

Qu'est-ce qui se cache derrière un appareil critique ? Rm 5,1 ou pourquoi il faut continuer à faire de la critique textuelle

Par

Régis Burnet et Pierre-Édouard Detal

Université catholique de Louvain

Quand on ouvre le NA28, mais aussi l'UBG5, le SBLGNT, le NET Greek et même l'édition de Scrivener (1881), une certitude s'impose, le verset Rm 5,1 commence de cette manière : Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν, « Ainsi, justifiés par la foi, nous avons la paix avec Dieu ». D'ailleurs, les interprètes des collections prestigieuses sont d'accord : Cranfield pour l'*International Critical Commentary*, Wilckens pour l'*Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, Moo pour le *New International Commentary on the New Testament*, mais aussi ces grands exégètes que sont Charles Kingsley Barrett et Ernst Käsemann¹. Pourtant, la majorité des manuscrits et l'ensemble des Pères de l'Église n'ont jamais lu ce texte, car ils disposaient de témoins qui contenaient une exhortation : Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχωμεν πρὸς τὸν θεόν, « ainsi donc, justifiés par la foi, ayons la paix avec Dieu ». Si la plupart des commentateurs mentionnent cette lecture traditionnelle, d'autres, comme Stuhlmacher, ne prennent pas la peine de discuter la variante et brodent allègrement : « Nous, qui sommes justifiés par la foi (seule), avons déjà reçu la paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ. Alors que les pécheurs s'éloignent de Dieu (cf. Gn 3,8 et suivants) et, lorsqu'ils sont confrontés à Lui, se posent en adversaires (v.

¹ BARRETT 1957, p. 102 ; CRANFIELD 1986, p. 1257 ; KÄSEMANN 1980, p. 133 ; WILCKENS 1978, p. 1288-1289 ; MOO 1996, p. 20.

10), les justifiés sont placés dans une relation de communion avec Dieu qui sert leur salut et est donc appelée bibliquement “paix” (shalom)². » Elle peut donc passer inaperçue d’autant plus facilement que les traductions récentes (tant en français qu’en anglais, allemand ou néerlandais³) l’ont adoptée. Pourquoi un tel consensus, et sur quelle base se justifie-t-il ?

1. *Un très curieux apparat critique*

Concernant Rm 5,1, l’apparat critique du Nestle-Aland 28 porte⁴ :

5,1 ἔχωμεν κ* A B* C D K L 33. 81. 630. 1175. 1739. * pm lat bo ; Mcion^T

‡ txt κ^l B² F G P Ψ 0220^{vid}. 104. 365. 1241. 1505. 1506. 1739^c. 1881. 2464. l 846 pm
vg^{mss}

Les critères qui ont présidé au choix de la version semblent très étranges. Reprenons les arguments possibles.

1° on ne peut pas dire que ce soit la règle du plus grand nombre qui compte, en effet, la leçon ἔχομεν est dépassée par la leçon ἔχωμεν largement majoritaire. On est d’ailleurs surpris de constater que les témoins allégués pour ἔχομεν ne soient pas plus nombreux que ceux avancés pour la leçon alternative, alors que celle-ci est minoritaire.

2° on ne peut pas invoquer le principe de *lectio difficilior*, puisque la grammaire permet les deux lectures et que, on va le voir, on ne comprend pas pourquoi l’emploi d’un subjonctif à valeur exhortative serait plus « difficile » que celui d’un indicatif.

3° la fameuse règle de la préséance du texte alexandrin ne semble pas non plus avoir joué puisque les grands *codices* A, B, C se trouvent du côté de la lecture ἔχομεν et qu’on supporte la lecture ἔχομεν avec F010 (*Augiensis*), G012 (*Boernerianus*) que l’on range habituellement du côté du texte occidental ainsi qu’avec Ψ044 (*Athous Lauræ*) plutôt byzantin.

4° serait-ce que 0220 (Wyman Fragment) posséderait un poids plus grand ? En effet, acquis en 1950 au Caire par Leland Wyman, il fut bien vite daté du III^e siècle apr. J.-C. Publié en 1952, il fut ensuite acheté par Martin Schøyen avant d’être revendu en 2012 chez Sotheby. William Hatch justifie la lecture qu’il propose :

Le fragment Wyman indiquait, semble-t-il, ἔχομεν dans ce verset. Les trois premières lettres du verbe se trouvaient au bout d’une ligne, et un petit trou dans le vélin a détruit le χ et la lettre qui le suivait. Cependant, la lettre venant après le χ devait être un o, car

² Wir (allein) aus Glauben Gerechtfertigen haben durch unseren Herrn Jesus Christus bereits den Frieden mit Gott empfangen. Während die Sünder sich Gott entziehen (vgl. Gen 3,8 ff.) und ihm, wenn sie gestellt werden, als Gegner (V. 10) gegenüberstehen, sind die Gerechtfertigten in ein Gemeinschaftsverhältnis mit Gott versetzt, das zu ihrem Heil dient und deshalb biblisch mit „Friede“ (Schalom) bezeichnet wird. STUHLMACHER 1998, p. 74.

³ « Ayant donc reçu notre justification de la foi, nous sommes en paix avec Dieu » (BJ) ; « Ainsi, justifiés par la foi, nous avons la paix avec Dieu » (TOB) ; « Nous qui sommes donc devenus justes par la foi, nous voici en paix avec Dieu » (trad. liturgique) ; « Therefore, since we are justified by faith, we have peace with God » (NRSV) ; « Therefore, since we have been justified through faith, we have peace with God » (NIV) ; « Therefore, having been justified by faith, we have peace with God » (NASB) ; « Da wir nun gerecht geworden sind durch den Glauben, haben wir Frieden mit Gott » (Lutherbibel 2017) ; « Gerecht gemacht also aus Glauben, haben wir Frieden mit Gott » (Einheitsübersetzung, 2016) ; « Omdat wij ons aan God hebben toevertrouwd, zijn wij rechtvaardig geworden. Wij hebben nu vrede met God » (HTB).

