

LE SUJET DE L'ÉPÎTRE AUX ROMAINS ET ROMAINS 9-11

Ekkehard W. Stegemann

*À la mémoire de mon ami le professeur Ervin Vályi Nagy
(1924-1993)*

I. Le sujet de l'épître aux Romains

En ce qui concerne l'épître aux Romains, à la différence de la première épître aux Corinthiens, on peut dire que l'exposé se concentre sur un seul sujet. D'après la tradition d'exégèse protestante, le sujet de l'épître aux Romains est situé surtout en 1,17, ou en tout cas en 1,16s, où est placé au premier plan le mot-clé « justice de Dieu », c'est-à-dire « justification par la foi », le sujet de la justification donc. D'après Philippe Mélanchton, ce sujet correspondrait à la citation de Habacuc au v. 1,17 : *iustus ex fide vivit*¹. Ensuite Anders Nygren s'occupa d'abord de la construction de la lettre. À son avis, les vv. de 1,18 à 4,25 développent l'idée de *iustus ex fide*, et les vv. de 5,1 à 8,39 l'idée de *vivit*. Et les chapitres 9 à 11 ? A. Nygren les met sous le titre de « la justification par la foi ne contredit pas les promesses faites par Dieu »². À son avis, le sujet de la foi déterminerait aussi les chapitres de Rm 9 à 11. D'après moi, Nygren ne méconnaît pas seulement le sujet de Rm 9-11 mais celui de l'épître toute entière. Le sujet de l'épître aux Romains, c'est le v. 1,16b, c'est la définition de l'Évangile comme

*« L'évangile est puissance de Dieu pour le salut de qui-
conque croit et du Juif d'abord et du Grec ».*

¹ Cf. Ph. MELANCHTHON, *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos*, 1540, (CR 15), p. 493-796.

² Cf. A. NYGREN, *Der Römerbrief*, Göttingen, (1951), 1965⁴.

En effet, le v. 17 n'est pas le seul qui explique le v. 16b, il le fait de concert avec le v. 18 qui est formulé parallèlement. Le sujet, c'est le salut, c'est-à-dire la justification qui n'est pas seulement annoncée par l'Évangile, mais que Dieu effectue rigoureusement à l'aide de l'Évangile. En quoi cette justification consiste-t-elle ? C'est l'expiation, ou la rémission des péchés par la mort de l'innocent fils de Dieu. Dans la terminologie judiciaire (du dogme de la justification), cela signifie : Dieu offre la preuve d'innocence, la justification qui prévient de la punition eschatologique méritée à ceux qui ne sont pas justes et qui ne sont pas innocents.

Cette preuve d'innocence dans le jugement dernier est la *δικαιοσύνη θεοῦ* (πίστεως). Ce n'est pas simplement la miséricorde de Dieu, mais c'est vraiment sa justice que Dieu accorde par miséricorde, bien sûr, et non pas en vertu des œuvres accomplies. Voilà le premier point du sujet et le plus essentiel : l'initiative eschatologique de Dieu s'est réalisée par le Christ qui a remis les péchés, c'est-à-dire qui a rendu justes les pécheurs et les a sauvés du jugement eschatologique.

Le deuxième point est celui-ci : quiconque a la foi sera *sauvé*, les Juifs aussi bien que les Grecs. Il est évident qu'en Rm 1,16 se trouve au premier plan ce que j'appelle « *l'aspect inclusif* », c'est-à-dire l'aspect de la foi qui inclut les croyants d'entre les peuples. Il existe, bien sûr, aussi un « *aspect exclusif* » de la foi auquel il est fait allusion au v. 17 :

« *Celui qui est juste par la foi vivra* ».

Dans la perspective du jugement dernier, cela signifie que la foi est la mesure pour constater la justice, l'innocence. Plus tard, Paul exprime cette pensée aussi d'une manière négative. Il dit que c'est la foi qui est le critère essentiel et non pas les œuvres accomplies. Si l'on mesurait par les œuvres, aucun ne serait juste, pas un seul. Ce qui est essentiel à ce point est le fait que Paul démontre, pour ainsi dire, la signification « inclusive » par le contexte « exclusif » de la notion de foi.

