



desclee
de
brouwer

Un Juif s'explique sur l'Évangile

La lettre de Paul aux Romains

Paul Bony

Chemins de Dialogue

Un Juif s'explique sur l'Évangile

La Lettre de Paul aux Romains

Du même auteur

Saint Paul, coll. « Tout simplement », Paris, Éditions de l'Atelier, 1996 ; 2^e éd., 2008.

La Résurrection de Jésus, coll. « Tout simplement », Paris, Éditions de l'Atelier, 2000.

L'Église et les pauvres, coll. « Tout simplement », Paris, Éditions de l'Atelier, 2001.

La Première épître de Pierre. Chrétiens en diaspora, coll. « Lire la Bible », Paris, Cerf, 2004.

En collaboration

Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament (dir. J. DELORME), Paris, Seuil, 1974.

La Bible et sa culture. Jésus et le Nouveau Testament (dir. M. QUESNEL et Ph. GRUSON), Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

Le dialogue des Écritures (dir. J. CHAREIRE et Ch. SALENSON), Bruxelles, Lessius, 2007.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

historiens juifs du XX^e siècle. Approche historique, perspectives historiographiques, analyses méthodologiques, Préface de Daniel Marguerat, Paris, Cerf, 2009, p. 276, n. 2.

2. P. EISENBAUM, *Paul was not a Christian. The Original Message of a Misunderstood Apostle*, New York, Harper Collins Publishers, 2009, excelle à montrer la vive conscience d'appartenance juive de Paul pas seulement au plan ethnique, mais religieux, dans le chapitre 1, p. 5-9 : « Was Paul really Jewish ? » ; elle cite en particulier Ga 2,15. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8 ; Romans 9-16*, Word Biblical Commentary, 38, Dallas, 1988, p. xli-xlii, cite dans la même ligne W.D. DAVIES : « *In accepting the Jew, Jesus, as the Messiah, Paul did not think in terms of moving into a new religion but of having found the final expression and intent of the Jewish tradition within which he himself had been born [...] he would not have conceived of himself as having ceased to be a Jew (Rm 9,3-11,1) or having inaugurated a new religion* », W.D. DAVIES, « Paul and the People of Israël », *NTS* 24, 1977-1978, p. 20.

3. « Paul déclare avec énergie : Je suis moi-même israélite et non pas : je l'étais », P. BEAUCHAMP, « Israël et les Nations. Hors et dans l'Église. Lecture de Rm 9-11 », *Conférence. Une exégèse biblique*, Éditions Facultés jésuites de Paris, 2004, p. 147.

4. Sur le fait qu'en Paul dialogue le Juif et le chrétien, cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, *op. cit.*, p. xxxix-lxi.

5. S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul aux Romains*, LD, Commentaires 10, Paris, Cerf, 2002, p. 38.

6. Voir aussi J.-N. ALETTI, « Rm 9-11 et l'occasion de l'Épître aux Romains », dans *Comment Dieu est-il juste ? Clefs pour interpréter l'Épître aux Romains*, Paris, Seuil, 1991, p. 199-202.

7. Sur cette histoire on peut consulter S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul aux Romains*, *op. cit.*, p. 29-38. Ch. PERROT, *L'Épître aux*

Romains, CE 65, Paris, Cerf, 1988, p. 6-10.

8. La lecture de Rm 13-14 doit bien rencontrer la situation de l'Église romaine, mais on peut penser aussi que Paul en parle de manière à évoquer des situations analogues en bien d'autres lieux. Voir K.B. MCCRUDEN, « Judgment and Life for the Lord : Occasion and Theology of Romans 14, 1-15, 13 », *Bib* 86/2 (2005) p. 229-244, sur Rm 14.

9. « Même si l'Apôtre s'adresse d'abord aux helléno-chrétiens (Rm 1,6 : "les Nations dont vous êtes"), un réel souci œcuménique l'anime, en provoquant sa réflexion sur la manière de gérer au mieux ces diversités d'origine », note Ch. PERROT, *L'Épître aux Romains*, *op. cit.*, p. 6-13.

10. S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul aux Romains*, *op. cit.*, p. 40-41. On peut y joindre le point de vue de J.D.G. DUNN : « *For as will soon become apparent in the exegesis, Paul is debating not with an alien system but with himself and his own past : the weft of his faith in Christ interweaves with the warp of his Jewishness* », *Romans 1-8*, *op. cit.*, p. xli.

11. « Paul conquis par le Christ et gagné à l'Évangile, n'est pas un homme déchiré entre ses convictions juives et sa foi nouvellement acquise... Mais ce même homme, envahi par cette certitude et cette passion, sent la nécessité de leur attribuer des assises théologiques, puisées à la source unique que sont pour lui et pour tous les chrétiens les saintes Écritures d'Israël », S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul aux Romains*, *op. cit.*, p. 41.

12. P. BEAUCHAMP y voit « une démonstration de son honneur de juif au moment où il est plus que jamais "séparé" (c'est ce qu'il dit), séparé de son peuple et plus que jamais consacré aux païens. Il ne se présentera à aucun prix dans la capitale des Gentils comme un transfuge, un renégat qui vient chercher des récompenses pour avoir changé de camp Il s'agit de l'honneur d'un homme qui porte la cohérence du dessein de Dieu (thème

de Rm) dans la cohérence de sa propre vie », P. BEAUCHAMP, « Israël et les Nations », art. cit., p. 158-159.

13. Voir dans la bibliographie : BEN CHORIN, BOYARIN, EISENBAUM, JAFFÉ, KESSLER, NEUHAUS, SEGAL.

14. D. MARGUERAT, dans A. DETTWILLER, J.-D. KAESTLI, D. MARGUERAT (éd.), *Paul, une théologie en construction*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 260, cite P. BORNKAMM, « L'apôtre ne nie pas que les païens aussi bien que les juifs font dans une certaine mesure ce que les commandements de la Loi leur ordonnent (Rm 2 ; 14 : Ph 3,6). Mais cette manière d'agir, aussi zélée soit-elle, ne change rien au fait que l'homme est prisonnier du pouvoir maléfique du péché ; elle ne saurait le "justifier". L'homme reste fermé à Dieu et préoccupé de lui-même. Le Juif zélateur de la Loi précisément est pour Paul l'exemple d'un homme captif du péché : dans l'illusion de sa piété, il imagine que l'accès à Dieu, en réalité désespérément fermé, est ouvert, ou il croit pouvoir l'ouvrir par ses œuvres. » R. BULTMANN, *Foi et compréhension*, I, Paris, Seuil, 1970, p. 423 : « La volonté en tant même que volonté de l'acte est mauvaise parce que, bien qu'elle veuille ce que veut la Loi... elle veut cependant le mal, à savoir ériger sa propre justice » (cité par J.-P. LÉMONON, « Loi et justification », dans J. SCHLOSSER (éd.), *Paul de Tarse. Congrès de l'ACFEB (Strasbourg, 1995)*, LD 165, Paris, Cerf, 1996, p. 277, n. 3).

15. E.P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Londres, SCM Press Ltd, 1977, 1981 ; *Paul, the Law and the Jewish People*, Minneapolis, Fortress Press, 1983 ; Londres, SCM Press LTD, 1985. Plus récemment J.D.G. DUNN, *Romans 1-8, op. cit.*, et en divers articles, qui a popularisé l'expression « New Perspective on Paul » (NPP).

16. « 1. Dieu a choisi Israël 2. et donné la Loi ; la Loi implique

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

judéochrétiennes) de l'espérance messianique, ce n'est pourtant pas sa ligne majeure. Chez lui le titre messianique de *Christos* (« oint ») est devenu la partie d'un nom propre : Jésus Christ. David ne reparaitra dans ses lettres que comme auteur prophétique de versets psalmiques (Rm 4,6 ; 11,9), et une seule autre fois dans le corpus paulinien (2 Tm 2,8) comme ancêtre du Christ. L'intérêt de Paul se porte vers la transcendance du « Fils » manifestée à partir de sa résurrection et sur son rôle de sanctification par le don de l'Esprit (cf. 1 Co 15,45). Ce rôle religieux du Messie rejoint certes la préoccupation du Targum des Psaumes, Ps 110 : « ton peuple, c'est la maison d'Israël qui se dévoue à la Loi » ; le règne messianique soutiendra la fidélité à la Torah ; mais ici Paul ne parle pas de la Torah. Les Psaumes de Salomon exaltent eux aussi le rôle religieux du roi messianique, mais restent dans une perspective de domination d'Israël sur les Nations (Ps Sal XVII). Il n'était pas question dans une lettre de Paul adressée à des Romains de pactiser en quoi que ce soit avec la fièvre « messianique » qui s'emparait de plus en plus dans les années 50/60 des mouvements judéens.

Cette prise de distance par rapport à des représentations messianiques (qui n'étaient pas les seules à cette époque) va de pair avec la mise en valeur de celui qui porte et réalise l'espérance d'Israël. Il n'était nulle part envisagé que le Messie y occuperait une telle place, centrale, décisive, et qu'il serait présenté comme le propre Fils de Dieu et cela sur la base d'une résurrection qui ne pouvait être que le commencement de la résurrection eschatologique, donc de la nouvelle création. Il est significatif que l'Évangile soit annoncé d'emblée comme la bonne nouvelle de ce Fils en qui il se résume¹⁶.

L'Évangile annoncé par les Prophètes

Un autre trait majeur de l'Évangile en cette adresse est sa corrélation avec la promesse que Dieu en avait faite, dans les saintes Écritures, par les prophètes, et Paul cite sans tarder l'un d'entre eux, Habacuc. Le langage de la « promesse » se retrouve majoritairement chez Paul dans le Nouveau Testament¹⁷. Il est frappant que dans ce « manifeste » Paul ne fasse aucune mention de la Loi, mais des Prophètes. L'Israël de Paul est d'abord l'Israël des Pères, et donc le peuple de la Promesse avant d'être le peuple de Moïse et de la Loi. Il devra s'en expliquer. Mais prenons acte de cette redistribution des rôles qui déjà s'annonce dans ce prologue¹⁸.

L'Évangile qui réclame la foi, rien que la foi

La foi tient une place centrale dans la réponse d'Israël à la révélation divine ; elle est pourrait-on dire le réflexe normal et spontané qui convient quand le peuple ou un membre du peuple est mis en présence du Dieu vivant et personnel qui s'adresse à lui (relation Je-Tu), spécialement dans les situations critiques. Israël tient et se tient dans la foi, par la foi, ou bien il ne tient pas (Is 7,9). Avant de se formuler comme un « croire que », elle est un « croire-en »¹⁹. Pour M. Buber²⁰, la foi de Paul serait de type hellénistique (la foi relative à un certain nombre d'affirmations théologiques, un « croire que »). C'est méconnaître la force chez Paul de la relation fondamentale de confiance qui caractérise la foi paulinienne : un mouvement de tout l'être qui le porte « vers », *eis Christon*. Comme le fait remarquer S. Ben Chorin :

« Cette discussion sur la “vraie” ou la “fausse” croyance ne peut être séparée de l'existence de Paul, marquée par

l'Événement de Damas. Ce n'est ni une décision intellectuelle ni un acte de volonté qui constitue ici le fondement de la foi : c'est le témoignage d'un événement déterminant. Pour la conscience subjective de Paul, Jésus de Nazareth est le Ressuscité qui l'a abordé sur le chemin de Damas en l'appelant "Saül, Saül", de sorte que la foi est ici (tout à fait au sens de Buber) un phénomène de dialogue, la réponse à une Révélation. Vue sous cet angle, la foi de Paul a aussi le caractère de l'*émouna*, de la confiance. Depuis l'Événement de Damas, il a confiance en son Seigneur, qu'il a aperçu dans une lumière aveuglante et dont il a entendu la voix²¹. »

Paul parle ici de la foi d'une manière absolue, sans aucun complément, comme d'une grandeur qui se tient en soi, qui est le tout de l'économie du salut et de l'existence chrétienne. Autant que de la « foi », il parlera des « croyants », c'est sa manière à lui de dire l'identité chrétienne (elle lui est presque exclusive dans le Nouveau Testament) ; surtout – c'est le cas ici, 1,16 – avec l'insistance sur « tous ceux qui croient », sur « quiconque croit », qu'il s'agisse des Juifs ou des Nations. La foi est pour Paul le chemin d'accès sans autre formalité de tout homme au salut que Dieu lui offre en Christ.

Ce n'est pas la « définition » de la foi qui singularise Paul au sein de la tradition biblique et juive, mais la fonction qu'il lui attribue dans l'économie du salut (cf. l'annexe ci-dessous sur Ha 2,4). L'Évangile a fait éclater au grand jour ce rôle fondamental, quand il a récapitulé la relation de tout homme avec Dieu non par la Loi, mais par la Foi, sans même préciser immédiatement vers qui se dirigeait cette foi : la personne du Christ Jésus. Mais celui-ci, avant d'en être l'objet, n'est-il pas précisément

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Dieu sur les actes des Juifs et des non-Juifs (2,1-16) ; il progresse en affirmant que le jugement divin atteint les cœurs, ce qui peut aller jusqu'à inverser l'identité des Juifs et des non-Juifs (2,17-29)

2,1-16 : chacun selon ses œuvres, chacun selon sa loi

« Dieu rendra à chacun selon ses œuvres » (2,6). « Dieu ne fait pas acception des personnes » (2,11)⁶. Paul développe ce dogme sous ses deux faces, négative et positive (2,6-11). Le juste jugement de Dieu récompensera le bien et sanctionnera le mal partout où il le trouvera, que ce soit chez le Juif ou chez le Grec. Chez « le Juif d'abord », cela est répété deux fois, aussi bien dans le cas de la rétribution négative que dans le cas de la rétribution positive (2,9-10). La priorité n'est pas au Juif seulement dans le cas du bien, elle l'est aussi dans le cas du mal et du jugement. Paul insiste et précise : sur « toute âme (toute personne) qui fait le mal », sur « quiconque fait le bien », sur tous ceux qui commettent des péchés », que ce soit « avec la Loi » ou « sans la Loi » (mosaïque). Et cette rétribution est du niveau eschatologique pour tous, indistinctement, soit « tribulation et angoisse », soit « gloire, honneur et paix » (2,7). La seule différence est que le Juif est jugé selon la Loi et le non-Juif selon l'éclairage de sa conscience ; mais en cela aussi Dieu se montre impartial. Chacun sera jugé en fonction de son statut religieux.