⁴ NESTLE 2012, p. 489.

le trou susmentionné n'occupe pas un espace suffisant pour contenir les lettres χ et ω . En revanche, cet espace serait complètement rempli par un χ et un o . De plus, on peut voir un peu d'encre en haut et à droite du trou, qui semble être le reste d'une lettre dont le sommet est fermé. Il s'agit donc d'un o et non d'un ω ⁵.

Le moins que l'on puisse dire c'est que la reconstruction est plutôt hasardeuse, comme on s'en convaincra en jetant un coup d'œil à la photo du passage en question (voir ci-après, fig. 1). Elle est d'autant plus questionnable que Hatch affirme : « le fragment Wyman soutient B partout sauf en 5,1 où il contredit le témoignage combiné de B* κ^* A C D^p K^{ap} L^{ap} »⁶.



Figure 1 : Fragment Wyman (0220), détail.

Ce bien curieux apparat critique consonne avec le malaise qui semble atteindre les éditeurs quand ils évoquent cette leçon. Dans son *Textual Commentary on the Greek New Testament*, Bruce Metzger dit en effet :

⁵ The Wyman fragment apparently read $\epsilon\chi\omicron\mu\epsilon\nu$ in this verse. The first three letters of the verb stood at the end of a line, and a small hole in the vellum has destroyed the χ and the letter which followed it. However, the letter after χ must have been an o , because the above-mentioned hole does not occupy enough space to contain the letters χ and ω . On the other hand, this space would be completely filled by a χ and an o . Moreover, a little ink can be seen at the top and on the right-hand side of the hole, and this seems to be the remainder of a letter with a closed top. Hence the letter must have been an o and not an ω . HATCH 1952, p. 83.

⁶ The Wyman fragment supports B everywhere except in 5 :1 where it contradicts the combined testimony of B* κ^* A C D^p K^{ap} L^{ap}. HATCH 1952, p. 83.

Bien que le subjonctif ἔχωμεν (⌘ A B* C D K L 33 81 it^d, vg syr^p, cop^{bo} arm eth al) ait un bien meilleur support externe que l'indicatif ἔχομεν (⌘ B³ G^{sr} P Ψ 0220^{vid} 88 326 330 629 1241 1739 Byz Lect it⁶¹? syr^h cop^{sa} al), le Comité a jugé à la majorité que les preuves internes devaient ici primer. Puisque dans ce passage il apparaît que Paul n'exhorte pas, mais constate des faits (« la paix » est la possession de ceux qui ont été justifiés), seul l'indicatif est conforme à l'argumentation de l'apôtre. Comme la différence de prononciation entre o et ω à l'époque hellénistique était presque inexistante, lorsque Paul a dicté ἔχομεν, Tertius, son amanuensis (16,22), a peut-être écrit ἔχωμεν. (Pour un autre ensemble de lectures variantes impliquant l'échange de o et ω, voir 1 Cor 15.49).⁷*

Voilà une bien curieuse argumentation. En effet, sur quoi repose cette *internal evidence* ? Rm 5,1-10 peut être vu comme un passage de transition entre Rm 1,18-4,25 et Rm 5,11-8,39 et l'on sait que Paul se sert souvent de ces transitions pour exhorte ses destinataires. En outre, qui peut dire que la « paix » serait une possession ? Le terme, en effet, ne connote pas uniquement l'absence de conflit⁸, mais rappelle aussi le mot juif *shalom*, qui recouvre des nuances de « plénitude », de « santé » (comprenant non seulement la santé physique, mais aussi la santé spirituelle et mentale) et de « bien-être général »⁹. Le concept est avant tout relationnel : ce qui est en jeu, c'est la restauration des relations entre Dieu et l'humanité. La paix comme salut du chrétien est une expression de la perfection cosmique¹⁰. Elle n'a donc rien d'une sorte de corollaire du salut, un sous-produit de la grâce.

Nestle est encore plus mal à l'aise. Dans la version anglaise de son livre d'introduction à la critique textuelle, on peut lire quelques pages qui ne se trouvent pas dans l'édition allemande. Celles-ci sont comme une manière d'autobiographie du savant, qui justifie ses choix de critique textuelle. Quand il en vient à Rm 5,11, il explique :

Tischendorf, Westcott et Hort, et Weymouth suivent tous la masse des onciaux en lisant ἔχωμεν, et j'ai donc été obligé de donner cette lecture comme texte de mon édition de Stuttgart du Nouveau Testament. Pour ma part, cependant, je suis d'accord avec Scrivener et Weiß pour dire qu'ἔχομεν est certainement la lecture correcte. La même faute d'orthographe se retrouve dans plusieurs manuscrits de Jean xix. 7, ἡμεῖς νόμον ἔχομεν¹¹.

⁷ Although the subjunctive ἔχωμεν (⌘* A B* C D K L 33 81 it^d, vg syr^p, cop^{bo} arm eth al) has far better external support than the indicative ἔχομεν (⌘ B³ G^{sr} P Ψ 0220^{vid} 88 326 330 629 1241 1739 Byz Lect it⁶¹? syr^h cop^{sa} al), a majority of the Committee judged that internal evidence must here take precedence. Since in this passage it appears that Paul is not exhorting but stating facts (“peace” is the possession of those who have been justified), only the indicative is consonant with the apostle’s argument. Since the difference in pronunciation between o and ω in the Hellenistic age was almost non-existent, when Paul dictated ἔχομεν, Tertius, his amanuensis (16:22), may have written down ἔχωμεν. (For another set of variant readings involving the interchange of o and ω, see 1 Cor 15.49.) METZGER 1994, p. 452.

⁸ MOO 1996, p. 299.

⁹ LONGENECKER 2016, p. 556.

¹⁰ MICHEL 1966, p. 177 ; JEWETT 2007, p. 349.