L'aspect « exclusif » ne se dresse d'ailleurs pas contre une justice obtenue en observant la loi, c'est-à-dire par les œuvres accomplies, donc contre une théologie d'autojustification. Il se dresse contre la conception d'un salut limité à Israël c'est-à-dire aux Juifs. Ce n'est pas l'appartenance à Israël qui sauve. C'est la justice (par la foi en Christ). Car le jugement dernier révélera tous comme des pécheurs, même les Juifs. Dans l'histoire du Salut, c'est tout juste la Torah qui a cette fonction convain-

cante. Cela n'exclut pas qu'il existe des œuvres de justice en Israël. Mais elles n'ont pas la puissance d'expier définitivement les péchés commis auparavant.

Pour comprendre Paul, il est indispensable de savoir qu'à son avis le jugement eschatologique de tous, en qualité de pécheurs, est déterminé. Mais avant qu'il soit accompli, Dieu a envoyé son fils pour sauver. Par la mort du Fils, il a fait cadeau aux hommes de la rémission des péchés dont peuvent profiter tous ceux qui croient à la puissance salvatrice de Dieu. Et pourquoi, malgré l'égalité entre Juifs et païens, le salut concerne-t-il *en premier lieu* les Juifs ?

Me voici dès lors au troisième point important en ce qui concerne la formulation du sujet au v. 1,16 : c'est le mot *πρῶτον* (d'abord), qui est mis au rebours de la syntaxe, à contre-pied de la fonction rigoureusement coordinatrice de *τε... καί* (et... et)³. On ne peut pas l'interpréter, à l'instar de plusieurs exégètes, comme une concession effectivement gratuite de la part du Juif Paul à son peuple⁴. Une interprétation temporelle⁵ ne suffit pas non plus à mon avis. Le salut, dont la puissance agit dans l'Évangile, n'est pas seulement prévu, tout d'abord, pour Israël. Il est, plutôt, *particulièrement* approprié à Israël⁶. Pourquoi ? Ou, pour parler comme Paul : *τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου* ; (Rm 3,1) – En quoi consiste le surplus dont jouissent les Juifs mais pas les non-Juifs ?

Voilà la réponse : c'est surtout le fait que les *λόγια* de Dieu leur ont été confiés. Ces paroles de Dieu – la Torah et les promesses – ne sont qu'un des éléments, à vrai dire, ils sont l'élément essentiel de l'élection d'Israël. Paul en ajoutera d'autres en Rm 9,1-5. Ce qui fait la différence, c'est que Dieu a parlé aux pères d'Israël et non aux pères des païens. Du début à la fin, le développement du sujet est caractérisé par la tension évidente due à l'établissement de l'égalité de tous d'un côté, et la mise en relief du rôle d'Israël de l'autre côté. Je pense qu'on peut résumer la pensée théologique fondamentale de la manière suivante : l'histoire de l'humanité, qui a un commencement commun dans la création et qui, en recevant le salut, atteindra son but eschatologique selon la volonté de

³ À ce propos, la traduction doit conserver le problème de la syntaxe.

⁴ Cf. H. LIETZMANN, *Der Römerbrief* (HNT), Tübingen, 1933⁴, p. 30 ; O. KUSS, *Der Römerbrief*, Regensburg, 1957, p. 22.

⁵ Cf. P. RICHARDSON, *Israel in the Apostolic Church*, Oxford, 1969, p. 136.

⁶ Cf. D. ZELLER, *Der Brief an die Römer*, Regensburg, 1985, p. 43.

Dieu, reçoit la perspective essentielle en direction du salut par l'élection d'Israël et par le don fait à lui de la parole de Dieu. Entre *Adam*, c'est-à-dire le père d'une humanité déterminée par le péché et la mort, et le *Christ*, c'est-à-dire le nouvel Adam d'une humanité caractérisée par la justice et la vie, entre les deux donc, Dieu a accompli un changement par *l'appel* fait à Abraham, par les promesses faites aux pères d'Israël, et par le don de la Torah fait à Moïse. Le changement atteint son comble dans le temps et l'histoire en Israël, par le Christ-Jésus en qualité de « serviteur de la circoncision » (Rm 15,8).

