraintes qu'impose la question des relations avec les autorités en se dégageant de toute « dette » à leur égard et de toute logique des œuvres (v. 5 comme reformulation paulinienne de la thèse qui brise la logique engagée dans les vv. 2-4) : par une stricte obéissance aux règles imposées, le chrétien se dégage de tout lien moral vis à vis de l'Etat ; il fait ce qu'il a à faire et ne doit plus rien à personne... sinon le témoignage communautaire spécifique : celui de la société nouvelle qu'il est appelé à vivre avec ses frères (cf. v. 8)⁴³.

La conclusion des remarques précédentes pourrait être résumée par une double thèse :

⁴² Cf. Käsemann, « Points fondamentaux pour l'interprétation de Romains 13 », p. 28 : « L'autorité politique n'est ni l'adversaire, ni l'objet de l'amour. On doit lui obéir, rien de plus et rien de moins, comme à une caractéristique du monde périssable qui, en tant que telle, ne donne sur la fin aucune indication qui aille au-delà d'elle. »

⁴³ Bornkamm, *Paul, Apôtre de Jésus-Christ*, p. 294 : « Bien des commentateurs de Rm 13 désignent le commandement de l'amour comme le leitmotiv des recommandations pauliniennes ; ils se réfèrent à l'exhortation finale : « N'ayez des dettes envers personne, si ce n'est l'amour que vous vous devez les uns aux autres » (Rm 13,8). Puisque l'amour est, en effet, selon Paul, le décret fondamental de la nouvelle existence chrétienne (cf. déjà Rm 12,9ss.), les rapports du croyant avec l'Etat ne peuvent sans doute pas en être exempts. Néanmoins, nous ne devrions pas introduire l'amour comme leitmotiv authentique là où il s'agit de la soumission, du comportement civique, de mesures administratives, de probité, de tribut, d'impôt et de respect. Paul conçoit plutôt la vie politique comme le domaine où il s'agit de ne pas être en reste, et de ne pas s'empêtrer dans des engagements non tenus. Il convient de s'acquitter rapidement et avec exactitude de nos obligations, afin d'être libérés pour le devoir d'amour qui n'a pas de fin et qui surpasse ce monde éphémère et ses exigences – voilà l'objectif de l'exhortation paulinienne. »

a. Ce qui fait le cœur de la théologie paulinienne fonctionne en dehors de Rm 13,1-7.

b. La façon dont la question du rapport à l'Etat est traitée dans cette péricope illustre de manière exemplaire les conséquences éthiques de la réflexion théologique paulinienne !

5.4. D'une certaine manière, l'attitude chrétienne que Paul construit vis à vis de l'Etat n'est pas très éloignée de celle qu'il développe en I Co 7,17-40 vis à vis de la question de l'esclavage et du mariage : la soumission aux autorités (Rm 13,1-7) et le « demeurer dans l'état où vous avez été appelés » (I Co 7,24) loin de fonctionner comme exhortations au conservatisme social, sont à entendre comme appels à être libéré de toute contrainte vis à vis des hommes (Rm 13,8 : *Ne devez rien à personne* ; I Co 7,23 : *Ne devenez pas esclaves des hommes*), dans la perspective de la vocation chrétienne spécifique (Rm 13,8 : ... *sinon de vous aimer les uns les autres* ; I Co 7,32 : ... *le souci des affaires du Seigneur*).

6. ROMAINS 13 AUJOURD'HUI : UNE PISTE POSSIBLE

6.1. Reste maintenant pour l'exégète, et pour le croyant, la tâche peut-être la plus délicate : celle de l'appropriation du texte. Nous n'avons pas la prétention de fournir ici une quelconque interprétation autorisée en la matière, laissant le lecteur continuer jusqu'au bout la démarche qu'il aura commencée avec nous. Cependant, nous ne voulons pas non plus nous dérober à ce qui reste, nous l'avons dit, une des tâches essentielles de l'exégèse. Aussi proposons-nous une piste possible d'appropriation de Romains 13.

6.2. L'actualité de ce texte réside pour nous dans l'articulation qui se fait jour entre foi chrétienne et vie dans le monde. Précisons pourtant : quant à l'aspect formel, le discours de Paul est historiquement marqué (peut-être Paul ne se serait-il pas exprimé de la même manière après la persécution de Néron). Ce que dit Paul ne peut donc être immédiatement transposable dans notre situation contemporaine. Une telle appropriation de Romains 13 qui s'en tient à l'aspect formel du discours est malheureusement fréquente. Le prix à payer fut trop important dans un passé récent pour que nous restions silencieux face à ce qui serait, au nom de l'Evangile, une invitation à la soumission servile aux pouvoirs, s'accompagnant d'une indifférence aux questions politiques.

6.3. C'est bien entendu sur le fond que Paul nous paraît pertinent. Se dégage en effet dans son propos une anthropologie qu'il convient de méditer. De mon point de vue, ce texte invite les chrétiens à une double démarche :

1. D'une part, il les invite à vivre jusqu'au bout leurs engagements politiques, syndicaux, professionnels ou autres. Citoyens de ce monde, avec leurs frères en humanité, les chrétiens sont appelés aujourd'hui à de multiples engagements (qu'il s'agisse d'une collaboration ou d'une résistance à tel ou tel gouvernement ne change rien au fond du problème). Pour se situer dans la logique de Paul, on pourrait dire alors qu'ils sont appelés, au nom de leur foi, à assumer complètement ces engagements, pour autant qu'ils aient comme finalité le bien commun à tous les hommes.

2. Cependant, ces engagements multiples, le chrétien est appelé à les vivre dans la liberté : liberté critique par rapport à lui-même et par rapport au monde, liberté qui lui permet de ne pas voir sa vocation s'épuiser dans un faire généreux ou un dire idéologique. En effet, Romains 13 invite également les chrétiens à ne jamais confondre leurs engagements personnels avec l'Évangile. Celui-ci appartient à l'ordre d'une vocation spécifique que chaque chrétien est appelé à vivre en communion avec tous ses frères en Christ (fussent-ils engagés politiquement dans une voie différente de la leur). La spécificité de cette proclamation, par rapport à tous les autres engagements auxquels nous pouvons être appelés, la première partie de l'épître aux Romains nous en donne la substance à travers l'Évangile paulinien de la justification du pécheur par la foi.