¹¹ Tischendorf, Westcott and Hort, and Weymouth all follow the mass of the uncials in reading ἔχωμεν, and I was therefore obliged to give this as the text of my Stuttgart edition of the New Testament. For myself, however, I hold with Scrivener and Weiss that ἔχομεν is certainly the correct reading. The same misspelling occurs in several manuscripts in John xix. 7, ἡμεῖς νόμον ἔχομεν. NESTLE 1901, p. 303.

Étrange aveu ! Voilà que l'incorruptible érudit se laisse impressionner par les mauvaises lectures de quelques collègues ! Quel est donc cet impératif que Nestle se sent obligé de respecter ? Et pourquoi n'a-t-il pas poursuivi son idée, en se rangeant dans le camp de Scrivener et Weiß ?

2. *Penser contre un consensus*

Peut-être que le malaise perceptible chez les éditeurs et dans la rédaction de l'apparat textuel s'explique par un sentiment de fragilité : celui de penser contre un consensus avec, finalement, de précaires arguments.

Les onciaux et minuscules

Cette fragilité devient patente sitôt que l'on regarde les manuscrits et les versions de ce passage. Nous l'avons déjà relevé dans les propos de Hatch : la lecture ἔχομεν est en contradiction avec les témoins les plus importants. Ainsi, on rappellera que le *Sinaiticus* (vers 330) et le *Vaticanus* (vers 340), portent ἔχωμεν dans leur lecture première. Nous parlons de lecture première, car ces derniers ont été rectifiés par la suite pour rendre l'indicatif. Selon l'édition critique NA28, le *Sinaiticus* aurait été corrigé pour l'indicatif lors de l'intervention d'un premier correcteur, le *Vaticanus*, lui, aurait été amendé lors d'une seconde intervention sur le texte. La raison d'un tel changement est impossible à déterminer ; quel que fut d'ordre théologique ou phonologique il n'en demeure pas moins que ces deux manuscrits avaient comme première lecture ἔχωμεν. Les codex *Alexandrinus* et *Ephraemi* du V^e siècle vont dans le même sens : ἔχωμεν. Et à leur suite, le manuscrit bilingue grec-latin *Claromontanus*. La période tardive (VIII^e-XI^e s.), selon la classification des manuscrits, fournit deux autres témoins qui attestent du subjonctif : *Regius* (VIII^e s.) et *Cyprius* (IX^e s.). Respectivement des types de textes alexandrin et byzantin.

Pour les minuscules, les manuscrits sont en nombre pour les deux variantes. L'apparat critique du NA28 nous renseigne plus de témoins pour ἔχομεν (104, 365, 1241, 1505, 1506, 1739^c, 1881, 2464, 1846) que pour ἔχωμεν (33, 81, 630, 1175, 1739*). Cependant, le nombre ne faisant pas la valeur, il convient de noter que 1241 est à rattacher au groupe 1739¹² dont un témoin corrigé, 1739^c, soutient également l'indicatif, mais dont la lecture première (1739*) s'accorde avec le subjonctif. Aussi, le nombre de minuscules plus important pour la variante ἔχομεν ne supplante pas la qualité de celles qui supportent ἔχωμεν.

Les versions

Les versions syriaques ne traduisent pas le verbe *avoir* que l'on retrouve dans les témoins grecs. Elles produisent un analogue qui se compose du verbe *être* (ܐܘܪܐ) accompagné de la préposition ܐ auquel on appose un suffixe pronominal. Ainsi : ܐܘܪܐ ܐܘܪܐܘܢܐ. Cette variante est attestée à la fois dans la Peshitta et dans l'Harkléenne¹³. La question ici est de savoir si la forme préfixée du verbe se réfère à un indicatif présent ou si on peut lui accorder une nuance modale qui aurait alors une valeur équivalente au subjonctif : *nous avons la paix* ou bien *ayons la paix*. Cependant, l'imparfait en syriaque n'est pas réellement employé pour désigner un présent continu ou momentané. Plutôt, il apparaît dans des propositions qui expriment un

¹² AMPHOUX 2014, p. 24-25.

¹³ ALAND 1991, p. 127.

futur ou bien qui sont *colorées* par une nuance modale¹⁴. Aussi, il convient de lire le verbe syriaque à l'imparfait avec une nuance modale : *ayons la paix*. Les versions syriaques semblent donc avoir lu ἔχωμεν et non ἔχομεν.

La version copte bohairique supporte également la variante ἔχωμεν : le bohairique donne ΜΑΡΕΝΙΡΙ, qui est bien le jussif du verbe faire (ΙΡΙ), ce qui paraît avoir surpris Horner qui met une note¹⁵. Pour ce qui est du texte fourni par le même Horner de la version sahidique, il porte ΟΥΝΤΑΝ ΜΜΑΥ (« nous avons ici »)¹⁶. Il convient toutefois de faire nôtres les réserves formulées par Jean-Claude Haelewyck sur cette édition : « L'édition de G. Horner en 1911-1924 n'est pas une édition critique, mais elle a le mérite d'exister (...). Ne pouvant s'appuyer alors sur aucun manuscrit complet, Horner donne un texte artificiel, une sorte de patchwork¹⁷. »

Pour ce qui est des versions arabes, la situation est plus compliquée : il n'existe pas d'édition critique du Nouveau Testament arabe et les manuscrits sont pléthore. Nous nous contenterons donc de relever, en suivant Jean-Claude Haelewyck¹⁸, que deux versions arabes ont été réalisées autour du VIII^e s. ; l'une sur le grec, l'autre sur le syriaque. Au X^e s., une troisième version est réalisée, à partir du copte bohairique. Ces deux dernières soutiennent la variante ἔχωμεν. Le Ms. 128 du Sinaï, par exemple, semble être traduit à partir du syriaque¹⁹. Il porte فليكن لنا السلام عند الله selon l'édition de Staal²⁰ : on reconnaît aisément en فليكن l'expression du souhait par le futur.