C'est donc par l'élection d'Israël que commence la dynamique qui délivre l'humanité du péché et de la mort, et qui la conduit à la justice et à la vie. C'est la Torah qui renvoie au rapport indéniable entre la justice et la vie. C'est pour cette raison que la Torah doit faire découvrir que tous, y compris Israël, ont part à l'histoire de l'humanité qui est, par sa constitution, caractérisée par le péché. Les promesses parlent de cette vie définitive. Abraham renvoie au rapport incontestable entre la foi et la justice. En plus, sa justification par la foi, quoiqu'il ne fût pas circoncis, prouve que tous les croyants, y compris ceux parmi les peuples, auront part au salut. C'est pourquoi, aux yeux de Paul, Abraham n'est pas seulement le père de la circoncision, et le patriarche des Juifs, mais il est aussi celui qui a été justifié par la foi, celui qui, par la circoncision, a reçu le signe et le sceau de la justification par la foi. Il est le père d'une humanité composée de Juifs et de païens, et qui est justifiée par la foi. Pour cette raison, la Torah qui est intervenue entre Adam et le Christ, qui est le don fait à Israël, et l'expression de la connaissance et de la vérité, n'est pas seulement la Loi qui permet d'être juste, mais elle est aussi le moyen pour reconnaître le péché.

Cette pensée fondamentale a même influencé la composition de l'épître. Ainsi, Paul commence la première partie de son exposé principal (Rm 1,17-4,25) dans la perspective universelle de la perte de tous les hommes en tant que pécheurs et du salut pour tous ceux qui sont rendus justes par la foi. Paul termine par Abraham, le père de la circoncision. Après la transition (5,1-11), dans la deuxième partie (5,12-8,39), Paul fait de même en esquissant l'horizon universel qui s'étend d'Adam au Christ. Ensuite, il se concentre à montrer ce que la Torah, qui est « intervenue », porte à l'humanité qui se trouve entre la création et le salut. Bien qu'aux chapitres 1-8, le rôle d'Israël, dans l'histoire de l'humanité soit bien mis en évidence, c'est l'histoire de l'humanité (toute entière) qui est au pre-

mier plan. Dans la troisième partie seulement, en Rm 9-11, Israël lui-même, à savoir son histoire qui se dirige vers le salut, devient l'objet des considérations de Paul qui ne manque pas certes d'en apprécier la portée à l'égard du reste de l'humanité. Désormais, il est évident que Paul est un théologien juif apocalyptique. Le sort d'Israël, et lui seul, est significatif pour le sort de l'humanité toute entière. Si celle-ci a l'espérance, Israël en a à plus forte raison. Si Israël n'en avait pas, tout le reste de l'humanité n'en aurait pas non plus.

II. Le sujet des chapitres 9-11 de Rm⁷

Le rôle historico-salvifique que joue Israël pour que toute l'humanité atteigne le salut est clairement mis en relief dans l'exorde aux chapitres 9-11. Mais Paul montre cette élection seulement dans ce contexte qui exprime la douleur et la tristesse :

« Grande est ma tristesse, incessante la douleur de mon cœur » (Rm 9,2).

Quel est le motif de ces sentiments ? C'est le v. 10,1 qui nous le montre le plus clairement :

« Frères, le souhait de mon cœur et ma demande à Dieu sont qu'ils soient sauvés ».

C'est la foi d'Israël qui fait encore défaut, et par cela aussi sa participation promise, ici et maintenant, au salut qui lui est particulièrement adéquat. Aux vv 3,1s déjà, Paul aborde ce problème : ceux, précisément, à qui Dieu *avait confié* ses paroles (λόγια) n'ont pas *confiance* dans l'Évan-