Quant au Juif, la connaissance de la Loi ne lui suffirait pas pour être justifié devant Dieu, il lui faudrait aussi l'avoir pratiquée (2,13). On s'est offusqué de cette affirmation comme préconisant la justice des œuvres en contradiction avec la

doctrine habituelle de Paul ; pour les besoins de la cause, il serait inconséquent. C'est oublier le moment rhétorique du discours : Paul se place encore ici au point de vue juif, qui a sa vérité intrinsèque : sur la base d'une justice de la Loi, il ne peut être question d'une pure et simple connaissance, il faut nécessairement que les œuvres suivent.

Quant aux non-Juifs, il peut fort bien arriver que, sans connaître la Loi (la Torah), ils accomplissent l'« œuvre de la Loi » (2,14)⁷. Loi non écrite, émanant « naturellement » de la conscience. Ces païens observent la Loi « naturellement », c'est-à-dire sans la norme d'une révélation particulière, selon leur « conscience » et sur la base de débats intérieurs sur ce qu'il convient de faire. « Ils sont une loi pour eux-mêmes » (2,14). Ils montrent ainsi que la Loi est « écrite dans leur cœur » (2,15), langage allusif à la nouvelle alliance (Jr 31 LXX 38,33). Il serait étonnant que Paul leur attribue toute la pratique de la Loi écrite et orale que la tradition juive attribuait à Abraham ; le contexte (langage du bien et du mal, de la vérité, de la justice, 2,8-9) donne à penser qu'il s'agit de la Loi dans sa dimension éthique universelle.

Cette référence de Paul aux justes des Nations qui font le bien sur la base de leur conscience et qui en seront récompensés au Jugement final a provoqué beaucoup de débats. Elle contredirait la peinture de la société païenne en Rm 1,18-31⁸. Plus grave, elle contredirait l'affirmation subséquente selon laquelle en dehors de la foi au Christ personne ne sera justifié (Rm 3,20). Mais à cette étape de son discours Paul continue de se tenir au point de vue de la conception traditionnelle de ses interlocuteurs, selon laquelle la justification lors du jugement eschatologique prendra nécessairement en compte l'agir de chacun ; lui-même n'a pas abandonné ce point de vue en tout

contexte (2 Co 5,10 ; 11,15 ; Rm 14,10). Le moment viendra, plus loin dans le discours, de dire qu'en fait personne n'échappe, de lui-même, à l'esclavage du Péché. Que personne n'aura pu pratiquer la justice sans l'avoir reçue par la grâce de Dieu de la foi au Christ. Ce sera la conclusion du débat. Et déjà cela apparaît allusivement, quand Paul parle de la vie de ces gens des Nations en des termes qui font penser à la nouvelle alliance, et du jugement des secrets de leur cœur au tribunal du Christ : leur vie n'aura donc pas été sans relation à Lui. Mais pour l'instant, il lui suffit de prendre acte du fait qu'en dehors de l'aire couverte par la Loi, des non-Juifs peuvent vivre dans la droiture de leur conscience en accord avec la Loi, du moins en ses préceptes fondamentaux et que le jugement impartial de Dieu ne saurait l'ignorer. Quelle qu'en soit l'explication théologique, ce fait lui suffit pour débouter la prétention qui pourrait être celle des Juifs de faire de la Loi le chemin exclusif et suffisant de l'accès à la vie éternelle. Pour l'instant il ne se prononce pas encore sur ce qui en est le chemin véritable pour tous, si ce n'est de manière allusive (la nouvelle alliance, le jugement par Jésus Christ). En outre il introduit un thème majeur de la séquence suivante : c'est dans l'invisible que Dieu juge et jugera les cœurs. Les appartenances religieuses extérieures vont s'en trouver radicalement relativisées.

2,17-29 : l'inversion possible des figures ; le dehors et le dedans

Le Jugement de Dieu ne serait pas impartial s'il s'en tenait seulement à la connaissance religieuse dont on se réclame (2,17-24). Bien plus, il ne peut pas se baser sur le seul comportement extérieur, il pénètre jusqu'aux motivations intérieures, il juge les

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Annexe

La société païenne vue par les Juifs

Livre de la Sagesse (Sg 13,1-9 ; 14,22-31)

Comme dans le livre alexandrin de la Sagesse, Paul reprend le thème de la connaissance de Dieu possible à partir de ses œuvres dans la création ; différence cependant : selon Sg 13, les hommes n'ont pas su connaître de Dieu à partir de ses œuvres ; selon Paul : ils l'ont connu, mais ne se sont pas maintenus dans cette connaissance, ils ont refusé de le reconnaître et sont tombés dans l'idolâtrie. Paul connaît aussi le thème du lien entre idolâtrie et immoralité ; mais au lien immanent entre idolâtrie et immoralité (14,27 « Car le culte des idoles sans nom est le commencement, la cause et le terme de tout mal »), Paul substitue l'acte du jugement de Dieu : il les a livrés.

Philon, *Chérubim* 91 :

« Examinez donc, si vous le voulez, les assemblées célèbres qui sont les nôtres. Dans les Nations tant grecques que barbares elles sont organisées à partir de prétextes mythiques, les unes ici, les autres ailleurs, et n'ont d'autre fin qu'une vaine fumée ; qu'il n'en soit pas question. Car toute une vie d'homme ne suffira pas à faire le relevé exact des extravagances qu'elles contiennent. Cependant, les quelques mots qu'on peut dire, et qui valent un long développement, si l'on touche juste, il faut les dire. [92] Dans toutes les fêtes et assemblées de chez nous,

voici les exploits qui excitent admiration et émulation : impudence, licence, relâchement, ivresse, excès d'ivrogne, festins, luxe, mollesse, nuits passées dehors, débauches nocturnes, plaisirs malséants, coucheries en plein jour, outrages et insolences, exercices d'intempérance, entraînement à la folie, pratique de l'ignominie, dégradation de tout ce qui est beau, travaux nocturnes au service de désirs insatiables, sommeil en plein jour, quand c'est juste le moment d'être éveillé, inversion de l'ordre naturel des travaux. [93] Alors, la vertu est raillée comme quelque chose de nuisible ; le vice, on s'en empare comme de quelque chose d'utile. Alors, ce qu'il faut faire est déshonoré ; ce qu'il ne faut pas faire couvert d'honneur. Alors, musique, philosophie, toute l'éducation, les parures véritablement divines de l'âme divine sont réduites au silence. Mais les arts qui prostituent et procurent les plaisirs au ventre, et à ce qui est plus bas que le ventre, ont la parole. »

Des justes parmi les Nations

Qu'il y ait chez les gens des Nations non seulement la conscience du bien et du mal, mais aussi parfois la pratique du bien, où peut se reconnaître l'« œuvre de la Loi », la chose sera discutée dans la tradition rabbinique.

R. Meir (vers + 150) :

« D'où savons-nous qu'un Gentil aussi, qui s'occupe de la Torah, est comme le Grand-Prêtre. L'Écriture enseigne : "L'homme qui fait ces choses vivra par elles" (Lv. 18,5). Elle ne dit pas : "prêtre" ou "lévite", ou "Israélite", mais "homme". Ceci montre qu'un Gentil aussi, qui s'occupe lui-même de la Torah, est comme le

Grand Prêtre » (S.B. 3, p. 79). » Cependant ce point de vue est contredit par d'autres sages : la récompense de celui qui fait ce qui ne lui est pas prescrit ne peut être la même que la récompense de celui qui fait quelque chose qui lui a été prescrit.

IV Esdras est réservé :

« Quand les habitants de la terre n'ont-ils pas péché sous ton regard ? Ou quelle nation a observé ainsi tes commandements ? Certes tu trouveras des hommes qui ont personnellement gardé tes commandements, mais des Nations, tu n'en trouveras pas » (3,35-36).

« Aucun vivant ne peut se justifier devant Toi »

Paul n'est pas le seul à s'exprimer dans les termes du Ps 143 (LXX 142), 2 pour reconnaître qu'aucun vivant ne peut revendiquer d'être juste devant Dieu. La même affirmation se trouve dans les écrits de Qumran :

« Ô Seigneur, je crie vers Toi, écoute-moi. Je tends mes mains vers Ta sainte résidence, prête l'oreille et accède à ma requête ; ne me refuse pas Ta faveur. Éclaire mon âme, ne la plonge pas dans le désarroi ; qu'elle ne se retrouve pas seule en face des impies. Que le Juge de vérité détourne de moi le salaire du péché ; ô Seigneur, ne me juge pas comme l'exige mon péché, car aucun vivant ne peut se justifier devant Toi¹. »

Dans les textes du judaïsme de la fin du Second Temple, il est dit assez souvent que les « justes » ne sont pas sans péché,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Dieu se montrait patient, et maintenant il dévoile le sens de cette patience, et cela consiste à faire passer l'homme du péché à la justice par la foi du Christ²³.

Dans l'œuvre de Dieu accomplie sur la croix, Paul ne voit pas seulement le pardon des péchés passés, commis au temps de la patience de Dieu, mais aussi et surtout la « justification » présente, qui arrache l'homme au pouvoir du péché. À ses yeux, en effet, la croix ne se contente pas de tirer un trait définitif sur le passé, elle inaugure une vie nouvelle, car c'est elle qui « nous a arrachés à ce monde du mal » (Ga 1,4 ; cf. Ga 6,14-15). La sotériologie de Paul dépasse la compréhension jusqu'alors traditionnelle de la confession de foi : « Christ mort pour nos péchés » (cf. 1 Co 15,3), « Christ mort pour nous » (cf. Rm 5,8 ; 1 Co 8,11), comme si elle disait seulement le pardon des péchés passés. La « Justice de Dieu » ne se contente pas d'apurer le passé, elle va jusqu'à « justifier », c'est-à-dire susciter une « nouvelle création » (2 Co 5,17 ; Ga 6,15).

« Où donc est la fierté ?/Où donc est la vanterie ? » (3,27-31)

Après avoir rappelé dans un puissant raccourci la foi qui lui est commune avec la tradition judéo-chrétienne, quitte à l'approfondir, Paul en tire les conclusions quant au déplacement que cette foi opère par rapport à son judaïsme d'origine. Il le fait sous la forme vivante (diatribe) de questions-réponses. La première personne du pluriel (« nous estimons », « réduisons-nous ? » 3,27-31) n'est pas de pure forme rhétorique ; elle implique vraiment Paul avec tous les tenants (et d'abord les judéo-chrétiens) de la foi nouvelle. Elle rappelle le « nous » du débat de Paul avec Képhas lors de l'incident d'Antioche :

« Nous ne sommes pas de ces pécheurs et pourtant nous avons mis notre foi dans le Christ Jésus » (Ga 2,20). Là aussi il était question d'un alignement des Juifs et des non-Juifs sur le même processus de justification par la foi sans la Loi. Ce débat de 3,27-31 est en rapport direct avec l'ensemble de la séquence l'idée d'une rédemption limitée au pardon des péchés passés, en direction d'une rédemption tournée vers la possibilité d'une vie nouvelle dans la justice (E. KÄSEMANN, « Pour comprendre Rm 3,24-26 », dans *Essais exégétiques*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1972, p. 11ss). Il arrive effectivement que Paul reprenne des textes et des thèmes traditionnels, quitte à les aménager ensuite en fonction de sa propre théologie. précédente : que devient l'« exception juive » face à la proposition de l'Évangile ?

Fierté et vanterie

Paul aborde cette question fondamentale par le biais de la « fierté » (la *kauchèsis*). Le terme grec (*kauchèsis*) est un mot familier de ses Épîtres. Il peut l'employer au sens positif de fierté légitime, ou au sens négatif de vanterie de soi-même, tout dépend de qui, de quoi, dans quel esprit on se montre fier²⁴. Ici il l'emploie au sens négatif. Il se rattache ainsi à une longue tradition biblique et juive qui distingue entre la fierté légitime et l'outrecuidance de l'homme qui se vante de lui-même. L'Israélite met sa fierté en Dieu, dans la connaissance de Dieu, dans sa Loi²⁵.

En Rm 2,17-20, Paul avait rappelé cette fierté qui caractérise l'homme juif, qui peut être légitime, mais qui peut être aussi pervertie, si les actes contredisent la connaissance religieuse dont on se réclame. Paul lui-même en sa jeunesse de pharisien a

connu cette exaltation de la fierté juive. Il sait de quoi il parle (Gal 1,13 ; Ph 3,4-5) et il le rappelle, si nécessaire, à ses rivaux judéo-chrétiens qui critiquent sa compréhension de l'Évangile, mais il a bien conscience, quand il s'en vante, de se livrer à un moment de folie :

« Acceptez-moi comme un homme déraisonnable, pour que moi aussi, je puisse un peu faire le fier ! Tout ce que peut oser quelqu'un – je parle en homme déraisonnable – moi aussi, je l'ose ! Ils sont hébreux ? Moi aussi. Ils sont de la descendance d'Abraham ? Moi aussi. Ils sont ministres du Christ ? – je déraisonne – je le suis plus encore : par les travaux pénibles, etc. » (2 Co 11,16.21-22).

Mais une telle fierté, même celle de son engagement apostolique, serait une fierté « selon la chair ». Il ne veut avoir d'autre fierté que dans la croix du Christ, « par qui le monde est crucifié pour moi comme je le suis pour le monde » (Ga 6,14). C'est en ce même passage, en lien avec le thème de la fierté, qu'il affirme que désormais « ce qui importe, ce n'est ni la circoncision, ni l'incirconcision, c'est une création nouvelle » (Ga 6,16).