Pour les versions éthiopiennes, le travail d'édition critique est un peu plus avancé que pour les manuscrits arabes. Cependant, l'Épître aux Romains n'a, à notre connaissance, pas encore fait l'objet d'une telle édition. À défaut d'être exhaustifs, nous pouvons mentionner l'édition de Thomas Pell Platt²¹ qui lit : ጠንርከብ፡ሰላም፡ (*wanerekabe salāma*). Ainsi, la proposition formée de la conjonction ጠ, du verbe intransitif ረከበ (*rakaba* ; *avoir*), conjugué à la première personne du pluriel du subjonctif (ንርከብ ; *nerekabe*), et du substantif ሰላም (*salāma* ; *la paix*). Donc, « *ayons la paix* ».

En définitive, les différents manuscrits et versions de Rm 5,1 ne laissent pas beaucoup de place au doute concernant la lecture à adopter. Tant les onciaux que les minuscules montrent la valeur textuelle supérieure du subjonctif. Quant aux versions, il semblerait que ce soit également la variante ἔχωμεν qui a été reçue.

¹⁴ NÖLDEKE 1904, p. 208 (§ 266).

¹⁵ HORNER 1905, p. 20-21.

¹⁶ HORNER 1920, p. 46.

¹⁷ HAELEWYCK 2014, p. 111.

¹⁸ HAELEWYCK 2014, p. 123.

¹⁹ FÉGHALI 2005 ; ZAKI 2020.

²⁰ STAAL 1983, p. 11.

²¹ PLATT 1830, *ad loc.*

Un cas particulier : celui de la vieille latine

Cet article constituant un témoignage d'amitié à Jean-Claude Haelewyck, on ne pourrait faire l'économie de l'attestation de la vieille latine sur ce texte. Un passage par la *Vetus Latina Database* offre un relevé très précieux, que nous pouvons discuter. La majorité des témoins portent *justificati ergo ex fide, pacem habeamus ad Deum*. On reconnaît dans *habeamus* un subjonctif jussif, connu de tous les étudiants de latin par le patriotique exemple-type fourni par le *Pro Sestio* de Cicéron, *Amemus patriam*, « aimons notre patrie ». La *Vetus Latina Database* ne recense que quatre textes présentant la leçon au présent, *habemus*. Classons-les par difficulté croissante.

a) une citation de Paul dans le commentaire de l'Apocalypse d'Ambroise Autpert (*Expositio in Apocalypsin* 8). Or, l'édition critique de R. Weber, dans le CCCM (27A, 1975) a fini par corriger en *habeamus* le texte d'Ambroise.

b) une occurrence dans le commentaire de Sedulius Scotus (*Collectaneum In Epistolam B. Pauli Ad Romanos*) cité d'après PL 103,51. La suite de l'explication montre qu'en réalité Sedulius entendait bien le subjonctif, puisqu'il emploie le verbe *hortatur*.

Quia nemo eorum ex operibus iustificatus sit, sed omnes ex fide, quod exemplo Abraham probat, pacem habere eos hortatur ad deum.

Parce qu'aucun d'entre eux n'est justifié par les œuvres, mais tous par la foi, comme le prouve l'exemple d'Abraham, il les exhorte de faire la paix avec Dieu.

c) une citation de l'épître 17 de Fulgence de Ruspe (*ep 17,51*, éd. Fraipont, CCSL 91, 1968) :

Aut quis honor incredulis dabitur, cum hunc non nisi credentibus tribui beatus petrus edoceat, dicens: vobis igitur honor credentibus? vel quomodo erit pax ei qui non est redemptus sanguine christi, in quo deus pacificavit, siue quæ in terris sunt, siue quæ in caelis? ipse est enim pax nostra, qui fecit utraque unum. Haec autem pax sine caritate et fide christi non potest possideri, quia iustificati ex fide pacem habemus ad deum per dominum nostrum iesum christum, per quem et accessum habemus per fidem in gratia ista, in qua stamus et gloriamur in spe gloriae filiorum dei. Quæ spes ideo non confundit, quia caritas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis. Accepimus enim spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba pater. Ou quel honneur sera donné aux incrédules, puisque le bienheureux Pierre enseigne que l'honneur n'est accordé à personne d'autre que les croyants, lorsqu'il dit : « l'honneur sera donc pour vous qui croyez » (1P 2,7) Ou comment la paix appartiendra-t-elle à celui qui n'a pas été racheté par le sang du Christ, par lequel Dieu a fait la paix avec ce qui est sur la terre et ce qui est dans les cieux? (Ep 1,10) « Il est notre paix, il a fait que les deux ne fassent qu'un » (Ep 2,14). Et cette paix ne peut être possédée sans l'amour et la foi du Christ, car, « ayant été justifiés, nous recevons la paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ, par lequel nous avons aussi accès, par la foi, à cette grâce dans laquelle nous nous trouvons, et nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire des fils de Dieu (Rm 5,1-2). Cette espérance, par conséquent, « ne fait pas honte, parce que l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit saint qui nous a été donné » (Rm 5,5). Nous avons en effet reçu "l'Esprit d'adoption des fils, par lequel nous crions : « Abba, Père »" (Rm 8,15).

Rétorquant à des moines de Scythie embrassant des positions théopaschites et semi-pélagiennes, Fulgence répond en réaffirmant l'absolue nécessité de l'action du Christ dans le

salut²². Il le fait dans ce contexte par une série de citations, dont on voit qu'il les insère naturellement dans son propos. En effet, dans la dernière citation, alors que Paul s'adressait aux Romains en disant *accepistis*, Fulgence dit *accepimus*. Le passage de *habeamus* à *habemus* ne serait-il pas du même ordre, d'autant que le présent sert tout à fait l'argumentation de l'évêque de Ruspe ?