⁷ La littérature sur Rm 9-11 ne peut presque plus être saisie dans toute son étendue. À part les commentaires, je mentionne surtout les monographies suivantes : O. HOFIUS, *Paulusstudien*, Tübingen, 1989, p. 175-202 ; H.M. LÜBKING, *Paulus und Israel im Römerbrief*, Frankfurt, 1986 ; F. MUSSNER, *Die Kraft der Wurzel*, Freiburg, 1987, p. 39-54 et p. 153-159 ; K.-W. NIEBUHR, *Heidenapostel aus Israel*, Tübingen, 1992, p. 136-178 ; P. VON DER OSTEN-SACKEN, *Evangelium und Tora*, München, 1987, p. 294-314 ; F. SIEGERT, *Argumentation bei Paulus gezeigt an Röm 9-11*, Tübingen, 1985 ; E. STEGEMANN, *Der eine Gott und die eine Menschheit*, Heidelberg, 1981 (manuscrit dactylographié).

gile de Dieu. En effet, Paul parle de « manque de foi » (ἀπιστία) (Rm 11,20.23), de désobéissance même (ἀπειθεία) (Rm 11,32). Bien sûr, Paul ne veut pas dire par là, à la manière du perfide reproche de la *perfidia iudaica*, que le manque de foi et la désobéissance soient essentiels à Israël. Paul se réfère seulement à l'Évangile, c'est-à-dire à la foi en Christ, la foi qui n'est pas partagée par la plupart des gens en Israël et selon laquelle, par Jésus, Dieu confirme les promesses faites aux pères (Rm 15,8) et les met en vigueur eschatologiquement. Mais puisque, de l'avis de Paul, ici et maintenant, c'est la foi en Christ seule qui permet la participation au salut eschatologique, l'épée de Damoclès du jugement dernier pend au-dessus d'Israël. Est-il possible que ceux à qui Dieu a confié ses paroles ne participeront pas à l'aboutissement eschatologique ?

Le problème s'aggrave par le fait que les croyants parmi les peuples semblent obéir à la prédication de l'Évangile. Est-il donc possible qu'Israël, qui à travers l'histoire et dans maintes privations, est resté fidèle à la parole de Dieu, ait trébuché juste devant le but et qu'il n'ait pas obtenu la couronne de la victoire, tandis que les païens, participants hors-concours au concours de la justice, reçoivent gratuitement cette couronne, une fois qu'ils sont devenus croyants, et qu'ils deviennent ainsi les héritiers des paroles adressées à Israël (cf. Rm 9,30-33) ?

Dans les chapitres 9-11, Paul réfléchit et résout cette irritation. Le spectre de son exposé est placé entre deux réponses extrêmes qui sont repoussées par l'Apôtre.

La première réponse qui, tout de suite après l'avant-propos, ouvre la série des argumentations, est la suivante : la parole de Dieu adressée à Israël a failli. Pour Israël, la promesse n'est plus en vigueur, n'est plus valable (cf. aussi 1 Co 13,8).

Certes, Paul ne peut donner cette réponse à la question qu'en rejetant en même temps sa thèse :

« *Ce n'est pas qu'ait failli la parole de Dieu* » (9,6).

La parole de Dieu adressée à Israël n'est pas devenue nulle, elle fut plutôt confirmée (comme le dit Rm 15,8) – même fortement confirmée – par le Christ. Mais si cette parole est valable – ce que montre Paul dans les chapitres 9-11 – il s'impose tout de suite une autre devise extrême :

« *Dis-je donc : Dieu a-t-il rejeté son peuple ?* » (11,1).

Est-ce à dire que, quoique la parole de Dieu n'ait pas failli, l'appel fait à Israël est terminé ? L'alliance avec Israël a-t-elle été abolie ? Ce qui suit tout de suite cette question est le *quod non*, le que non, la négation au v. 11,1. Au v. 11,2, il est écrit :

« Dieu n'a pas rejeté son peuple qu'il s'est choisi d'avance pour le rendre juste, pas en ce moment où il s'acquitte de sa promesse ». Et finalement, le v. 11,29 met en relief ceci : Dieu n'a pas repris le bien qu'il avait donné à Israël. L'alliance de Dieu avec Israël n'est pas retirée ou abolie. S'il est donc vrai que la parole de Dieu adressée à Israël est toujours en vigueur, et que l'appel fait à Israël n'est pas devenu nul, alors il faut chercher une autre réponse pour résoudre le problème.