La fierté que Paul veut exclure ici (comme en Ga 6,14-16 et Ph 3,2-11) n'est pas seulement la vanterie individuelle de performances religieuses et morales. Elle revêt aussi et même d'abord une nuance collective : être fier de son appartenance communautaire et de son statut religieux. N'est-ce pas le sens de Rm 2,17-23 : fierté du Juif d'appartenir au peuple élu, avec sa vocation de guide des ignorants, etc. ? En Rm 3,27, le sens individuel n'est certes pas à exclure. Mais le contexte des chapitres 1-3 invite à considérer le sens collectif comme

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

n'hésite pas non plus à employer le mot « loi » dans un sens plus général de « principe » qui régit et commande un comportement : loi de la raison, des membres (Rm 7,23), loi du péché (Rm 7,25), loi de l'Esprit (Rm 8,2), loi de la foi (Rm 3,27).

1. D'une partie à l'autre de l'ensemble de Rm 1,18-3,31, au vocabulaire du jugement (*krinô, krisis*) de 2,1 à 3,20, s'oppose maintenant le vocabulaire de la justification (*dikaïosynè*) à partir de 3,21. Or cette opposition était déjà présente dans le Ps 142 cité en 3,20, qui fait charnière entre les deux parties : « n'entre pas en jugement avec ton serviteur... dans ta justice sauve-moi » (remarque orale de R. DUPONT-ROC).

2. De part et d'autre, les correspondances sont bien visibles :
Justice dont Dieu est le Sujet et l'Acteur (21.22// 29.30) ;
justification par la foi (22)//par la seule foi (27.28.30) ;
en dehors de la Loi (21)//en dehors des œuvres de la Loi (28) ;
pour tous ceux qui croient (22),//pour tous, Juifs et non-Juifs, circoncis ou non (29.30) ;
pas de différence (22), tous ont péché et étaient privés de la gloire de Dieu (23)//ce qui exclut le droit de se glorifier (27) ;
Justice de Dieu attestée par la Loi et les Prophètes (21)//la Loi s'en trouve confirmée (31)

3. Ce « *maintenant* » sera repris en 3,26 désignant la nouveauté eschatologique inaugurée par l'événement de la Croix.

4. Le verbe diffère de celui de la *propositio* (1,17 : « la Justice de Dieu *se révèle* »), l'accent de révélation eschatologique est moins net, mais la permanence l'est davantage. À l'indicatif présent est substitué un verbe au parfait : l'acte a été accompli dans le passé, mais ses effets demeurent. En certains textes de

Paul la « justice de Dieu » peut signifier la justice en laquelle Dieu établit le croyant (1 Co 1,30 ; 2 Co 5,21 ; Ph 3,9) ; mais ici (Rm 3,22.15.26) il s'agit de l'activité justificatrice de Dieu, comme en Rm 1,17 et 10,3.

5. Se reporter à la note sur 1,17, p. 000.

6. Tous, Juifs et non-Juifs, ont péché de péchés personnels. La privation de la gloire de Dieu chez Adam par suite du péché, et la transmission de cette perte à l'humanité, est un thème de littérature juive ; cf. *La Vie grecque d'Adam et Ève*, 20 : « À l'instant même mes yeux s'ouvrirent et je sus que j'étais dénudée de la justice dont j'avais été revêtue. Je me mis à pleurer et dis au serpent : “Pourquoi as-tu fait cela et m'as-tu aliéné ma gloire ?” (20,1-3) Et Adam, à son tour constatant sa nudité, dit à Ève : “Femme mauvaise, qu'as-tu perpétré contre nous ? tu m'as aliéné la gloire de Dieu” (21,5) », dans *La Bible. Écrits inter-testamentaires*, op. cit., p. 1781. Inversement les croyants sont transformés de gloire en gloire (2 Co 3,18).

7. Certes cela est présent, la Justice de Dieu dans l'Évangile atteint l'homme en dehors de l'appartenance au régime mosaïque (*chôris nomou*) ; mais dire cela ne suffit pas pour rendre compte de la pensée de Paul quand il précise « sans les œuvres de la Loi » (*chôris ergôn nomou*), sans la pratique effective, et cela non seulement des préceptes particuliers du judaïsme, mais aussi des commandements éthiques comme le montre l'exemple de David (4,6) ; la grâce de la justification atteint une humanité tout entière pécheresse et *privée de la gloire de Dieu* (3,23) ; Paul ne dit pas seulement qu'elle atteint l'homme en dehors de l'appartenance au monde juif (selon J.D.G. DUNN).

8. Paul avait mentionné seulement les prophètes en 1,2 (cf. 1,17) comme attestation de l'Évangile ; ce n'est pas sans raison qu'il y joint ici, et en premier lieu, la Loi, à l'instant même où il la met hors jeu dans la réalisation de la Justice de Dieu.

9. 3,22a.22b.24.25.26.27.28.30. Au v. 25, « en son sang » se rattache quant au sens à « sacrifice de pardon », par-delà l'incise « par la foi » ; il ne s'agit pas de la « foi en son sang », mais de la foi qui reçoit l'acte de Dieu qui a donné le Christ comme sacrifice de pardon.

10. Cf. Rm 3,26 ; Ga 2,16-20 ; 3,22 ; Ph 3,9.

11. Discussion et références : S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul aux Galates*, Paris, Cerf, 2000, p. 180-182 ; J.-P. LÉMONON, *L'Épître aux Galates*, Paris, Cerf, 2008, p. 99-100 (deux positions contraires d'éminents exégètes).

12. Paul ayant souligné la gratuité et la faveur divine de la justification, il ne sera pas question dans un tel contexte de marchandage, de prix à payer, même si le mot « *rédemption* » (*apolutrôsis*) inclut étymologiquement l'idée de rançon. Si la rédemption a été onéreuse, ce fut pour le Christ qui a donné sa vie.

13. D'où la formule « *rédemption d'acquisition* », Ep 1,14 ; Tt 2,14, 1 P 2,9.

14. La préposition grecque *én* peut avoir le sens de « par » (indiquant le moyen) et de « dans » (indiquant l'appartenance, l'inclusion).

15. Le verbe grec (*proéthéto*) pourrait signifier *exposer* (cf. Ga 3,1) : Dieu a exposé publiquement le Christ comme expiation ; mais un autre sens, courant chez Paul, est celui de « *se proposer de* » (Rm 1,23 ; 3,25 ; Ep 1,9) : Dieu *s'est proposé de* (constituer) le Christ comme expiation. Nous adoptons ce sens (cf. NBS). S. LÉGASSE : « Dieu *a mis devant soi* comme expiation », nous paraît trop littéral.

16. Le mot de la langue liturgique employé ici, *hilastérion*, fait-il allusion au *kapporeth*, au *propitiatoire*, c'est-à-dire la plaque d'or qui recouvrait l'arche d'alliance, symbole de la présence divine, et sur laquelle le grand prêtre allait faire des rites

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

justice reçue dans l'incirconcision¹⁸. Coup de génie de la part de Paul : la circoncision, signe que l'on peut bel et bien être justifié sans la circoncision : « sceau de la justice qu'il avait obtenue par la foi quand il était incirconcis » (4,11) ! Mais n'est-ce pas l'honneur de la communauté des circoncis aux yeux de Paul (cf. Rm 3,1-2) : maintenir dans un rite communautaire, à travers l'histoire, le mémorial d'une grâce de Dieu qui précède et dépasse cette communauté ?

Du coup, Abraham apparaît en premier lieu comme le père de tous les croyants, à commencer par ceux qui appartiennent à l'incirconcision (les croyants des Nations ; ils sont les premiers nommés), de telle sorte que cette foi leur soit comptée comme justice. Ensuite – Paul les nomme en second lieu –, père des circoncis, mais en précisant qu'il s'agit de ceux qui marchent effectivement sur les traces de la foi que notre père Abraham a vécue dans l'incirconcision (4,12)¹⁹. Paul a réussi ce tour de force de faire des croyants incirconcis la norme des circoncis, appelés eux aussi au type de foi qui fut celle d'Abraham. De ce fait la foi dont Abraham est la figure n'est pas caractérisée seulement comme humilité radicale (lecture dite luthérienne), mais aussi comme foi qui transcende les appartenances socioreligieuses et qui s'oppose au double aspect de la « vanterie », personnelle et collective, que nous avons cru reconnaître en 3,27-31 et 4,1-2.

La paternité universelle d'Abraham (4,13-22)

Paul va reprendre maintenant ce titre de « père » donné à Abraham sur la base de la foi, et qui, de ce fait, ne se limite pas à une fraction de l'humanité, mais qui s'ouvre à toute l'humanité, pour montrer que seule la « justice par la foi »

permet d'honorer la Promesse faite à Abraham d'être l'« héritier du monde ».

Seule la « justice par la foi » permet d'honorer la Promesse (4,13-17a)²⁰

Recevoir le monde en héritage

En exprimant ainsi la promesse divine faite au patriarche et à sa descendance, Paul reprend, mais à sa manière, un thème du judaïsme de son temps : l'espérance d'une hégémonie d'Israël sur le monde, « d'une mer à l'autre et du Fleuve jusqu'au bout de la terre » (Ps 72,8 ; Za 9,10) ; Ben Sirah 44,21 applique la formule à Abraham et à sa descendance : « (Dieu) le multiplierait comme la poussière de la terre, exalterait sa descendance comme les étoiles, et leur patrimoine s'étendrait de la mer jusqu'à la mer et depuis le Fleuve jusqu'aux extrémités de la terre. » Les rabbins interpréteront dans cette ligne mondiale les textes de la Genèse qui promettaient à Israël la possession du pays²¹. Quant à sa descendance, ils y incluaient les prosélytes, Abraham étant le premier.

Paul reprend ce thème de l'héritage du monde, mais en le dépouillant de toute idée d'hégémonie²² ; il ne peut s'agir que d'un héritage spirituel ; il ne s'agit pas non plus pour lui d'inclure les prosélytes dans le peuple juif ; mais de reconnaître tous les croyants, d'origine juive et non-juive, du milieu de toutes les Nations, comme formant la descendance spirituelle d'Abraham. C'est l'image d'une famille universelle dont Abraham est le père, et pas seulement l'exemple.

Promesse et foi

Paul ressaisit maintenant ce qui était impliqué dans le processus d'une justification par la foi : à savoir un dispositif du salut fondé non pas sur la Loi, mais sur la Promesse. Le langage de Paul passe de la justice et de la justification au langage de la Promesse (v. 13-14-16). La Promesse est en effet ce qu'il y a de plus originel dans les relations entre Dieu et son peuple, entre Dieu et l'humanité. Derrière la montagne du Sinaï où la Loi est promulguée, Paul aperçoit la tente d'Abraham auquel est annoncée la Promesse. Celle-ci désigne une disposition unilatérale, qui ne met pas de condition préalable à son accomplissement²³. En Ga 3,19, la Loi était présentée comme surajoutée après coup, sans qu'elle puisse être tenue pour un correctif apporté à la Promesse – quitte à devoir expliquer ensuite pourquoi la Loi a été surajoutée. Ici Paul se contente de faire remarquer qu'il faut opter entre un « héritage » reçu en vertu de la Loi et de l'obéissance à la Loi, ou en vertu de la Promesse et de l'accueil de la Promesse par la foi. On ne peut pas tenir les deux en même temps. Sinon la Promesse n'est plus une promesse, entendez une promesse vraiment gratuite, et devient une promesse sous condition. Sinon, la foi est rendue vaine : elle est vidée de sa signification propre, à savoir d'être corrélatrice d'un engagement de Dieu qui est pure grâce²⁴.

Paul esquisse brièvement (4,15) une réflexion sur l'incompétence de la Loi à procurer l'accomplissement de la Promesse : ce n'est pas son rôle ; elle ne peut y apporter qu'une contribution indirecte comme il l'a expliqué en Ga 3 ; il reprendra cela en Rm 7. Pour l'instant il se contente de dire que le rôle le plus clair de la Loi est de provoquer la transgression et donc la Colère de Dieu (4,15).

Paul laisse ensuite tomber une affirmation lapidaire : « c'est pour-quoi par (la) foi afin que (ce soit) selon (la) grâce » (4,16).

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

lui est fait : « Dieu a révélé son Fils en moi. »

En ce qui concerne ensuite la relation des Juifs avec l'ensemble de l'humanité. C'était pour sauver l'identité juive à travers le respect absolu de la Loi et des traditions des Pères que Paul s'était lancé dans la lutte contre les disciples de Jésus. Paul découvre alors que si le don qui lui est fait est sans commune mesure avec l'observance de la Loi, cela signifie qu'il peut être offert par le même chemin de la grâce et de la foi à tout homme, Juif ou non-Juif. La fondation d'Églises parmi les Nations le confirmera dans cette conviction : Dieu se donne là aussi en vérité, elles sont « Églises de Dieu ». Du coup la paternité universelle d'Abraham reçoit toute sa vérité. On peut même dire que la foi d'Abraham en reçoit à son tour son véritable objet : une foi qui ne le concernait pas seulement ni même d'abord lui, en son statut personnel devant Dieu (sa « justification personnelle », sa sainteté personnelle), mais l'accueil d'une vocation (comme ce fut aussi le cas pour Paul) ; Abraham est justifié, il est ajusté à Dieu quand il accepte, au-delà de toutes possibilités humaines, de mettre en route une communauté qui réunira dans le même accueil de la grâce des croyants qui appartiendront à des ensembles humains différents. La foi qui vaut à Abraham déclaration de justice est la foi dans cette vocation. L'identité juive, accordée à la figure de « notre père Abraham », devient alors une identité ouverte sans aucune discrimination à toute figure d'humanité. Le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Israël, justifie l'« homme ».