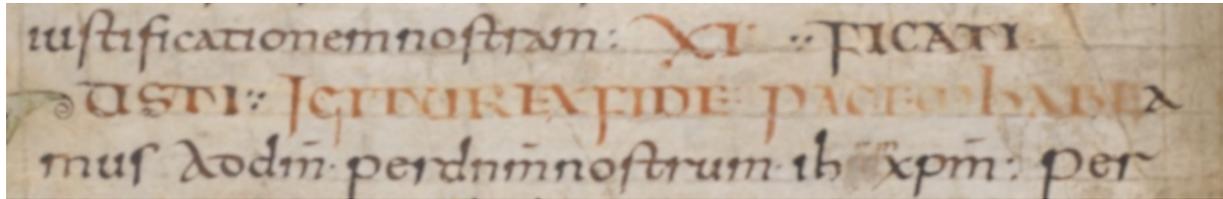


Figure 2 : Ms BL Harley 1775, f°11v (détail)

d) Le dernier témoignage est celui du codex z, le ms. de la British Library Harley 1775 datant du 4^e quart du VI^e siècle, qui fut édité par Edgar Buchanan. On voit que le texte à l'encre rouge de première main, celle de l'assistant du scribe principal Eushac (S¹), a été revu par une seconde main qui utilise la même encre noire qu'Eushac, que Buchanan nomme z^{dior} et qu'il date des premières années du VIII^e siècle²³. Ses principales corrections portent surtout sur des graphies défectueuses. Tout porte à croire en effet, comme le remarquait Buchanan, que les scribes étaient en fait ignorants du latin, comme le démontre leur tentative de détacher les mots (alors qu'ils devaient copier un manuscrit vraisemblablement en *scriptio continua*), leurs nombreuses fautes d'orthographe, et leurs diverses bourdes²⁴. Sachant cela, comment évaluer la double correction effectuée par z^{dior} ? Le texte copié par le scribe dit *Iusti igitur ex fide pacem habemus*, qu'il a corrigé en *justificati igitur ex fide pacem habeamus*. La première rectification est fort probablement un oubli. En effet, il n'existe aucun texte grec qui porterait δίκαιοι plutôt que δικαιωθέντες et la variante n'est attestée nulle part en latin (comme le prouve un détour par la *Vetus Latina Database*). Et du coup, ne faudrait-il pas traiter *habemus* de la même manière ?

Si nous avons à établir le texte de la *Vetus latina* pour Rm 5,1, il est clair que nous opterions pour la leçon *justificati ergo ex fide, pacem habeamus ad Deum*, tant les attestations de *habemus* semblent fragiles. Nous sommes en cela confortés par Pierre Sabatier, qui, dans son édition de 1743, donne la même leçon²⁵.

Le consensus patristique

Dernière unanimité contre lequel la lecture moderne doit se battre : le consensus patristique. En effet, tous les Pères tiennent absolument à ce subjonctif, car il leur paraît central dans le combat spirituel. C'est ce que montre le premier des commentateurs du texte, Origène, dont l'interprétation se révèle décisive. Nous utilisons ici la traduction des Sources chrétiennes que nous corrigeons, puisque les traducteurs, impressionnés sans doute par les traductions

²² DIESNER 1966, p. 40-44.

²³ BUCHANAN 1912, p. xiii.

²⁴ BUCHANAN 1912, p. xix. On peut citer *pro ista ratione* pour *prostatione*, *ha beatis* pour *habeatis*, *ad omnes* pour *ad domesticos*, *Antiquis* pour *Antipas* et *Apostollo* pour *Apollo*.

²⁵ SABATIER 1751, p. 609.

modernes du Nouveau Testament, rendent le subjonctif (par ailleurs bien attesté dans la traduction de Rufin) par un présent :

Mais nous, justifiés par la foi, ayons la paix près de Dieu, par notre Seigneur Jésus-Christ. Ayons la paix, de sorte que la chair ne se dresse plus contre l'esprit et que la loi des membres ne s'oppose plus à la loi de Dieu. Qu'il n'y ait plus en nous du « oui » et du « non », mais que tous nous disions une seule chose, que nous ayons un même sentiment et qu'il n'y ait aucune discorde ni à l'intérieur de nous-mêmes ni à l'extérieur ; c'est alors que nous aurons la paix près de Dieu, par notre Seigneur Jésus-Christ. Or il faut tenir pour certain que tout homme en qui se trouve le vice de la méchanceté ne peut avoir la paix. En effet, tant qu'il pense toujours comment blesser son prochain, tant qu'il recherche toujours des moyens de nuire, jamais son âme ne s'établit dans la paix²⁶.

On voit bien qu'ici le présent n'aurait aucun sens puisqu'Origène ne considère justement pas la paix comme un donné, mais comme l'objet d'un combat. Bien plus, le méchant n'aura pas la paix, preuve qu'il s'agit bien d'un état à conquérir au terme d'une bataille contre la duplicité et la discorde, et non d'une sorte d'acquis.

Il n'est pas possible de passer en revue tous les pères dans le détail, bornons-nous à confirmer que tous ont la même optique. Jean Chrysostome (*In epistulam ad Romanos* 9, PG 60,467) y voit la clef de la juste attitude pour le chrétien, qui en cessant de pécher, cesse de lutter contre Dieu. Théodoret de Cyr (*Interpretatio in epistulas paulinas*, PG 82,96) y voit quant à lui le début d'un processus, et rappelle qu'il est nécessaire de préserver la paix avec Dieu qui vient à peine de commencer. Léon le Grand résume tous les pères par une des formules lapidaires dont il a le secret : *qui est autem dilectissimi, pacem habere ad deum, nisi velle quod iubet et nolle quod prohibet ?*, « qu'est-ce donc, mes chers amis, qu'avoir la paix avec Dieu, sinon de vouloir ce qu'il ordonne et de ne pas vouloir ce qu'il défend ? » (*Tractatus* 26, éd. Chavasse, CCSL 138). En d'autres termes, il convient absolument de préserver le caractère inchoatif de ce don de la paix à travers le Christ, car c'est ce qui permet toute la vie morale.