Paul voit cette autre réponse dans le fait que Dieu, à son avis, s'acquitte de sa promesse par l'acte de l'appel, c'est-à-dire de l'élection d'un « reste » (comme Paul lui-même, Pierre, Jacques, le frère du Seigneur, etc), et par l'endurcissement des « autres », des *λοιποί*. Bien entendu, l'appel et l'endurcissement sont tels qu'ils mènent à bonne fin la rédemption à laquelle est appelé *tout* Israël et que Dieu a promise à *tout* Israël. Pour cette raison, il est dit que, quand l'endurcissement accomplit sa fonction limitée dans le temps, alors, « *tout* Israël est sauvé » (11,26). À la fin – selon Paul, cette fin était probablement très proche – « les autres » jouiront de ce que le « reste » a déjà reçu et de ce que Dieu a promis à tout Israël, c'est-à-dire de la rémission des péchés :

« De Sion arrivera le libérateur, il détournera de Jacob les impiétés et ce sera mon alliance avec eux quand j'arracherai leurs péchés » (11,26-27).

Voilà l'acte essentiel aux yeux de Paul, comme nous le savons déjà, qui sauvera du jugement eschatologique et qui, par conséquent, permet de faire précéder aux deux citations bibliques le résumé suivant :

« Et ainsi tout Israël sera sauvé » (Rm 11,26).

Toutefois, comme nous l'avons déjà dit, ceci ne se passe qu'à la fin, quand le libérateur descendra de la Sion céleste pour aller à la rencontre de l'humanité sauvée. D'abord, Israël doit contribuer d'une double manière à l'accomplissement de l'œuvre divine. À ce sujet, Paul voit clairement que ce n'est pas au « reste » seulement, c'est-à-dire à Israël inspiré par le Messie, c'est plutôt « aux autres » que Dieu ferme les yeux, à ceux

qui servent à l'œuvre de rédemption. Eux – ceux qui sont « endurcis » donc – ils servent à l'œuvre de Dieu juste par le fait qu'ils ne sont pas encore sauvés par la foi et que, par cela, ils créent une espèce de *vacuum* où peuvent entrer ceux d'entre les peuples qui croient en Christ. Puisque, pour la plupart, Israël n'occupe pas encore la place qui lui convient et qui lui est réservée, il donne la possibilité aux peuples d'y entrer tous « au complet » (πλήρωμα). Conformément à cela, la durée de l'endurcissement est limitée au moment où « l'ensemble des païens sera entré » (Rm 11,25).

À ce propos, on affirme souvent à tort que le verbe « entrer », dont il est question ici, signifie « entrer dans l'Église ». À mon avis, c'est peu probable. Pour Paul, le but de la foi n'est pas l'appartenance à la communauté, mais au salut, au royaume de Dieu. D'ailleurs, au temps de Paul, on ne pouvait guère entrer dans une Église. Tout au plus pouvait-on alors, entrer dans l'alliance eschatologique que Dieu a conclue avec Israël, la *καινή διαθήκη* promise en Jérémie 31 et caractérisée par la rémission messianique des péchés⁸.

Pour conclure cette partie de mon exposé, je voudrais retenir ceci : dans les chapitres 1-8, Paul démontre que l'Évangile est la force de Dieu qui opère à présent et par laquelle Dieu confirme la promesse du salut pour tous. Cette pensée est d'abord effleurée par l'élection d'Abraham. Dans les chapitres 9-11, Paul ajoute ce qui est essentiel à l'égard d'Israël. Les deux faces de l'action de Dieu sur Israël servent à réaliser la parole de Dieu pour Israël et pour les peuples. Ainsi, la partie principale des considérations de l'épître aux Romains peut être terminée, aux vv. 11,33s, par un véritable hymne.

Je montrerai mieux encore d'autres aspects des chapitres de Rm 9-11, et spécialement certains passages qui pourraient être contraires aux idées que je viens d'esquisser à propos de Rm 9-11.

À la fin de cette première partie, je voudrais présenter brièvement le *schéma* du fil des pensées en Rm 9-11. Le passage est encadré par *l'avant-propos* (9,1-5) et *l'hymne final* (11,33-36).