L'Épître de Jacques contredit-elle la lecture de Paul ?⁷ Foi et fidélité ne sont pas exclusives. Mais il n'est pas sans signification de voir à quel contexte se rapporte la mise en valeur de l'une ou de l'autre⁸. Quand Paul fait d'Abraham la figure de la foi chrétienne et de la foi pascale, il va à la racine de

ce qui fonde l'existence spirituelle ; il ne nie évidemment pas que cet accueil soit appelé à porter du fruit : « ni circoncision, ni incirconcision ne vaut, mais la foi qui agit par l'*agapè* » (Ga 5,6). Jacques réagissait quant à lui par rapport à une lecture étriquée de la foi paulinienne, qui en faisait une pure démarche intellectuelle et verbale (les démons croient en Dieu et ils tremblent, Jc 2,19). Il reste néanmoins décisif de souligner que la lecture paulinienne est seule capable de fonder un universalisme qui ne soit pas d'intégration (faire des prosélytes de la Loi), mais de communion (Abraham, notre père à tous, père des incirconcis et des circoncis qui marchent sur les traces de sa foi quand il était encore dans l'incirconcision).

Lecture coranique

Il pourrait être intéressant de confronter encore la lecture que Paul fait de la geste d'Abraham avec celle du Coran. La lecture du Coran est plus proche de la tradition juive que de la lecture paulinienne. Le Coran désigne Abraham comme le « vrai croyant », le premier musulman, « celui qui s'en remet à Dieu » (2,127-131.135). Cela est manifeste à travers les épreuves auxquelles il est soumis (reprise d'une tradition juive qui compte dix épreuves, dont : quitter son pays, circoncire tous les mâles en signe de l'Alliance, immoler son fils...) ; au sommet se place le sacrifice de son fils (Ismaël, selon la tradition), épreuve à laquelle le fils participe lui aussi entièrement (cf. également la tradition juive de l'*Aqedah*)⁹. La différence d'avec la lecture chrétienne repose moins sur l'attitude subjective (foi, soumission, obéissance) que sur le contenu de la Parole à laquelle est censé acquiescer Abraham : la Promesse pour Paul ; la confession de foi dans le Dieu Unique pour le Coran :

III, 67 : « Abraham n'était ni juif ni chrétien, mais il était un vrai croyant, soumis à Dieu, il n'était pas au nombre des polythéistes... 95 Suivez la religion d'Abraham, un vrai croyant ». Vrai croyant, c'est-à-dire pas au nombre des polythéistes et des associationnistes. « Je tourne mon visage, comme un vrai croyant, vers celui qui a créé les cieux et la terre » (VI, 79). Abraham représente vraiment tout un peuple ; docile envers Dieu, c'était un vrai croyant ; il ne fut pas au nombre des polythéistes (XVI 120).

1. En outre, les mots clés de ce verset (*justice, compter, croire*) courent comme un fil rouge dans la séquence des v. 1-12 presque à chaque verset (4.5.6.8.9.10.11).

2. David est considéré comme prophète par la tradition juive. En Rm 1,17 Paul avait cité implicitement un texte du prophète Habacuc : « *Celui qui est juste par la foi vivra* » (Ha 2,4). C'est donc bien « la Loi et les prophètes » qui attestent la justification par la foi. Rm 4,19-20 fait encore référence (sans citation explicite) au récit de la naissance d'Isaac selon Gn 18.

3. Ce n'est peut-être pas sans influence de ce genre de formulation (Abraham *trouvé* fidèle) que Paul commence son propos avec le même verbe « trouver », mais à l'actif : qu'est-ce qu'Abraham *a trouvé* ?

4. Les étapes du discours sont balisées par des reprises de vocabulaire (des mots-crochets) et par l'introduction de thèmes nouveaux, mais apparentés, sur le fonds commun de la citation de Gn 15,6 : *la foi comptée comme justice*.

5. Par là nous entendons la pratique du midrash qui prend comme « ouverture » un texte de l'écriture comme base de la recherche. Quant à la question rhétorique de 4,1, elle a donné

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

tendu entre le début et la fin. On retrouve de l'un à l'autre :

- le rythme de la justice à la gloire (5,2 ; 8 30) ;
- le dynamisme incoercible de l'acte de Dieu (5,1-11 ; 8,28-30) ;
- l'exaltation de l'amour de Dieu pour nous (5,6-8 ; 8,31-39) ;
- l'encouragement de l'espérance que les épreuves ne sauraient éteindre, mais seulement renforcer (5,4-5 ; 8,23-24) ;
- l'insistance sur le rôle de l'Esprit (5,5 et tout le ch. 8).

La reprise des thèmes de Rm 5 avec plus d'ampleur en Rm 8 sera motivée par l'expression de la puissance de la grâce face au Péché et face au régime de la Loi : c'est ce qui aura été développé aux chapitre 6 et 7. De même que le constat que toute l'humanité était asservie au Péché (3,20) avait débouché sur l'exaltation du moment présent de la manifestation de la Justice de Dieu dans le Christ (« Mais maintenant la Justice de Dieu a été manifestée », 3,21), de même le constat amer que l'homme intérieurement divisé ne pouvait pas, même avec le don de la Loi, trouver la liberté (Rm 7), débouche sur l'expérience joyeuse d'être maintenant libérés par la loi de l'Esprit qui donne la vie en Christ Jésus (« Mais maintenant il n'y a plus de condamnation pour ceux qui sont en Christ Jésus », 8,1). Il y a à la fois parallélisme et approfondissement de la situation dramatique de l'homme sans le Christ ; si, dans un premier temps, on avait surtout pris en considération les actes de transgression (3,11-18), maintenant il ne s'agira plus seulement des actes, mais de la condition de servitude de l'homme ; ce qui d'ailleurs était déjà annoncé en 3,10 : « tous sont sous le Péché ». C'est la guérison radicale de l'homme par le don de l'Esprit qui permet de passer de la Justice au Salut, sans avoir à redouter la rechute dans l'esclavage. Là sont l'audace et la

confiance de Paul à l'instant où il quitte la sécurité religieuse de la Loi².

Structure littéraire de Rm 5-8

On peut reconnaître en Rm 5-8 un schéma familier à Paul : A – B – A' :

A – Un discours de l'espérance (5,1-21)³.

B – Objections et approfondissements (6,15-7,25).

A' – Le chant de l'espérance (8,1-39).

1. Les arguments pour faire du chapitre 5 l'introduction de l'ensemble 5-8, et non pas la conclusion de 3,21-31 et même de l'ensemble 1-4, sont exposés par J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste ?*, op. cit., p. 44-49 ; voir aussi S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul aux Romains*, op. cit., p. 337-338.

2. « Vous, les chrétiens, vous travaillez sans filet », dira un jour un ami juif dans une conférence-débat. Nous, Juifs, nous savons ce que Dieu nous demande de faire en toute circonstance...

3. J.-N. ALETTI, « Romains 5, 12-21. Logique, sens et fonction », *Bib* 78 (1997), propose de considérer 5,20-21 comme la *propositio*, que développeront les chapitres 6-8. Quant à 5,1-19, il propose d'y voir une forme de *narratio*, qui contient déjà les *semina* (les semences) de la démonstration. Effectivement 5,1-21 a plutôt l'allure d'une première démonstration, en raccourci, de la dynamique qui conduit du péché à la justice et de la justice au salut. Le raccourci met l'accent sur les forces en présence ; sa brièveté provoque le questionnement et fait attendre une explication.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

« combien plus », selon la conviction héritée de l'Écriture que la récompense divine dépasse de loin la punition (cf. Ex 34). Et il attribue une influence spirituelle positive sur toutes les générations à venir aux fidèles qui se convertissent. Pour Paul aussi le positif l'emporte de beaucoup sur le négatif. Mais ce positif tient à la grâce, non aux mérites ; car l'obéissance du « seul homme Jésus Christ », qui fait face à la désobéissance d'Adam, est elle-même le fruit de l'initiative de Dieu qui a envoyé son Fils dans la condition humaine.

Il arrive que l'on fasse grief à Paul d'avoir introduit avec pessimisme le dogme du Péché originel¹⁶. En réalité Paul ne fait que reprendre certaines vues répandues dans le judaïsme de son temps quant à l'interprétation du récit de la Genèse concernant la condition humaine. Il peut s'en servir comme de vues communément acceptées, pour faire valoir ce qu'il veut dire du Christ. L'interrogation de *IV Esdras* est poignante. Elle porte non seulement sur Israël, mais sur l'homme : pourquoi Dieu a-t-il donné origine à une humanité incapable dans sa grande masse d'obéir à sa loi, à cause du cœur mauvais qui a été semé en Adam et est passé à tous après lui ? Il en ressort une anthropologie très pessimiste, et, en regard d'une conception du salut janséniste avant la lettre (*IV Esd* 7,118-131), Paul, que l'on accuse parfois de forcer le trait de la condition pécheresse de l'homme, apparaîtra « lumineux » : « là où le péché a abondé, la grâce surabondé » (Rm 5,20).

L'enseignement de Paul ne porte pas directement sur Adam¹⁷, mais sur le Christ. Son originalité ne consiste pas à avoir accentué le désastre physique et moral consécutif au péché d'Adam, mais à avoir proposé l'œuvre de Dieu dans le Christ Jésus comme capable de ressaisir toute l'humanité et non seulement une part d'entre elle, celle qui recevait la Loi.

Bien plus : l'originalité de Paul est d'avoir mis l'origine et la prolifération du péché sous le signe de la rédemption accomplie dans le Christ. Ce n'est pas Adam qui explique le Christ, c'est la solidarité de l'humanité dans le Christ qui fait comprendre et admettre cette esquisse qu'avait été la solidarité en Adam et qui l'a mieux mise en lumière. C'est ce que fait Paul en désignant Adam comme la « figure » de celui qui devait venir (5,14). Ce sont les réalités dernières qui rendent compte des réalités premières et non l'inverse. En réalité, c'est la nouveauté du Christ qui amène Paul à exploiter les traditions juives sur Adam et à les exploiter dans le sens d'une mise en relief de la solidarité en Adam, bien plus que dans le sens d'une aggravation de la condition humaine (le IV^e Esdras est bien aussi sévère que Paul, sinon plus). Il n'est pas étonnant que dès l'origine Dieu ait voulu une humanité solidaire, même si cela devait se traduire, d'abord et pour une part, dans une solidarité de péché et de mort, car il voulait une humanité réussie non pas comme un agglomérat d'individus, mais comme un seul corps en Christ.

1. « *Voilà pourquoi* » : simple liaison rhétorique avec l'argument précédent ? N'y a-t-il pas tout de même un lien plus profond ? L'excès de l'amour de Dieu pour des ennemis, pour des pécheurs (5,8), n'est-il pas le fondement de la surabondance de la grâce par rapport au péché, telle qu'elle ressort de la comparaison entre Adam et le Christ (5,20) ?

2. Le manque qui affectait tous les hommes sans distinction, en raison de leurs péchés (3,22-23), sera comblé.

3. La grâce de Dieu établit le peuple élu dans l'alliance divine ; la pratique de la Loi n'a pas pour but de procurer l'entrée dans l'Alliance, mais d'y maintenir.

4. Rm 5 n'est pas le premier passage où Paul se réfère au

personnage scripturaire d'Adam ; il l'avait fait deux fois déjà en 1 Co 15 à propos de la résurrection. En 15,21-22 : « Par un homme, la mort, et par un homme, la résurrection des morts ; tous meurent en Adam, tous seront vivifiés en Christ. » En 1 Co 15,45-49 Paul prend le contre-pied de PHILON : ce n'est pas l'homme « spirituel » qui vient en premier, c'est l'homme « psychique », celui qui n'a qu'un souffle.

5. Futur logique.

6. Pierre BOGAERT, *L'Apocalypse syriaque de Baruch*, op. cit., t. I, p. 401-409.

7. Cf. l'incise « *tous ont péché* » en 5,12.

8. Les majuscules à « Péché » et « Mort » signifient que Paul les personnifie comme des acteurs qui s'emparent de l'existence de l'homme.

9. Saint Augustin, pour argumenter contre Pélage et montrer que personne ne naissait innocent, et que les enfants mourant sans baptême étaient voués à l'enfer (et qu'il était nécessaire de les baptiser pour les sauver) lisait la fin du v. 12 : « *en qui* tous ont péché », c'est-à-dire en Adam, comme si le péché d'Adam avait été le péché de tous. Mais cette lecture est doublement fautive : en interprétant cette incise comme une proposition relative, et en cherchant l'antécédent du soi-disant pronom relatif bien trop loin dans la phrase, au tout début du verset (un seul homme). La traduction la plus conforme aux autres contextes où Paul emploie la même formule grecque (*éph'hô*) est « *parce que* ». Il faut donc traduire non pas : *en qui tous ont péché*, mais : *parce que tous ont péché*.

10. Le verbe grec est à l'aoriste, il désigne des actes que tous ont accomplis chacun pour soi.

11. Ch. REYNIER, *Pour lire la Lettre de saint Paul aux Romains*, Paris, Cerf, 2011, p. 57-62, a excellemment exprimé le rôle symbolique d'Adam dans la présentation paulinienne. Paul

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

mouvement qui porte le croyant vers le Christ pour lui appartenir ; c'est le mouvement de l'acte de foi et le mouvement du baptême « vers Christ », « vers sa mort ». Avec (*syn*) dit la communion, pas seulement la juxtaposition, mais l'entrée en communion de destin avec le Christ crucifié, mort, enseveli, ressuscité : dans le baptême nous sommes associés à l'itinéraire pascal du Christ ; nous avons seulement noté que cette communion de destin attend encore sa réalisation définitive en ce qui concerne la résurrection ; dans le temps présent, il s'agit d'un « vivre-avec » ; mais ce langage dit aussi la vie avec le Christ telle qu'elle sera dans la résurrection. Enfin Paul emploie (6,11) la préposition en (*én*) dans la fameuse expression « en Christ » pour dire la situation présente et permanente du croyant ; il ne faut ni la matérialiser, ni la dissoudre dans une fumeuse spiritualité. Elle dit à la fois la dépendance (*én* instrumental : en Christ = par le Christ) et l'union (« *én* » de l'incorporation au Christ) ; le croyant vit en Christ parce qu'il se reçoit sans cesse de lui, qui a été crucifié pour lui et qui lui donne l'Esprit pour qu'il soit avec lui « un seul esprit » (1 Co 6,17).