3. Pourquoi remettre en cause le consensus ?

Pour comprendre ce qu'il s'est passé, il est nécessaire de suivre pas à pas l'histoire des lectures et des éditions du verset pour repérer le moment de bascule. Jusqu'à la fin du Moyen Âge, rien ne bouge, tous les textes portent le subjonctif. En revanche, les grandes éditions humanistes changent la donne.

À notre connaissance, c'est la polyglotte d'Alcalá qui est la première à proposer la leçon ἔχομεν, mais elle ne s'en justifie pas. Érasme, dans le *Novum Instrumentum omne* explique dans une note que ἔχομεν se lit dans les manuscrits les plus récents (*in hoc posteriore graeca variant exemplaria*²⁷). La leçon se retrouve dans le *Textus receptus* d'Estienne. En revanche, quels sont ces manuscrits plus anciens qui comporteraient cette leçon et comment les savants d'Alcalá et Érasme sont arrivés à ce résultat, nul ne le sait.

La leçon est ratifiée par l'autorité du cardinal Cajetan qui dans son commentaire note :

²⁶ ORIGÈNE, *Commentarii in epistulam ad Romanos* IV, VIII, 5, trad. L. Brézard et M. Fédou dans ORIGÈNE 2011, p. 289.

²⁷ ERASME 1516, p. 431.

Pacem habeamus pro habemus ad deum. Hoc est primum bonum ex quo constat salus iustificatotum ex fide. Ex statu siquidem inimicitiae ad deum translati sunt in statum pacis ad deum, ut scilicet vivant cum deo tanquam pacem habentes, us solent vivere homines apud principes ad quos habent pacem.

Ayons la paix pour Nous avons la paix avec Dieu. Tel est le premier bienfait par lequel se constate le salut de ceux qui sont justifiés par la foi : du statut pour ainsi dire d'ennemis de Dieu, ils passent au statut d'être en paix avec Dieu. C'est-à-dire qu'ils vivent avec Dieu comme s'ils avaient la paix, ainsi que les hommes ont l'habitude de vivre avec les princes auprès de qui ils sont en paix²⁸.

Commentant la vulgate, le savant cardinal en donne le texte et montre clairement que le texte qu'il préfère est le présent, ce que reprend bien son explication théologique qui suit. Le savant Willem Hessels van Est (1542-1613) – Estius – est assez embarrassé et traduit bien le malaise de ces lecteurs du XVI^e siècle. Il note en effet qu'Estienne a inséré la leçon sans vraiment la justifier et qu'il ne sait pas quels sont les *codices* grecs qui la contiennent, mais, dit-il *addo me quoque in quodam ms. Latino legisse habemus*, « j'ajoute que j'ai lu *habemus* dans certains manuscrits en latin ». Mais immédiatement, il enchaîne en précisant qu'elle en se trouve chez aucun père, ni Origène, ni Chrysostome. Et de finir par expliquer que les deux leçons sont bonnes à ses yeux. Si on lit *habemus*, nous pouvons penser que nous sommes déjà en paix avec Dieu, alors que si nous lisons *habeamus*, c'est pour nous exhorter à nous tranquilliser puisque nous sommes déjà justifiés.

Le débat, on le voit, transcende la frontière entre Réforme catholique et protestante : les protestants, influencés par les traductions fondées sur le texte reçu (Luther, Tyndale, Bible du Roi Jacques) ont tendance à se ranger à la lecture au présent, mais les catholiques ont aussi la propension à les rejoindre. Le discours pour concilier les deux est bien rodé, comme en témoigne Dom Calmet au XVIII^e siècle, qui affirme que « ce n'est pas assez d'avoir reçu la première grâce ; mais il faut la conserver et l'augmenter par une bonne vie et une exacte fidélité », ce qui est exactement l'enseignement depuis Origène, mais qui rajoute, « plusieurs exemplaires ont *nous avons la paix*, nous sommes rentrés en grâce avec Dieu par la médiation de Jésus Christ », qui représente la lecture moderne, parfaitement compatibles l'une avec l'autre²⁹. August Meyer, au XIX^e siècle, fait exactement la même chose et conclut : *zu entscheiden wage ich nicht*, « je n'ose pas décider³⁰ ».

Le second tournant s'opère dans les années 1870, au cours desquelles la leçon ἔχωμεν tend à disparaître complètement. La raison de cet effacement est de toute évidence un changement de théologie. La situation philologique n'a pas évolué : il n'y a pas de raisons de privilégier la leçon ἔχωμεν/*habemus*. En revanche, celle-ci est systématiquement révoquée en doute. Manifestement, la lecture n'est plus compatible avec une mutation théologique qui voit dans la paix la conséquence directe de la justification. On déplace à cette époque la question du terrain de la théologie pratique vers celui de la dogmatique. Successeur de Meyer dans le commentaire, Bernard Weiß se révèle un excellent témoin de cette évolution. Après avoir rappelé le dossier, il tranche : la lecture ἔχωμεν est *exegetisch kaum haltbar*, « peu tenable du point de vue exégétique ». Et de développer sa position : *mit der Rechtfertigung tritt dieser Friede als sofortige und dauernde Folge derselben ein*, « avec la justification, cette paix entre en vigueur

²⁸ CAJETAN 1531, p. 11.

²⁹ CALMET 1730, p. 83.

³⁰ MEYER 1836, p. 106.

comme une conséquence immédiate et durable de cette dernière »³¹. Paix et justification vont de pair, l'une est la retombée de l'autre. La paix n'est donc plus une situation dynamique et précaire qui est toujours à construire, elle est un état définitif et stable.

Si Weiß reste encore un peu prudent, que dire de Lietzmann ? Son commentaire mérite d'être cité en entier tant il est caricatural.