L'avant-propos introduit le problème qui existe du point de vue subjectif de Paul, l'hymne final loue Dieu après que la solution du problème

⁸ Cf. H. LICHTENBERGER et E. STEGEMANN, « Zur Theologie des Bundes in Qumran und im Neuen Testament », *Kirche und Israel, Neukirchener Theologische Zeitschrift* 6 (1991), p. 134-146.

a pu être trouvée. En principe, je distingue trois parties qui correspondent à la division des chapitres. Il est évident que les vv. 9,30-33 sont une transition qui mène aux vv. 10,1s. La première *partie principale* (9,6-29) présente l'action de Dieu au cours de l'histoire, une action qui d'une part choisit et endurecit et qui d'autre part a pitié et juge. En plus, Israël et les peuples sont introduits en tant qu'objets de cette action. Il est essentiel que, par l'élection eschatologique d'entre les Juifs et d'entre les païens – telle qu'elle est indiquée au v. 24 et présentée comme conforme à l'Écriture à l'aide de la chaîne de citations qui suit – l'intention ou le but de l'action de Dieu au cours de l'histoire, à savoir le salut pour les Juifs et les païens, soit introduite dans le texte. Jusqu'ici, l'action d'élection et de miséricorde de Dieu envers Israël et l'action de jugement et d'endurcissement envers les peuples servaient au salut eschatologique des peuples aussi. De même, son action analogue au temps présent sert au salut d'Israël aussi. Mais, son action de jugement et d'endurcissement concerne Israël aussi, et son action de miséricorde et d'élection concerne les peuples aussi. Mais, cette pensée n'est pas (encore) exprimée. Elle ne sera développée que dans la troisième partie (Rm 11).

La *partie intermédiaire* (10,1-21) est préparée aux vv. 9,30-33, par l'esquisse de l'asymétrie qui existe dans la participation actuelle au salut par les Juifs et par les païens. Dans l'ensemble, ce passage sert à montrer qu'Israël a ignoré la justice de Dieu c'est-à-dire que le Christ est le but de son élection et le contenu de sa Torah (cf. 10,2 ; 10,3 ; 10,19). En même temps, il annonce déjà que la volonté de Dieu agit par cela. Car le v. 9,33 met en relief, par une citation biblique, le fait que le Christ est mis en Israël comme une pierre d'achoppement. Et les citations bibliques à la fin de la partie intermédiaire (10,19-21) mettent la non-compréhension d'Israël dans le contexte de l'appel fait aux païens.

La *troisième partie principale* (11,1-32) joint les deux voies d'argumentation précédentes. Paul interprète la non-compréhension de la part d'Israël comme l'action d'endurcissement de Dieu qui sert à sauver les peuples. L'élection « des pères », c'est-à-dire de la « racine », et l'appel eschatologique fait au « reste », c'est-à-dire à l'ἀπαρχή (les « prémices »), explique que l'élection n'est pas encore accomplie, et qu'elle atteindra finalement son but en sauvant *tout* Israël. Ce fil des idées contient l'exhortation sévère à l'adresse des croyants parmi les peuples. Il est possible qu'il s'agisse d'une réaction de Paul à des nouvelles concrètes provenant

de Rome, à propos d'une théologie inamicale à l'égard d'Israël (à Rome).

III. Quelques problèmes qui se posent à l'exégèse des chapitres 9-11

A. Paul justifie la thèse niée au v. 9,6a, selon laquelle la parole de Dieu n'est plus valable pour Israël, par la phrase suivante :

« *Car tous ceux qui sont (de la postérité) d'Israël ne sont pas Israël* ».

D'habitude, on considère cette phrase comme établissant une distinction entre le véritable Israël ou l'Israël spirituel (*verus Israel*) et l'Israël selon la chair. La note de la Traduction œcuménique, publiée en 1973, résume parfaitement cette interprétation classique :

« C'est-à-dire le vrai peuple de la promesse, l'Israël de Dieu (Ga 6,16), qui est l'Israël selon l'Esprit, opposé à l'Israël selon la chair (1 Co 10,18) » (p. 472).