Changement de maître, changement de mari (6,15-7,6)

Le passage du régime de la Loi au régime de la Grâce ne tourne pas à la permissivité, mais au contraire il inaugure une vie dans la justice ; pour le dire Paul emploie deux comparaisons : celle

d'un changement de maître (6,15-23), et celle d'un changement de mari (7,1-6). Un esclave passe du service d'un maître à un autre ; une épouse passe d'un lien conjugal à un autre. Dans chaque cas, en changeant d'appartenance on change de service ; les liens antérieurs sont rompus. Un homme, une femme, selon le couplage fréquent du langage parabolique, qui est une manière d'évoquer la totalité. Ce couplage renforce l'unité littéraire de la séquence 6,15-7,6.

Changement de maître (6,15-23)

Il arrivait que l'on s'offre à quelqu'un comme esclave pour des raisons économiques. Paul part de cette situation et en fait une métaphore sur le plan religieux. Normalement, vous obéissez à celui dont vous vous êtes rendus esclaves. Si c'est le Péché, ce sera pour la mort (spirituelle et temporelle), si c'est l'« obéissance » (sous-entendu à Dieu), ce sera pour la justice. L'obéissance doit être ici l'écoute de la foi qui accueille l'Évangile (cf. Rm 1,5). C'est ce qui permet de rendre compte de la phrase de Paul qui oppose à l'esclavage du Péché, l'obéissance, du fond du cœur, « au modèle d'enseignement auquel vous avez été confiés » (6,17)¹¹. D'habitude c'est l'Évangile qui est « livré », transmis ; ici, ce sont les croyants. Et s'ils sont livrés à l'enseignement qu'est l'Évangile, c'est en vue de vivre dans la « justice » (la sainteté). On ne peut pas servir deux maîtres à la fois ; libérés de la servitude du Péché, vous êtes libres pour servir la justice. Il est donc insensé de dire que la justification par la grâce de Dieu ouvrirait la porte au Péché.

Cette nouvelle situation, qui est une donnée de fait, appelle un comportement conforme ; l'impératif éthique (6,19-23) est fondé sur l'indicatif de l'événement du salut (6,17-18). Après

avoir été en son corps, en toute sa personne, esclave de l'impureté et du mal, un croyant a été libéré pour/et rendu capable de/se mettre au service de la justice en consacrant toute sa vie au Dieu saint. Le fruit en sera la sainteté et la vie, la « vie éternelle en Jésus Christ Notre Seigneur » (6,23). Tel est le don de la grâce : il n'y a pas à craindre qu'en le soustrayant au régime de la Loi, elle l'asservisse au péché (6,23 renvoie à 6,15). La structure indicatif/impératif est constante chez Paul ; elle articule le don (toujours premier) et le combat.

Changement de mari (7,1-6)

Écrivant à des Romains dont la réputation d'experts en droit ne pourrait être surfaite, Paul prend l'exemple d'une femme mariée. La loi/le code légal/la lie à son mari tant que celui-ci est vivant. S'il meurt, elle peut se remarier à un autre sans être taxée d'adultère. Elle est libérée de la loi qui la liait à son premier mari. Paul transpose ensuite ce type de lien et de libération sur la situation des croyants, soit de ceux qui, venant du judaïsme, étaient liés à la Loi (juive), soit de ceux qui, venant des Nations, se croiraient ou se verraient obligés de s'y soumettre. Il peut procéder à ce jeu de langage, parce que le mot loi en grec (*ho nomos*) est du genre masculin.

La Loi était votre mari et votre maître (selon la conception antique du mari, maître de sa femme) ; mais vous n'avez plus à lui être soumis. Pourquoi ? Parce qu'une mort est intervenue qui vous libère de tout lien antérieur ou éventuel à la Loi.

Toute comparaison pêche par certains côtés. Il y a bien eu une mort libératrice. Mais ce n'est pas le mari/figure de la Loi/qui est mort, mais la femme/les croyants.

« Vous avez été mis à mort à l'égard de la Loi au moyen

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

combien plus forte raison maintenant le Péché qui « habite en moi », peut-il profiter de la Loi pour me conduire à la transgression et à la mort. Ainsi le rôle de la Loi mosaïque est-il interprété, et comme généralisé, par le récit biblique des origines de l'humanité. S'il apparaît que pas même la Torah n'avait la vocation et la compétence de changer l'homme, quel autre système religieux, quelle autre « loi » pourrait le faire ? Ainsi, pour Paul, l'histoire typique de Gn 2-3 aura servi à interpréter le sens de la Loi dans le dessein de Dieu⁹.

La Loi utilisée par le Péché

Comment Paul conçoit-il exactement cette utilisation de la Loi par le Péché ? La Loi, occasion de convoitise ? On peut voir cette idée présente en Rm 7,5 et 7,7-8. Mais cette lecture de l'attrait du fruit défendu suffit-elle à rendre compte du texte ? Ce que la Loi apporte de neuf, c'est l'information de la conscience, la « connaissance du péché » comme péché : « je n'ai connu le Péché que par la Loi » (7,7). Rm 3,20 parle plus précisément d'une *épignôsis*, une super-connaissance, une expérience du péché comme péché. La Loi agit comme révélatrice des exigences divines. Ce qui, sans elle, aurait pu n'être qu'une faute matérielle devient désormais une faute formelle, une « transgression¹⁰ » (Rm 4,15 ; Ga 3,19). Tant qu'il n'y a pas de Loi, de précepte, le Péché demeure comme « engourdi » (« sans la Loi le Péché n'est qu'un mort », 7,8). Que survienne un commandement divin, le Péché « se dresse et prend vie¹¹ », et « moi qui vivais » auparavant sans loi, « je suis mort » (de mort spirituelle, et de la mort physique qui, dans ce cas, en est le sceau).

Fonction révélatrice de la Loi

La figure de la Loi n'est pas entachée pour autant. Elle a été donnée « pour la vie » (10) ; elle est « sainte », le précepte est « saint et juste et bon » (12). Le drame est justement qu'en raison du Péché une réalité aussi sainte ait pu être détournée de son but et utilisée pour produire le contraire de ce qu'elle visait : la mort (spirituelle et physique). Mais si le Péché utilise la Loi, ce n'est cependant pas lui qui a le dernier mot. Par le fait même, il a été obligé de se démasquer sous son vrai visage d'ennemi de Dieu, et donc aussi ennemi de l'homme. En provoquant la mort de sa victime, il est apparu sous son vrai visage de « séducteur », mensonger et homicide : cela est arrivé « afin que, par le moyen du précepte, le Péché apparaisse comme pécheur par excellence » (7,13). « Par le moyen de ce qui est bon il a produit pour moi la mort » (7,13). Le Péché, s'étant révélé grâce à la Loi dans toute sa nocivité, pourra plus sûrement être éliminé grâce à l'humilité de la foi. C'est de cette manière, indirecte, que Paul conçoit le rôle positif de la Loi (en Ga 3,23, il lui donnait le rôle de nous garder en captivité en vue de la foi qui devait être révélée).

Deuxième mouvement (débat) : l'homme divisé (7,14-23)

Le « récit » précédent, selon lequel le Péché peut utiliser la Loi, trouve son explication (v. 14 : « en effet ») dans la division intérieure du Sujet. Si le Sujet (« Je ») était relativement actif dans la première partie, dans la seconde il est absolument passif, paralysé. Le discours de Paul fait deux fois le même trajet (14-17//18-20), mais avec des variantes significatives.

La logique du discours consiste à déduire de la faiblesse et

de la division intérieures du Sujet son asservissement à un autre que lui, à savoir le Péché personnifié.

Un Sujet faible parce que « charnel »

Nous savons en effet que « la Loi est spirituelle » (14) ; cela représente la *concessio* à la foi communautaire (verbe au pluriel : nous savons) ; il n'en reste pas moins que « je suis un être de chair » (14c) et « je sais » (verbe au singulier de l'expérience personnelle) « que nul bien n'habite en moi » (18a). Sans ambiguïté, la Loi est dite non seulement « sainte » (12), mais « spirituelle » (14), c'est-à-dire qu'elle relève du monde de Dieu. Le sujet humain, quant à lui, s'expérimente « charnel » (*sarkinos*)¹² ; cet adjectif paulinien est pris ici dans un sens très péjoratif (cf. 1 Co 3,1) ; il est commenté par une image d'esclavage : « vendu sous le Péché » (14b), c'est-à-dire livré à son pouvoir comme un esclave à son maître. Vu ce contraste d'origine et de nature entre la Loi et le Moi, il n'est pas étonnant que le Sujet humain ne puisse se hisser au niveau des exigences de la Loi. Cela ne relève pas d'une question de volonté, mais de pouvoir, ce que le discours de Paul va répéter à satiété.

Dans le parcours parallèle, « en moi » (18a) est repris par « c'est-à-dire en ma chair » (18b) ; Paul opère une *correctio* : ce n'est pas en tout moi-même que le bien n'habite pas. Comme « voulu », désiré, il y habite, mais pas comme accompli. À vrai dire, par le seul vouloir, il n'y « habite » pas vraiment, il « gît » (*parakeitai*) seulement « auprès de moi ». La division se dit aussi entre l'« intelligence » et les « membres » (23), entre l'« intelligence » et la « chair » (25), point de vue dualiste de l'anthropologie grecque. Dans ce chapitre Paul joue sur les deux registres de la culture juive et de la culture grecque, facilitant les

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

mishpatim) et en abandonnant les préceptes propres au judaïsme (les *huqim*). Paul ne demande pas : que faut-il garder de la Loi ? Mais : quelle heure est-il ? Sommes-nous encore au temps de la Loi, au temps de la minorité, « sous la loi » ? ou à l'heure des fils, libres ? (Ga 4,1-6).

2. À partir de l'influence culturelle de l'hellénisme

La lecture de Paul à partir du judaïsme hellénistique n'est pas neuve. Mais elle a été récemment défendue avec vigueur par D. Boyarin³⁷. À son point de vue, l'influence diffuse de l'hellénisme, plus précisément du platonisme, se faisait sentir partout, y compris dans le judaïsme palestinien. C'est à partir de cette influence que Paul aura trouvé les outils pour répondre à la question lancinante qui était la sienne comme Juif. Comment serait-il possible que le Dieu unique, tout en étant le Dieu d'Israël, ne soit pas aussi le Dieu de toute l'humanité ? Pour Boyarin, la question majeure que le Juif Paul prenait au sérieux était le salut universel (pas seulement des Juifs) ; « les œuvres de la Loi » sont à interpréter comme la marque de la spécificité juive, elles ne peuvent comme telles conduire au salut universel ; mais si on les interprète comme la face matérielle signifiante du signifié qu'est l'Israël selon l'esprit, on peut rendre compte des « incohérences » pauliniennes : d'une part, la Loi est « malédiction », inopérante pour le salut ; d'autre part la Loi comme spirituelle, comme révélatrice des commandements divins universels, comme appelant une réponse de foi, est toujours valide. Pour Boyarin, c'est donc la lecture « allégorique » (comme principe herméneutique aussi bien que comme principe anthropologique) qui rend compte des contradictions apparentes de Paul. La Loi/les œuvres de la Loi/sont le corps (matériel) qui signifie la relation spirituelle, la foi. Selon que l'on souligne l'aspect corporel/matériel

d'intégration à l'Israël selon la chair, la Loi est dévaluée ; selon que l'on souligne le « signifié »/la foi on récupère les « commandements » (1 Co 7,19). La conversion de Paul sur le chemin de Damas a consisté dans la prise de conscience de cette signification allégorique de la Loi en phase avec la signification de la crucifixion du Christ.

« La crucifixion est ce qui rend possible l'accomplissement d'Israël dans la chair par Israël dans l'esprit, et de ce fait abolit la différence entre Juifs et Grecs et leur reconstitution comme le nouvel et singulier Peuple de Dieu. Ceux qui demeurent asservis par le sens littéral en herméneutique sont nécessairement asservis par la chair et les éléments du monde, et par là rendent vain le sacrifice de Jésus. À mon avis, tel est le message fondamental de Galates et finalement de tout Paul, déjà pleinement révélé en ce moment unique où le Christ ressuscité – le Christ selon l'esprit – apparut à Saul le Pharisien, lui qui n'avait jamais connu Jésus selon la chair et fut en mesure de transformer ce désavantage en avantage. Une herméneutique platonicienne, semblable à celle de Philon, est ce qui donna pouvoir et énergie à l'Évangile de Paul, quelque différentes que soient les visions morales et religieuses de ces deux Juifs du Ier siècle³⁸. »

On peut rester interrogatif devant l'attribution d'une telle coloration platonicienne de la pensée paulinienne. Mais on retiendra la connexion entre sens de l'universalisme et relativisation de la Loi. Certains exégètes pensent même que la découverte d'une vocation universaliste a été première et fondamentale chez Paul et que la mise en question de la Loi est

intervenue seulement en un second temps. Cette succession chronologique ne s'impose pas, mais bien l'articulation des deux.

3. À partir d'un certain pessimisme anthropologique

Faire grief à Paul de défigurer le judaïsme en insistant sur l'incapacité humaine à accomplir la Loi ne tiendrait pas compte de certains courants attestés soit à Qumran, soit un peu plus tard dans le IV^e Esdras.

« Car qu'est-ce que l'homme pour que tu t'emportes contre lui, ou le genre humain corruptible pour que tu aies de l'amertume à son sujet ? En vérité il n'est personne parmi ceux qui ont été engendrés qui n'ait agi de façon impie, et personne parmi ceux qui te confessent qui n'ait failli. Car c'est en ceci que seront annoncées ta justice et ta bonté, Seigneur : lorsque tu auras pitié de ceux qui n'ont pas le soutien de bonnes œuvres » (8,34-36).

Certes, quand Paul relit son passé pharisien, il ne se trouve pas en défaut (Ga 1 ; Ph 3), mais comment la prise de conscience de s'être violemment opposé au dessein de Dieu, quand celui-ci lui est révélé dans le Christ, n'aurait-elle pas changé son regard et son évaluation ? Il faut reconnaître alors que s'il y a un pessimisme anthropologique chez Paul, il est l'effet d'un contrecoup ; il n'est pas la source de sa relativisation de la Loi.