Il faut lire ἔχωμεν ; l'injonction avec ἔχωμεν de « garder la paix » avec Dieu est à cet égard totalement insensée. Mais il se trouve que nos témoins égyptiens, par ailleurs conservés, ont la lecture insensée suivante : ἔχωμεν Sinaiticus ABC bo Orig, en outre min Peshitta Chr Theodt ainsi que D vg Pelag et autres latins : ἔχωμεν sa Ga, quelques ms de la vulgates isolés, Ambst (pacem cum deo habere fides facit), P et quelques minuscules Basilius reg. brev. 215 t. II p. 487. Bened. Didymus de trin. 3, 27 Épiph. 74, 6 p. 341 3 Did. Cyril à plusieurs reprises. Il est donc clair que la bonne vieille tradition très répandue contient l'ω, tandis que l'o ne se rencontre que sporadiquement en Orient et en Occident. De là, on peut peut-être conclure que dans le prototype de la collection des épîtres de Paul, il y avait ἔχωμεν : mais rien de plus. Mais comme au 1^{er} siècle le o long et le o court n'étaient déjà plus distingués dans le langage, il n'est pas démontré qu'il en était de même dans l'original de l'épître, et surtout pas que Paul ait dicté ainsi. Il a peut-être dit « echomen » signifiant ἔχωμεν, mais Tertius a écrit ἔχωμεν : même cela se supposerait sans difficulté s'il était possible de retrouver l'ω dans la lettre originale. Ici aussi, le sens doit l'emporter sur la lettre : ἔχωμεν seul donne le vrai sens paulinien³².

Il est absolument étonnant que cet avis soit par la suite cité et loué sans que personne n'en soit jamais outré. En effet, non seulement Lietzmann n'explique pas pourquoi ἔχωμεν serait absurde, mais il abandonne toute probité intellectuelle en faisant passer toute la tradition pour d'anecdotiques témoins égyptiens. Et le voilà prêt à faire une hypothèse tout à fait scandaleuse pour un chercheur : imaginer que si le texte original avait comporté l'ω, alors ce n'était pas l'intention de Paul, mais une erreur de secrétaire. Lietzmann sait donc mieux que les collaborateurs de Paul eux-mêmes où se trouve la vérité !

4. Conclusion

La conclusion principale de cet article est évidemment résumée dans son titre même : il est indispensable de faire de la critique textuelle pour bien lire les textes bibliques. Faute de quoi, en effet, il est difficile de percevoir combien les consensus philologiques sont parfois fragiles.

³¹ WEISS 1881, p. 232.

³² ἔχωμεν zu lesen ist; die in ἔχωμεν liegende Aufforderung, mit Gott 'Frieden zu halten' ist in diesem Zusammenhang völlig sinnlos. Aber gerade hier liegt der Fall vor, daß unsere sonst bewahrten ägyptischen Zeugen die unsinnige Lesart haben: ἔχωμεν S A B C bo Orig, ferner min pesch Chr Theodt sowie D vg Pelag und andere Latt.: ἔχωμεν lesen sa Ga, vereinzelt vg-Mss., Ambst (pacem cum deo habere fides facit), P und einige Minuskeln Basilius reg. brev. 215 t. II p. 487. Bened. Didymus de trin. 3, 27 Epiph. 74, 6 p. 341 3 Did. Cyrill mehrfach. Es ist also klar, daß die alte gute und weitverbreitete Überlieferung das ω bietet, während o im Osten und Westen nur sporadisch begegnet. Daraus mag letzten Grundes vielleicht zu folgern, daß in dem Archetyp der Sammlung der Paulusbriefe ἔχωμεν stand: aber weiter nichts. Da man aber im I Jahrhundert bereits das lange und kurze o im Sprechen nicht mehr unterschied, ist damit nicht bewiesen, daß so auch im Original des Briefes stand, vor allem nicht, daß Paulus so diktiert hat. Er sagte vielleicht echomen meinte ἔχωμεν, Tertius schrieb aber ἔχωμεν: selbst das wäre ohne Schwierigkeiten anzunehmen, wenn es gelänge, das ω bis in den Originalbrief zu verfolgen. Der Sinn muß auch hier über den Buchstaben siegen: ἔχωμεν gibt allein den echten paulinischen Sinn. LIETZMANN 1928, p. 58.

Concernant Rm 5,1, la lecture actuelle ne repose finalement que sur une sorte de coup de force réalisé au XVI^e siècle pour faire passer une lecture assez minoritaire et qui s'oppose à toute la tradition. La motivation précise de ce choix est assez obscure : sont-ce des raisons philologiques et la fascination d'un éditeur pour un manuscrit particulier ? sont-ce des raisons théologiques, mais quelles sont-elles ? Cet article constitue la première étape d'une enquête plus vaste que nous comptons mener sur l'histoire de la réception de ce verset. Quelles qu'en soient les causes, toujours est-il qu'une leçon minoritaire finit par s'imposer. Au début, nous l'avons vu, elle est accueillie avec une certaine prudence. Puis, à partir du XIX^e siècle, ce sont les arguments d'autorité qui finissent par être employés, comme l'a montré le stupéfiant commentaire de Lietzmann. Et le tour est joué. Il est piquant de constater que même la vulgate s'aligne sur les conceptions des exégètes. Nous avons dit en effet que l'immense majorité des manuscrits de la vulgate portent *habeamus* et c'est tout naturellement que la vulgate sixto-clémentine maintient cet *habeamus*. Toutefois, la *Nova vulgata* de 1979 corrige en *habemus*, sans doute parce que les éditeurs, comme Lietzmann, savaient quel était le « vrai sens paulinien » ! Il y a fort à parier que le grand chercheur qu'est Jean-Claude Haelewyck appréciera cette ultime pirouette de l'Esprit saint pour adapter le texte « typique » de l'Église catholique à la modernité.