Mais, malgré la longue tradition honorable de cette interprétation, je crois qu'elle est complètement fautive. Maintenant, je ne puis qu'en effleurer les motifs :

1. Au v. 9,6, Paul présume en tout cas la descendance d'Israël comme condition pour y appartenir. La distinction se fait parmi les enfants d'Israël et non pas à l'extérieur.

2. Conformément à cela, la notion d'Israël aux chapitres 9-11 se réfère toujours et concrètement à l'appartenance au peuple juif (cf. 9,27.31 ; 10,19.21 ; 11,2.7.25.26).

À l'intérieur d'Israël, on distingue par les notions « reste » (λεῖμμα, ou plutôt ὑπόλειμμα) à savoir « élection » (ἐκλογή), et « les autres » (λοιποί). Les deux, ensemble, sont le πᾶς (tout) Ἰσραήλ. Personne qui ne soit, comme Paul, « Israélite » par descendance, n'est appelé ainsi quelque part.

3. La distinction parmi les enfants d'Abraham, qui suit au v. 6, n'ouvre, de prime abord, pas d'autre perspective. Ici, il s'agit de distin-

guer entre les enfants de la chair, qui descendent d'Abraham, et les enfants de la promesse. À mon avis, le οὐδ'ὅτι du v. 7a est une reprise de οὐχ οἶον δὲ ὅτι du v. 6a. Il faut donc traduire de la manière suivante : « et ce n'est pas que tous les enfants sont la semence d'Abraham ». τέκνα correspond donc à οἱ ἐξ Ἰσραήλ et σπέρμα Ἀβραάμ correspond à οὗτοι Ἰσραήλ au v. 6. Le parallèle est continu, mais comme il le fait souvent, Paul inverse les éléments et utilise un chiasme⁹.

4. Certes, comme le montrent Rm 4 et Ga 3, Paul compte parmi « la semence d'Abraham » eschatologique aussi les croyants d'entre les peuples. Mais je le répète : il ne les appelle pas « Israël ». Ainsi, dans les exemples tirés de l'arbre généalogique d'Abraham qu'ajoute Paul, et qui arrivent jusqu'à Jacob-Israël (et cela certainement pas par hasard), il distingue entre les enfants de la chair et les enfants de la promesse. Mais il fait cette distinction seulement par rapport aux enfants de la *chair* d'Abraham. Ismaël et Esaü ne sont pas Israël du point de vue ethnique seulement. Ils sont les ancêtres d'autres peuples.

5. À aucun endroit, Paul ne parle d'un Israël κατὰ πνεῦμα, d'un Israël de l'Esprit. D'abord, dans la première épître aux Corinthiens 10,18, il parle de l'Israël selon la chair. Mais par là, il entend l'Israël terrestre, c'est-à-dire le peuple des Juifs historique et en Rm 9,5 il entend le messie terrestre. Certes, étant donné que le Κύριος ressuscité est l'homologue céleste du Christ κατὰ σάρκα, on pourrait éventuellement penser à un tel homologue à Israël κατὰ σάρκα. Mais celui-ci serait au ciel et pas sur la terre, pas même sous la forme de l'Église primitive de Jérusalem. Cette Église primitive pourrait être signifiée par « l'Israël de Dieu » (Ga 6,16), qui est souvent l'objet de discussions. Je ne peux pas approfondir ici cette idée.

B. Un autre problème souvent discuté est l'exégèse de Rm 10,4. Après tout ce que je viens de dire, il devrait être évident que je ne comprends pas τέλος γὰρ νόμου χριστός dans le sens polysémantique. Je ne traduis pas par « car *la fin* de la loi c'est le Christ », comme le fait la TOB. Car, dans son commentaire, celle-ci dit clairement : « Le terme grec que nous traduisons par fin, *telos*, exprime à la fois l'idée de but, de terme et d'ac-

⁹ Cf. T. ZAHN, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Leipzig, 1910, p. 438.