On a dit que Paul ne serait pas allé du problème à la solution, mais de la solution au problème. On veut dire par là que c'est à partir de la rédemption en Christ Jésus, que Paul a découvert l'universel besoin de salut, aussi bien chez les Juifs que chez les non-Juifs. On peut le penser, au moins en ce qui

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

danger, aucune puissance de ce monde ne saurait nous séparer de l'amour de Dieu en Christ Jésus.

EXORDIUM 8,1-4	PROBATIO 8,5-17		REFUTATIO 8,18-30	PERORATIO 8,31-39
<p><i>Propositio</i> (8,1-2) Plus de condamnation pour ceux qui sont en Christ Jésus La loi de l'Esprit de la vie en Christ Jésus t'a libéré de la loi du Péché et de la Mort?</p> <p><i>Récit</i> : (8,3-4) Par l'envoi de son Fils dans une chair semblable à la chair de péché Dieu a condamné le Péché dans la chair</p>	<p>A 5-11 Deux logiques : selon la chair selon l'esprit</p> <p>5-8 ceux qui sont dans la chair = incapables de plaire à Dieu</p> <p>9-11 : <i>Mais vous</i> : pas « dans la chair » mais « dans l'esprit »</p> <p>puisque l'Esprit de Dieu habite en vous (9,11) : - vie à cause de la justice</p> <p>- <i>résurrection</i> de vos corps mortels dans le dynamisme de la <i>résurrection</i> du Christ</p>	<p>B 12-17 la dynamique de l'Esprit de la vie</p> <p>12 ainsi donc... 14 : tous ceux qui sont conduits par l'Esprit = fils de Dieu</p> <p>15-17 <i>car vous</i> n'avez pas reçu un esprit d'esclaves, mais un esprit de fils qui nous fait crier « Abba »</p> <p>L'Esprit lui-même atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu (16)</p> <p>Donc cohéritiers du Christ, puisque nous souffrons avec lui <i>pour être glorifiés</i> avec lui</p>	<p>J'estime que les souffrances du temps présent ne sont pas à comparer avec <i>la gloire</i> qui doit se révéler en nous</p> <p>A 19-22 : la création attend la révélation des fils de Dieu <i>elle gémit</i></p> <p>B 23-25 non seulement elle, mais nous aussi qui avons reçu les prémices de l'Esprit <i>nous gémissons en nous-mêmes</i> nous attendons la rédemption de notre corps</p> <p>C 26-27 : pareillement l'Esprit vient au secours de notre faiblesse (prière) L'Esprit lui-même (26) <i>gémit</i> Or Dieu connaît le désir de l'Esprit</p> <p>D – 28-30 Nous pouvons compter sur la logique du dessein de Dieu envers ceux qu'il a prédestinés et appelés pour les conformer à l'Image de lui-même qu'est son Fils, premier-né d'une multitude de frères et les <i>glorifier</i></p>	<p>(a) 33 Si DIEU est pour nous, qui sera contre nous ? Lui qui a livré son propre Fils. Qui <i>accusera</i> les élus de DIEU ? DIEU justifie</p> <p>(b) 34 Qui <i>condamnera</i> ceux pour qui le CHRIST mort et ressuscité, intercède ?</p> <p>(b') 35-37 Quelle persécution ou quelle détresse pourrait nous <i>séparer</i> de l'amour du CHRIST</p> <p>(a') 38-39 aucune puissance ne peut nous <i>séparer</i> de l'amour de DIEU en CHRIST Jésus Notre Seigneur ?</p>

L'inauguration de la liberté (8,1-4)

Au début du chapitre 8 retentit à nouveau un « mais maintenant », comme en 3,21. On a changé d'époque : à celle de

la servitude succède celle de la liberté : « La loi de l'Esprit de la vie t'a libéré du péché et de la mort » (8,2).

« La loi de l'Esprit qui donne la vie »

L'énoncé de la « proposition » reprend le langage de la « loi », mais ce n'est plus au sens de la Loi mosaïque, c'est au sens du principe de vie de la nouvelle création qui ne reste en aucune façon extérieur à l'homme ; cette loi consiste³ en l'Esprit lui-même comme dynamisme intérieur des croyants. De l'Esprit de Dieu, Paul va dire qu'il habite en eux (8,7) et qu'il les conduit (8,14).

Pourtant Paul n'hésite pas à dire que l'œuvre de Dieu dans l'envoi de son Fils a eu pour objectif et pour résultat de faire en sorte que « la prescription⁴ de la Loi fût accomplie en nous, nous qui vivons non pas selon la chair mais selon l'esprit » (8,4). Si les croyants ne sont plus soumis aux multiples prescriptions de la Loi, ils n'en sont pas moins rendus capables de réaliser ce qui était la visée fondamentale de la Loi : la justice qui se trouve récapitulée et accomplie dans l'*agapè* (Rm 13,10). Et celle-ci a sa source et sa figure dans l'*agapè* de la croix à laquelle ils communient en vivant « en Christ Jésus ». Après avoir montré au chapitre 7 les limites inhérentes à la Loi, Paul n'en considère pas moins la valeur permanente de l'orientation (sens du mot Torah) qu'elle donnait vers la justice. Il n'est pas question d'y renoncer. Assez paradoxalement Paul s'exprime ici comme si Dieu venait au secours de la Loi, pour l'arracher à son impuissance ! Mais tel était bien le contenu de la Promesse faite en Jr 31,31ss (38,21 LXX) et Ez 36,36.

La condamnation du Péché dans la chair

Dans un raccourci saisissant, le « récit » de Rm 8,3-4 met à grands traits sous les yeux du lecteur les moments critiques de l'histoire du salut et il le conduit aux bords de la situation présente : le règne du péché, l'impuissance de la Loi à cause de la faiblesse de la « chair », l'envoi par Dieu de son propre Fils « dans une chair semblable à la chair de péché », la condamnation du Péché dans la chair, là même où il exerçait sa malfaisance, la vie nouvelle des croyants qui n'est plus « selon la chair », mais « selon le (E)sprit ».

Ce que la Loi n'avait pas réussi à faire, c'est-à-dire éliminer le péché de la vie humaine, Dieu l'a fait par l'envoi de son Fils « en ressemblance d'une chair de péché et pour le péché ». La « ressemblance » n'atténue pas, mais distingue : le Christ n'était pas pécheur (2 Co 5,21), mais il ne s'est pas exempté des limites de la condition humaine héritée du péché, il en été solidaire. « Pour le péché » pourrait être compris au sens de « (sacrifice) pour le péché⁵ » ; en Rm 3,23 Paul faisait du Christ crucifié l'expression par excellence du pardon sacrificiel. Mais le sens peut être plus général : à cause du Péché, c'est-à-dire, dans un sens agressif, pour le vaincre⁶. La croix du Christ Jésus n'est pas explicitement désignée, mais c'est bien d'elle qu'il s'agit quand Paul pense à la condamnation du Péché, car l'envoi du Fils ne peut être détaché de ce moment critique où l'humanité passe du vieux monde au monde nouveau (cf. Ga 1,4).

Cette « condamnation » est la face négative de l'œuvre libératrice de Dieu dans le Christ. On aurait pu s'attendre à ce que le Jugement divin atteigne les pécheurs ; une condamnation a bien eu lieu, mais elle ne fut ni celle des pécheurs, ni celle du Christ, mais celle du Péché. Il a été « condamné », non pas verbalement, mais réellement. Le langage est juridique (verdict de condamnation), mais la réalité est existentielle⁷. La

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

cidessus de Rm 3,25-26). L'amour de Dieu et du Christ qui est exalté du commencement à la fin (32.35.37.39) est celui que Dieu et le Christ portent aux humains, plus spécialement aux croyants qui subissent toutes sortes d'épreuves, jusqu'au « glaive », en raison de l'Évangile (allusion aux souffrances apostoliques, 8,35). La citation du Ps 44,23 (Rm 8,36) montre que les croyants participent aux épreuves de la Passion ; celle-ci ne les a pas mis à l'abri des risques et de la souffrance, mais leur a ouvert le chemin de la victoire.

L'espérance juive et « le principe espérance » paulinien

Si ce n'est que la Torah n'occupe plus la place centrale de l'Économie du salut – et c'est une différence de taille – l'enracinement biblique et juif de Rm 8 est manifeste. Ne serait-ce que par le vocabulaire²⁹. Mais surtout les grands espaces de l'économie du salut et les grands thèmes de la foi d'Israël sont ici récapitulés, tels que les récapitulera, en les reprenant dans une perspective de philosophie religieuse, un Franz Rosenzweig³⁰ : la création, la révélation, la rédemption ; ils se trouvent presque en une seule phrase dans ce chapitre : la création (8,19) attend avec impatience la révélation (8,19) des fils de Dieu... la rédemption (8,23) pour notre corps. Sans ajuster immédiatement ces thèmes au langage de Paul, ils en sont très proches, on touche bien là le fond de l'espérance biblique et juive. Elle ne se limite pas à Israël, elle concerne l'humain, elle implique la création tout entière, elle s'achève dans le « nous » d'une communion, celle de la multitude de frères dont le Fils de Dieu est le premier-né (8,29). Bien

enraciné dans sa foi originelle, Paul laisse voir aussi la différence qui lui vient de sa foi nouvelle. Mais on peut dire en toute vérité, avec Pamela Eisenbaum : dans l'Épître aux Romains, c'est un Juif qui parle.

« *Sous la modalité de l'espérance* » (8,24)

Israël, le peuple de Dieu, a toujours excellé dans l'espérance. Son histoire a été constamment marquée par les crises et les délais de réalisation du salut, qui l'ont amené à en reconfigurer la figure et les chemins. Ce n'est pas sans cet enracinement biblique et juif qu'ont pensé et écrit ces philosophes judéo-allemands du XX^e siècle que l'on a pu dénommer « les témoins du futur³¹ », et, parmi eux, spécialement Ernst Bloch, auteur du *Principe espérance*³².

« Il est impossible que n'advienne point le temps du royaume : c'est vers ce temps que rayonne, en nous, un esprit qui refuse toute dé-mission, qui ignore toute déception³³. » « La philosophie de l'espérance de Bloch est avant tout une théorie du “Non-encore-être”, dans ses diverses manifestations : le Non-encore-conscient de l'être humain, le Non-encore-devenu de l'histoire, le Non-encore-manifesté dans le monde... Dans cette modalité très particulière de la dialectique typiquement romantique entre le passé et l'avenir, l'enjeu est la *découverte de l'avenir dans les aspirations du passé* – sous forme de *promesse non accomplie*³⁴. »

Sauf marxisme incorporé, Paul ne pourrait que se reconnaître dans cette formulation du Principe espérance. Sauf

aussi la certitude que le décisif de cette espérance a été accompli dans la résurrection (eschatologique) du Christ Jésus. Mais pour lui aussi, il reste un « inaccompli ». « Car c'est sous la modalité de l'espérance que nous avons été sauvés. Or l'espérance qu'on voit n'est plus une espérance : ce qu'on voit, peut-on l'espérer encore ? Mais si nous espérons ce que nous ne voyons pas, nous l'attendons avec persévérance » (Rm 8,24). Maintenir cette ouverture vers l'avenir est une préoccupation majeure de Paul chez les communautés ecclésiales, quand des croyants, tels ceux de Corinthe, se croiraient déjà assis dans les cieux en vertu de la sagesse que leur donne la foi nouvelle, alors que les apôtres, dans la foulée du Christ crucifié, sont livrés comme des gladiateurs dans l'amphithéâtre du monde en spectacle aux anges et aux humains (1 Co 4,6-13). La finale de Rm 8 évoque elle aussi cette situation critique (8,35-39).

« *Les prémices de l'Esprit* » (8,23)

Ce sont précisément ces « prémices », que constitue le don de l'Esprit au plus intime des cœurs (Rm 5,5) comme dans la communauté des croyants (1 Co 12-14), qui fondent et soutiennent l'espérance paulinienne³⁵. Les prophètes de l'Exil, Jérémie et Ézéchiel, ont prophétisé une nouvelle alliance, une nouvelle création, qui devaient atteindre l'homme au plus intime de lui-même, soit que Dieu écrive sa loi sur le cœur (Jr 31), soit qu'il crée un cœur nouveau, qu'il y mette en esprit nouveau, et même son esprit (Ez 36). À Qumran aussi, on escompte cette victoire de l'Esprit Saint donné par Dieu sur la faiblesse de la chair³⁶. C'est ce don de l'Esprit, non seulement pour vaincre la faiblesse de la chair, mais pour habiter et conduire les croyants, pour leur donner une vie et une prière filiales, que Paul voit

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

(9,6-29).

B – Non seulement ce n'est pas Dieu qui est pris en défaut, mais c'est Israël qui, sous couvert de zèle pour « une loi de justice », a manqué la « justice de Dieu » et s'est trouvé dans le camp de la désobéissance, tandis que les Nations accédaient à la justice et au salut (9,30-10,33).

A' – Mais la désobéissance n'est pas le dernier mot, car « Dieu n'a pas rejeté son peuple ». Non seulement parce qu'il y a un Reste, mais parce que ce Reste préfigure déjà la miséricorde qui pourrait être faite à « tout Israël », tout comme les prémices sont un gage de sanctification pour la pâte tout entière. Effectivement Paul fait part de la révélation de ce « mystère » : « tout Israël sera sauvé » (11,1-32).

Conclusion hymnique (11,33-36).

Survol du discours

Un survol du parcours de Rm 9-11 pourrait aider les lecteurs à ne pas être déroutés quand ils suivront les dédales du texte et de son commentaire.