BIBLIOGRAPHIE

- ALAND, B., 1991 : *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung 2. Die Paulinischen Briefe I Römer- und I. Korintherbrief / hrsg. u. untersucht von Barbara Aland* (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 14), Berlin.
- AMPHOUX, C.-B., 2014 : « Les manuscrits grecs », dans C.-B. AMPHOX (éd.), *Manuel de critique textuelle du Nouveau Testament : Introduction générale* (Langues et cultures anciennes 21), Bruxelles, 9-74.
- BARRETT, C. K., 1957 : *A Commentary on the Epistle to the Romans*, London.
- BUCHANAN, E. S., 1912 : *The Epistles and Apocalypse from the Codex Harleianus : Numbered Harl. 1772 in the British Museum Library* (Sacred Latin Texts 1), London.
- CAJETAN [TOMMASO DE VIO], 1531 : *Epistolæ Pauli et aliorum apostolorum ad græcam veritatem castigatæ*, Lugduni [Lyon].
- CALMET, A., 1730 : *Commentaire littéral sur tous les livres de l'ancien et du nouveau Testament, les épîtres de Paul*, Paris.
- CRANFIELD, C.E.B., 1986 : *Romans* (International Critical Commentary), Edinburgh.
- DIESNER, H.-J., 1966 : *Fulgentius von Ruspe als Theologe und Kirchenpolitiker* (Arbeiten zur Theologie 1.26), Stuttgart.
- ERASME, D., 1516 : *Novum Instrumentu[m] omne*, Germaniæ Basileam [Bâle].
- FEGHALI, P., 2005 : « Les épîtres de saint Paul dans une des premières traductions en arabe », *Parole de l'Orient* 30, p. 103-129.
- HAELEWYCK, J.-C., 2014 : « Les versions anciennes », dans C.-B. AMPHOX (éd.), *Manuel de critique textuelle du Nouveau Testament : Introduction générale* (Langues et cultures anciennes 21), Bruxelles, p. 75-144.
- HATCH, W.H.P., 1952 : « A Recently Discovered Fragment of the Epistle to the Romans », *The Harvard Theological Review* 45, p. 81-85.
- HORNER, G.W., 1905 : *The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect, Called Memphitic or Bohairic*, vol. 4, Oxford.
- 1920 : *The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect, otherwise Called Sahidic and Thebaic*, vol. 4, Oxford.
- JEWETT, R., 2007 : *Romans: A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis.
- KÄSEMANN, E., 1980 : *Commentary on Romans*, Grand Rapids.
- LIETZMANN, H., 1928 : *An die Römer* (Handbuch zum Neuen Testament 8), Tübingen.
- LONGENECKER, R.N., 2016 : *The Epistle to the Romans : A Commentary on the Greek Text* (New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids.
- METZGER, B.M., 1994 : *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London.
- MEYER, H.A.W., 1836 : *Das Neue Testament, griechisch, nach den besten Hilfsmitteln kritisch revidirt*, vol. 2.4, Göttingen.
- MICHEL, O., 1966 : *Der Brief an die Römer* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 13.4), Göttingen.

- MOO, D.J., 1996 : *The Epistle to the Romans* (New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids.
- NESTLE, E., 1901 : *Introduction to the Textual Criticism of the Greek New Testament* (Theological Translation Library 13), London.
- NESTLE, E., ALAND, K. et B., 2012 : *Novum Testamentum Græce*, Stuttgart.
- NÖLDEKE, T., 1904 : *Compendious Syriac Grammar*, London.
- ORIGÈNE 2011 : *Commentaire sur l'Épître aux Romains Tome III Livres VI-VIII [traduction latine de Rufin] texte critique établi par C. P. Hammond Bammel, introduction par Michel Fédou traduction et notes par Luc Brésard et Michel Fédou* (Sources chrétiennes 543), Paris.
- PLATT, T.P., 1830 : *Novum Testamentum Domini Nostri et Servatoris [sic] Jesus Christi Æthiopice*, Londini [Londres].
- SABATIER, P., 1751 : *Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ seu Vetus italica*, vol. 3, Parisiis [Paris].
- STAAL, H., 1983 : *Mt. Sinai Arabic Codex 151. I, Pauline epistles* (Corpus scriptorum Christianorum Orientalium 452), Lovanii.
- STUHLMACHER, P., 1998 : *Der Brief an die Römer* (Das Neue Testament Deutsch 6), Göttingen u.a.
- WEISS, B., 1881 : *Der Brief an die Römer* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 4.6), Göttingen.
- WILCKENS, U., 1978 : *Der Brief an die Römer* (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 6), Zürich – Neukirchen-Vluyn.
- ZAKI, V. F., 2020 : « A Dynamic History: MS Sinai, Arabic 151 in the Hands of Scribes, Readers, and Restorers », *Journal of Islamic Manuscripts* 11, p. 200-259.

RÉSUMÉ

Pourquoi les reconstructions critiques actuelles du texte grec de Rm 5,1 portent-elles ἔχομεν et non ἔχωμεν ? Sans un détour par la critique textuelle, il est difficile de percevoir combien les consensus philologiques sont parfois fragiles. La lecture actuelle – suivie par les grandes traductions contemporaines dans les langues vernaculaires – ne repose finalement que sur une sorte de coup de force réalisé au XVI^e siècle pour faire passer une lecture assez minoritaire et qui s’oppose à toute la tradition. La raison précise de ce choix est assez obscure, et mériterait une véritable histoire de la réception de ce verset paulinien.

ABSTRACT

Why do current critical reconstructions of the Greek text of Rom 5:1 read ἔχομεν and not ἔχωμεν? Without a detour into textual criticism, it is not easy to perceive how fragile the philological consensus sometimes might be. The current reading - followed by the major contemporary translations into the vernacular languages - is ultimately based on nothing more than a *coup de force* performed in the sixteenth century in order to push through a rather minority reading which stands in opposition to the entire tradition. The precise reason for this choice is rather obscure, and would deserve a thorough history of the reception of this Pauline verse.

MOTS-CLEFS

1. Romains 5,1
2. Critique textuelle
3. Vetus Latina
4. Épître aux Romains
5. Théologie paulinienne

KEYWORDS

1. Romans 5:1
2. Textual criticism
3. Vetus Latina
4. Epistle to the Romans
5. Pauline theology