complissement ». Je préfère la détermination sémantique définitive, comme le fait Chouraqui dans sa traduction : « Car la finalité de la Torah, c'est le messie ». Certes, le mot grec τέλος aussi bien que le mot français *fin* peut tout signifier, comme le dit aussi la note de la TOB. Mais il me semble qu'il faut, pour le moins, exclure la signification temporelle de τέλος/*fin*, c'est-à-dire la signification de « prendre fin ». Car le contexte littéraire aussi bien que le contexte concret parlent, à mon avis, en faveur de la signification de *finalité*¹⁰. Mais, pour le moment, je ne puis m'engager dans une discussion à ce sujet. Je voudrais pourtant noter qu'aux vv. 10,5-13, Paul démontre, par une exégèse pour ainsi dire eschatologique, que Christ est en effet le but de la Torah. Il est vrai qu'en Lv 18,5, Moïse promet la vie eschatologique à celui qui accomplit la Loi. Mais, c'est le même Moïse qui, dans la Torah (Dt 30,12 s), laisse parler la justification par la foi. Le but n'est pas infiniment loin, il est tout près. C'est la même pensée qu'expriment 9,30-33 : Le but du « Νόμος », la justice, c'est le Christ. Et par la foi en Christ on peut atteindre ce but, cette justice de la foi. Il est si près qu'Israël a trébuché dessus.

C. Jusqu'à aujourd'hui, la nette négation du rejet d'Israël, telle qu'elle est prononcée au ch 11 de Rm, est rétractée, par le v. 15. Il vaudrait la peine de mettre en lumière l'histoire de l'exégèse de ce seul verset. Elle pourrait montrer avec quelle ténacité les préjugés antijudaïques déterminent l'attitude à l'égard des textes de Paul. Ainsi, ce n'est pas par hasard que dans les traductions actuelles on utilise presque toujours le mot-clé théologique de « rejet » pour traduire le ἀποβολή grec. Voici la traduction de la Bible publiée dans la Bibliothèque de la Pléiade :

« Car si leur rejet a réconcilié le monde, que sera leur retour sinon une vie d'entre les morts ? »

Certes, il existe des exceptions, comme la TOB, qui traduisent de la manière suivante :

« Si, en effet, leur mise à l'écart a été la réconciliation du monde, que sera leur réintégration, sinon le passage de la mort à la vie ? »

¹⁰ Cf. R. BADENAS, *Christ the End of the Law*, Sheffield, 1985.

Chouraqui traduit d'une manière semblable. La TOB ajoute explicitement, dans le commentaire à la traduction de ἀποβολή par « mise à l'écart » : « Et non : *leur rejet*. Cela contredirait le v. 1 ».

Je loue la sagesse de cette traduction et ses motifs. Elle est unique dans l'œcuménisme. Dans des traductions allemandes et anglaises, j'ai trouvé seulement « Verwerfung », ou « rejection ».

Mais, à vrai dire, ἀποβολή n'a jamais cette signification, ni avant, ni à côté de Paul. Le terme théologique « rejet » dérive de ἀποθέω (cf. Rm 11,1s : μὴ ἀπόσωατο). Le terme ἀποβολή, par contre, signifie : négligence, ajournement, mise à l'écart, élimination d'une association ce qui, en termes militaires, inclut la signification de « perte ». Nous rencontrons ἀποβολή avec cette signification en Ac 27,22. Et en Rm 11,15, Paul nous présente l'histoire du Salut par l'exemple d'Israël : si leur mise à l'écart correspond à la réconciliation de Dieu avec le cosmos, soit à l'historico-salvifique atteint à ce moment, quoi d'autre, sinon l'événement final de l'histoire du Salut (c'est-à-dire la résurrection des morts), pourra signifier sa πρόσλημψις, sa réintégration ?

À mon avis, l'idée n'est pas qu'Israël ait parcouru un chemin de la mort à la vie en prenant le chemin de ἀποβολή à πρόσλημψις. Paul veut plutôt dire ceci : si cela semble négatif, l'ἀποβολή a apporté au cosmos le positif de καταλλαγή (c'est-à-dire la réconciliation) ; combien plus positive encore sera la réintégration d'Israël, qui atteint le but des promesses faites par Dieu, c'est-à-dire la résurrection des morts ! Le sort d'Israël est essentiel pour le salut de l'humanité.

Traduction de Ursula Braunschweig-Lütolf