Dans un premier temps, Paul « sauve » (si l'on peut ainsi dire) la Parole de Dieu ; elle n'a pas échoué, puisque dès les origines d'Israël, elle a engendré une histoire marquée du sceau de la grâce, de la gratuité absolue : c'était la seule façon pour Dieu de se révéler, lui et son dessein (qui ne peut pas reposer sur les qualifications humaines, mais sur sa seule initiative, quand il veut se communiquer lui-même). Pour continuer la mise en œuvre de son dessein, le Dieu d'Israël n'a jamais choisi les « ayant droit » selon des conceptions purement humaines. Il n'est pas surprenant que maintenant encore la Parole de Dieu soit fidèle à elle-même quand elle appelle un « reste » au sein

d'un Israël sociologique, qui ne s'identifie pas purement et simplement à l'Israël de Dieu, et y adjoint les croyants des Nations (« ce qui n'était pas aimé » – Esaü, figure des Nations – est devenu « aimé » : n'est-ce pas aussi et déjà une promesse pour ceux qui, pour l'instant, ne sont pas choisis ?).

Dans un deuxième temps, Paul souligne la responsabilité d'Israël dans cet échec de l'Évangile. Il s'est attaché avec une telle fidélité à la justice de la Loi qu'elle est devenue obstination et qu'il est passé à côté de la vraie justice de Dieu, celle de la foi. Israël s'est trouvé désobéissant par zèle. Au contraire, des Nations « inintelligentes » accueillait l'Évangile, de quoi provoquer la jalousie des fils d'Israël, s'ils n'y prenaient garde. Leurs yeux se sont enténébrés ; ou plutôt Dieu les a enténébrés. Car si Israël s'est endurci, ce n'est pas sans émarginer à un dessein de Dieu qui le dépasse et l'intègre : « il a été endurci ». Paul ne dit pas encore quel rôle positif peut recevoir cet endurcissement dans la figure finale de l'économie du salut. Il le dira quand il réfléchira sur le « mystère » dont il va faire part. Pour l'instant il nous laisse sur l'image de Dieu qui « tout le jour a tendu les mains vers un peuple désobéissant et rebelle » (10,21). Mais s'il tend les mains, la partie n'est peut-être pas finie ?

C'est alors que, dans un troisième temps, Paul martèle les questions, comme pour ouvrir la porte de l'espérance. Dieu a-t-il abandonné son peuple ? Non ; l'Écriture dit le contraire. Ont-ils fait une chute définitive ? Non, seulement un faux pas. Si la racine est sainte, les branches ne le sont-elles pas aussi ? Bien sûr. Et toi, le paganochrétien, olivier sauvage, peux-tu faire le fier en regardant de haut les branches coupées de l'olivier franc ? Dieu n'est-il pas capable de les brancher à nouveau sur leur propre olivier, bien plus naturellement qu'il ne t'a greffé toi-même ? Garde-toi de toute arrogance, qui t'exclurait de la grâce de Dieu.

Alors, Paul sort de l'hypothèse ; éclairé par la révélation d'un mystère, il dit avec certitude : « Israël est devenu obtus, en partie, jusqu'à ce que la totalité des non-juifs soit entrée. Et c'est ainsi que tout Israël sera sauvé » (11,25-26). Et il réfléchit : c'est un processus d'interdépendance que Dieu a institué entre Israël et les Nations. Il faut que tour à tour, en fonction du rôle des uns et des autres dans l'histoire du salut, ils soient bouclés dans la désobéissance pour recevoir le salut comme miséricorde faite à tous, et se retrouver ensemble comme une humanité fraternelle dans la grâce de Dieu.

1. Textes sur les relations entre Église catholique et judaïsme, depuis Vatican II jusqu'à 1998, facilement accessibles, rassemblés et présentés par D. CERBELAUD, dans *Chemin de Dialogue* n° 12, Marseille, 1998. La référence à Rm 9,5 (privileges d'Israël), à Rm 11,17-14 (l'olivier sauvage et l'olivier franc) et à Rm 11,28-32 (appel et dons de Dieu sans repentance) revient plusieurs fois dans ces textes. Plus récemment : « Les Juifs dans les lettres de Paul et d'autres écrits du Nouveau Testament », dans COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Le peuple juif et ses saintes Écritures dans la Bible chrétienne*, Vatican-Paris, Libreria Editrice Vaticana-Cerf, 2001, p. 189-201.

2. Ainsi la prière d'Azaria dans l'addition grecque du livre de Daniel 3,25-45, qui doit être la trace d'une prière liturgique ancienne. – Des propositions d'analyse rhétorique ou structurelle peuvent être faites à l'intérieur de chaque partie (cf. J.-N. ALETTI). Pour d'autres partitions de l'ensemble, voir Ch. PERROT, *Cahier Évangile* 65, p. 46, plus attentif au « mouvement général de la désolation à l'espérance » ; S. LÉGASSE, *op. cit.*, p. 566 : une partie plus apologétique (9,1-

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

celui-là a été engendré en vertu de la promesse et de l'assistance surnaturelle de Dieu. Paul fait jouer ici la même antithèse que dans l'allégorie des deux femmes et des deux fils du patriarche dans l'Épître aux Galates : « Celui de la servante est né selon la chair, celui de la femme libre en vertu de la promesse » (Ga 4,22-23). Les véritables enfants d'Abraham, ce sont donc les « enfants de Dieu ». Ou encore, ce sont les « enfants de la promesse » qui « comptent comme “descendance” » (8b), comme le confirme « cette parole », qui est une parole de promesse (9a) : « À cette époque je viendrai et Sara aura un fils » (Gn 18,10). Naturellement dans cette relecture Paul laisse entendre que les vrais enfants d'Abraham sont les croyants de Jésus Christ, d'origine juive ou païenne.

Dans la lignée d'Isaac : Jacob (v. 10-13)

Paul fait maintenant un pas de plus : l'appel de Dieu opère une nouvelle sélection à l'intérieur de la descendance d'Isaac. Contrairement aux us et coutumes de l'époque, il laisse de côté Ésaü, l'aîné, et choisit le cadet, Jacob. Maintenant il ne s'agit plus d'un choix entre deux enfants issus de femmes différentes (Agar, Sara), mais entre deux enfants, qui plus est deux jumeaux, nés d'une même mère, Rébecca. Cette fois, aucun avantage extérieur, aucune prééminence sociale (fils de la femme libre et non fils de la servante), ne pourrait fonder la préférence de Dieu. Ce cas illustre donc la gratuité radicale du choix divin. Ces enfants n'étaient pas encore nés, ils n'avaient encore rien fait ni bien, ni mal (Paul omet de mentionner le « conflit » des deux jumeaux dans le sein maternel !), et pourtant il fut dit à Rébecca : l'« aîné servira le cadet ». Cela pour illustrer que l'« élection » (ce mot clé paraît ici pour la première fois en Rm 9-11) « ne dépend pas des œuvres, mais de Celui qui appelle »

(Dieu) (11-12). Le dessein de Dieu doit se mettre en œuvre et « se maintenir, dit Paul, selon l'élection » (11b). C'est une question d'authenticité : si Dieu agit, cela ne peut relever que de son libre choix, sans que cela lui soit imposé par une valeur antérieure quelconque.

En *confirmatur* de cette parole tirée de la Torah, Paul amène une citation des prophètes, empruntée à Malachie : « J'ai aimé Jacob, mais j'ai haï Ésaü » (Ml 1,2-3). La suite du passage prophétique disait : « J'ai livré ses montagnes à la désolation et son héritage aux chacals du désert. » Ce qui amène à penser que c'est le destin historique des peuples, et non celui des personnes, qui était visé. De même dans la parole dite à Rébecca, il s'agissait de ces deux peuples qui déjà se combattaient en son sein. Des exégètes en prennent argument pour montrer qu'en ces choix d'amour ou de haine, il ne s'agissait pas de prédestination éternelle (salut, damnation), mais de destin historique. Cette remarque est sûrement pertinente au niveau du livre de Malachie. Mais, dans le contexte de Rm 9 et dans le libellé des citations, rien n'indique que Paul songe à des peuples plutôt qu'à des individus. Pour échapper à la conclusion que l'on veut éviter, il suffit de remarquer qu'effectivement le salut éternel n'est pas en cause dans les textes cités ni dans leur citation, mais seulement leur exemplarité quant à la manière dont Dieu conduit la constitution historique de son peuple. C'est ce qui intéresse la relecture de Paul. Quant à l'antithèse de l'amour et de la haine, on ne s'en offusquera que si l'on méconnaît qu'il ne s'agit pas d'abord de sentiments, mais de choix préférentiels de l'un par rapport à l'autre, et de choix qui s'expriment par des rôles accordés à celui-ci, pas à celui-là³.

Objections et débats (9,14-24)

Cependant une telle manière de conduire l'histoire du salut n'est pas sans poser des questions sur la justice de Dieu (v. 14-18 et v. 19-24). Le discours de Paul avance en prenant en compte ces objections – introduites chaque fois par une prise de parole humaine qui conteste le bien-fondé de la parole divine, la seconde fois au bord de l'insolence : « Que dirons-nous donc ? Y a-t-il de l'injustice en Dieu ? » (v. 14). « Tu vas donc me dire : de quoi se plaint-il ? » (v. 19).

Débat sur la justice de Dieu (9,14-18)

Les choix de Dieu, radicalement gratuits, sans aucun égard aux situations, antérieurs même à toute responsabilité humaine, ne constituent-ils pas une injustice ? Paul écarte l'objection d'un revers de main : « Jamais de la vie ! » (v. 14). Mais l'argumentation qui suit est-elle dirimante ?

En effet, pour répondre à l'objection, Paul se réfère à la seconde phase fondatrice de l'existence d'Israël : l'Exode et les deux figures contrastées de Moïse et de Pharaon (v. 14-18). L'un est objet de miséricorde et l'autre d'endurcissement. Mais pourquoi faire miséricorde à l'un et endurcir l'autre ? Si encore le texte faisait référence à la piété de l'un et à la culpabilité de l'autre, on tiendrait en mains quelque motivation satisfaisante. Mais rien de tout cela. Comme si Paul faisait exprès de choquer. Mais c'est précisément que la situation actuelle est choquante : qu'a donc fait de mal Israël pour être endurci face à la proposition de l'Évangile ? Jusqu'à présent Paul ne se place pas au point de vue de la culpabilité ou de l'innocence humaines. Son problème n'est pas moral, mais théologique : comment Dieu

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Rm 9,24-26, cf. J.-N. ALETTI, « Le statut de l'Église dans les lettres pauliniennes »... *Biblica* 83 (2002), p. 153-174 ; P. BONY, « La figure du "peuple Dieu" dans l'ecclésiologie paulinienne », *CDD*, 37, p. 60-61 ; il semble bien que Paul ne dise « peuple de Dieu » à propos de l'« Église » que par le truchement de citations, et qu'il donne la préférence à la métaphore de la famille de Dieu (en Rm 9,26, où le mot final est « fils du Dieu vivant », et en 2 Co 6,14-18).

11. Paul applique les citations d'Os 2,25 et 2,1b dans les v. 25-26 aux croyants des Nations et les citations d'Is 10,22-23, Os 2,1a et Is 1,9 dans les v. 27-29 au Reste que constituent les judéo-chrétiens. Voir l'argumentation exégétique pertinente de J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste ?*, *op. cit.*, p. 168-173. En ce qui concerne le Reste, une *gezerah shawa* (interprétation l'un par l'autre de deux passages de l'Écriture contenant des expressions semblables) permet à Paul d'interpréter Os 2,1a LXX (« *Le nombre des fils d'Israël était comme le sable de la mer* ») par Is 10,22 (« *si le nombre des fils d'Israël était comme le sable de la mer, le Reste sera sauvé* ») – on ne reste pas sur l'échec.

12. Là-dessus voir J.-N. ALETTI, *Israël et la Loi dans la Lettre aux Romains*, *op. cit.*, p. 180-184.

Rm 9,30-10,21

Zèle et désobéissance

Dans la séquence précédente, Paul a mis en quelque sorte en sûreté la Parole de Dieu : elle a été fidèle à elle-même ; elle est certes déroutante, mais l'homme ne saurait rien lui reprocher, à moins d'excéder sa condition de créature. La séquence qui s'inaugure en 9,30¹ par une nouvelle question : « Qu'est-ce à dire ? » montre bien que tous les problèmes ne sont pas résolus pour autant. Même si la Parole a fait surgir dans l'histoire un « nous » de croyants, ouverts aux Nations, il n'y a qu'un reste d'Israël à en faire partie. Passons-nous maintenant au deuxième temps du modèle biblique des prières pénitentielles du judaïsme post-exilique après la confession de la fidélité irréprochable de Dieu, la confession du péché du peuple ? C'est vrai pour une part. Cependant si le repérage de cette structure « liturgique » a une certaine pertinence, on n'est pas dans le contexte littéraire d'une confession collective, on n'est pas dans une liturgie, mais dans un débat théologique. Il est bien question maintenant d'une défaillance d'Israël ; Paul va parler clairement de désobéissance, de peuple « in-docile et rebelle » (10,21) ; mais le face-à-face n'est pas celui de la fidélité de Dieu et de l'infidélité d'Israël, il est celui, paradoxal, du « oui » des Nations et du « non » d'Israël. Comment rendre compte d'un tel renversement des positions et quel sens cela peut-il avoir, s'il en a un ? Paul ne pose plus le problème de l'identité de l'Israël authentique à travers l'histoire comme dans la section précédente ; il se place au point de vue de l'ensemble de l'Israël contemporain, Israël

religieux, fermement attaché à la Loi dans la recherche de la justice. La permanence d'un reste fidèle est passée sous silence ; toute la lumière est braquée sur Israël qui est en train de passer à côté de l'offre divine de la justice et du salut. Par zèle Israël a choisi l'attachement à la Loi contre l'Évangile. Du coup, en matière de « justice », les Nations ont pris l'avantage sur lui.

Structure littéraire²

A – Un nouvel exorde (9,30-10,4) relance le débat (« Que dirons-nous » ?) en exposant la situation. Les Nations ont trouvé sans la chercher une justice qu'Israël n'a pas su reconnaître. Il a buté contre la pierre d'achoppement, le Christ, qui est pourtant le salut pour quiconque croit en Lui (citation d'Isaïe). « Christ est en effet la fin (le but ?) de la Loi pour la justice de tout croyant » (10,4). Cet énoncé conclut l'exorde et tient lieu de *propositio* pour le développement christologique des v. 5-17.

B – Le développement christologique³ (10,5-17) met face à face, moyennant des citations scripturaires du Lévitique et du Deutéronome, deux figures de la justice : la justice de la Loi et la justice de la foi, pour souligner que celle-ci, comme confession de foi au Christ pascal, ouvre le salut à tous les croyants, Juifs et Grecs, sans distinction ; cela a été proclamé dans le monde entier et Israël n'a pas pu l'ignorer.

A' – La péroraison (10,18-21) revient au constat paradoxal de l'exorde : entre Israël et les Nations, l'obéissance a changé de camp. Déjà l'Écriture l'annonçait.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

analogies (des analogies seulement) dans la liberté avec laquelle des écrivains juifs relisaient ce texte (souvent cité) :

Baruch (en fonction de la Sagesse)

3:29 « Qui monta au ciel pour la saisir et la faire descendre des nuées ? 30 Qui passa la mer pour la découvrir et la rapporter au prix d'un or très pur ? »
Elle est identifiée, il est vrai, en 4,1 avec « *le Livre des préceptes de Dieu, la Loi qui subsiste éternellement ; quiconque la garde vivra, quiconque l'abandonne mourra* ».

Philon (en fonction du Bien)

« Ce qu'il (Moïse) appelle "voisin" et "proche", est le bien ; car, dit-il, il n'y a pas à s'envoler vers le ciel, ni à atteindre l'extrémité de la mer, quand il s'agit de rechercher la beauté morale : elle se tient proche et au voisinage de chacun. Et il divise le bien en trois sections, en parfaite conformité avec la nature des choses : "Il est, dit-il, dans ta bouche, dans ton cœur et dans tes mains", c'est-à-dire dans les paroles, dans les résolutions, dans les actions »
(*De Posteritate Caïni*, 84-85).

Pour Baruch et Philon, la Sagesse ou le Bien sont l'expression même de la Loi. On ne sort pas du même cercle avec d'autres figures. Il en va tout autrement chez Paul. On n'est plus dans la simple répétition de l'Écriture, mais dans une relecture qui y cherche (et y trouve !) des appuis pour rendre compte d'une situation inédite. C'est l'événement « Christ Jésus », qui s'impose à Paul comme initiative eschatologique de

Dieu, et qui va remodeler la lecture de Dt 30 pour lui faire dire l'annonce de cette Justice de Dieu que le Deutéronome caractérisait par le commandement de l'amour (Dt 30,6) et qui se trouve être la Justice que visait la Loi, sans pouvoir la réaliser elle-même, car elle consiste dans la communion au Christ pascal offerte à quiconque croit, au-dedans et au-delà du monde juif.

L'universalité de la proposition de la justice de la foi (10,14-17)

Après cette confrontation entre la justice de la Loi et la justice de la Foi, Paul reprend la citation d'Is 28,16 : « Celui qui croit en lui ne sera pas confondu », en y ajoutant l'adjectif « tout » : « tout homme qui croit en lui ». L'adjectif « tout » (masc. sg.), « tous » (masc. pl.) balise et unifie cette petite section (11,12,13,16). Comme en Rm 3,21-31, Paul souligne que la justification par la foi est la seule à faire disparaître la discrimination entre un peuple particulier et les Nations : « Il n'y a pas de différence entre le Juif et le Grec » (10,12). Ce qui était dit de Dieu en Rm 3,29 : un seul Dieu qui est le Dieu, non seulement des Juifs, mais aussi des Nations, est dit maintenant du Seigneur Jésus, qui est « le Seigneur de tous, riche envers tous ceux qui l'invoquent » (v. 12). À l'appui de cette affirmation, Paul cite Joël 3,5, censé viser non plus seulement tout Israélite, mais tout homme : « Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé » (v. 13). On touche du doigt ici comment la foi au Christ conduit Paul à réinterpréter constamment l'Écriture d'un point de vue universaliste. Cela montre bien que la justification par la foi sans les œuvres de la Loi est, pour lui, en rapport direct avec le dépassement de tout particularisme dans la proposition du salut. C'est parce qu'Israël

cherchait à maintenir « sa propre justice » qu'il est passé à côté de « la justice de Dieu » (10,3).

Mais alors se pose la question de savoir comment cette invocation de l'unique Seigneur en vue du salut sera rendue possible à tous. Et qu'est-ce qui permet d'inaugurer cette nouvelle voie de justification. Paul répond en remontant la série des opérations qui conditionnent cette invocation : la foi, l'écoute, l'annonce et, en dernier ressort, l'envoi. La justice de la foi ne peut être que le fruit de l'initiative du Seigneur : il est au commencement et au terme de tout le processus (v. 14-15). Là encore une citation scripturaire d'Is 52,7 vient ponctuer la réalité de cet envoi et de cette proclamation. La nouvelle justice a vraiment été mise en service, pour-rait-on dire.

Mais, constate Paul, si la proposition a été faite à tous, tous n'ont pas obéi à l'Évangile. En disant cela, il pense aux Israélites qui résistent. Mais cela aussi est annoncé par l'Écriture, au début du quatrième Chant du Serviteur (haut lieu de la christologie chrétienne) : « Seigneur, qui a cru à la nouvelle que nous faisons entendre ? » (Is 53,1), c'est-à-dire pas grand monde, sinon personne, tellement cette nouvelle est déconcertante.

Après cette parenthèse du v. 16, Paul revient à son propos et le conclut de manière lapidaire « Donc la foi vient de l'écoute, et l'acte de faire entendre vient de la parole (d'envoi) du Christ » (v. 17). Cette récapitulation va lui permettre de questionner la situation d'Israël dans la péroraison de cette deuxième partie (v. 18-21).

Péroraison (10,18-21) : la responsabilité d'Israël et l'inversion des positions Israël/Nations

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Rm 11,1-32

Un avenir ouvert

Après la deuxième partie qui mettait en relief la responsabilité d'Israël, à savoir : sa désobéissance à l'Évangile par attachement à sa justice propre, le discours de Paul revient au thème de la première partie : la fidélité de Dieu à sa Parole. Mais alors que cette fidélité s'exprimait dans la première partie (Rm 9) sous la figure de la continuité des choix divins, toujours libres et indépendants des mérites humains (sélection d'une partie de la descendance ou d'un « reste »), maintenant cette fidélité va prendre la figure d'une restauration et d'un pardon, en raison de la désobéissance d'Israël, et cela en faveur de « tout Israël ».

La *propositio* que Paul va soutenir, c'est que « Dieu n'a pas rejeté son peuple » (11,2a). Il ne peut plus se contenter de s'en tenir uniquement à l'existence d'un reste pour justifier comme au chapitre 9 la fiabilité de la Parole de Dieu. Ce n'est pas tout de « sauver Dieu », il importe aussi à Paul de pouvoir espérer le salut de son peuple, et de fonder cette espérance. Le tournant du discours se trouve en 11,11 : l'achoppement n'est pas une chute définitive.

Dans le début de cette partie comme dans la fin de la précédente, Paul procède par questions. Le martèlement des questions¹ finit par déboucher sur la lumière : d'abord par des arguments *a fortiori* (11,15-16 ; 11 24), ensuite par le dévoilement d'un « mystère » (11,25).

Structure

A – 11,1-10 : Dieu a-t-il rejeté son peuple ? Non : il y a au moins un reste (argument scripturaire)

B – 11,11-24 : Mais « les autres » ? Est-ce pour une chute définitive ? Non : argument *a fortiori*, à partir des conséquences positives du faux pas (v. 11-16), à partir de l'enracinement d'Israël (v. 17-24)

A' – 11,25-32 : Dévoilement d'un mystère : « tout Israël sera sauvé »

Les v. 33-36 constituent la péroraison des trois chapitres de Rm 9-11.

« Dieu n'a pas rejeté son peuple » (11,1-10)

Deux sous-sections dans cette première partie de Rm 11,1-10 : « le Reste » qui constitue l'« élection », autrement dit la communauté élue (v. 1-6) ; « les autres », qui ont été endurcis (v. 7-10).

Le Reste : l'« Élection » (1-6)

Paul commence par dresser un bilan du point où il en est arrivé : « je dis donc » (11,1). Que dit-il ? Que « Dieu n'a pas rejeté son peuple » – c'est une citation au passé de textes scripturaires qui annonçaient au futur que : « Dieu ne rejettera pas son peuple » (1 Sa 12,22 ; Ps 93 (94), 14). Cette annonce est vérifiée, puisqu'il y a effectivement « un Reste ». De ce « Reste » fait partie Paul lui-même, « Israélite, de la race d'Abraham, de la tribu de Benjamin » (11,1). De nouveau, comme au début des deux parties précédentes, Paul s'implique personnellement. Il répète ensuite la formule scripturaire :

« Dieu n'a pas rejeté son peuple », en ajoutant à la citation les mots : « qu'il a connu d'avance ». Cette addition indique le motif du non-rejet : l'amour prévenant de Dieu, qui se manifeste déjà dans l'élection du Reste, en attendant qu'il puisse se manifester plus largement. Mais n'anticipons pas.

Pour comprendre la situation présente, Paul se réfère encore à l'Écriture, au passage qui concerne Élie. « En Élie », dans le passage scripturaire concernant Élie (11,2b -4 ; cf. 1 R 19,10-14,18), le prophète se plaignait à Dieu et il accusait Israël : culte de Baal, assassinat des prophètes, menace pour sa vie, et lui resté seul. Pourtant l'« oracle divin » avait pris la défense du peuple : sept mille hommes n'ont pas fléchi le genou devant l'idole. Sept mille est un chiffre de perfection et de plénitude. Ce n'est pas dans la même proportion que le petit reste de Juifs accueille l'Évangile. Mais il existe ! Et cela devrait dissiper la plainte et la déception. Paul interprète l'existence de ce « Reste » par sa théologie de l'« élection » et de la « grâce ». C'est lui seulement qu'il désigne ici comme l'« élection », c'est-à-dire la communauté élue. Elle est distinguée d'Israël en son ensemble (11,7a), ou des « autres » Juifs (11,7b) ; elle est constituée par les judéo-chrétiens comme Paul. Son élection atteste la grâce qui est à l'origine de la justice et du salut : « par grâce, non plus à partir des œuvres : autrement la grâce n'est plus la grâce » v. 6). Remarquer cette reprise de la théologie des huit premiers chapitres de Romains : elle reste bien présente aux chapitres sur Israël, qui ne sont pas un « hors-d'œuvre », même s'ils jouissent d'une réelle autonomie par rapport à la structure de base.

« Les autres » : l'endurcissement (7-10)

Ici encore (cf. 9,6b) Paul enfonce un coin entre Israël dans

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Israël, passent de la désobéissance à l'obéissance dans une sorte de jeu de bascule jusqu'à ce que tout se stabilise dans l'obéissance de tous. Cette perspective ne contredit pas « le Juif d'abord » de Rm 1,17, car ce « d'abord » est une priorité théologique, non chronologique. N'empêche que le retard d'Israël dans l'accueil de l'Évangile permet aux Nations de jouer un rôle inattendu par rapport au salut de « tout Israël ». C'est par le détour des Nations que Dieu réalise son dessein envers Israël : c'est par le fils prodigue qu'il atteint le fils aîné (Lc 15). Ainsi la priorité n'apparaît pas comme un privilège, encore moins comme un droit, mais comme un « premier amour » jamais périmé.

« *Et ainsi* » (*kai houtôs*)

Comment se réalisera cette espérance ? Quel est le sens du « et ainsi » au début du v. 26 : modal ou temporel (et alors), ou les deux²⁴ ? En tout cas il faut le référer à ce qui précède²⁵. « Et ainsi » : c'est-à-dire à la fois au sens temporel, lorsque l'endurcissement d'Israël aura permis l'entrée de la plénitude des Nations ; et au sens modal, dans la ligne de ce que Paul attendait dans l'exercice de son ministère auprès des Nations : en provoquant la « jalousie » de ses frères juifs. Il s'intéresse au jeu réciproque des relations de ces deux grands ensembles dans l'histoire du salut. Devant l'échec que l'Évangile a rencontré auprès d'une partie importante d'Israël, Paul ne cherche pas à forcer le destin ; il ne désespère pas davantage. Il cherche seulement à situer cet échec dans une histoire plus englobante (cf. les v. 28-32). L'espérance ne le fait pas rêver, mais l'engage sur le terrain de sa propre mission. La seule indication de modalité qu'il mentionne est celle de l'émulation spirituelle.

La citation scripturaire (v. 26b-27 = Is 59,20-21a, Is 27,9)

Le « mystère » que Paul est en train de révéler n'est pas formulé tel quel dans les Écritures, mais il leur est conforme. Il le dit à partir d'un rapprochement de citations du livre d'Isaïe, avec une allusion implicite à la nouvelle alliance de Jérémie (voir le tableau cidessous).

Is 59 (LXX)

Rm 11:26

20 Alors viendra le Libérateur en faveur de Sion, et il éloignera les impiétés de Jacob.

comme il est écrit :
Il viendra de Sion
le Libérateur
il éloignera les impiétés
de Jacob.

21a Et voici pour eux l'alliance d'auprès de moi, dit le Seigneur : Mon Esprit qui est sur toi... ne disparaîtra pas... de ta descendance

27 Et voici pour eux l'alliance d'auprès de moi

cf. Jr LXX
38,33
car voici mon alliance

Is 27 : 9 (LXX)

C'est pourquoi sera

enlevée l'iniquité

de

Jacob,

et ceci est ma

bénédictio

quand j'enlèverai

son

péché

quand j'enlèverai

leurs péchés.

Jr 38,34

de leurs péchés

(je ne me

souviendrai

plus)

Comment Paul exploite-t-il les textes qu'il cite ?

– Le libérateur vient « de Sion²⁶ », au lieu de « pour Sion » dans le texte biblique ; la modification est-elle accidentelle (formule cliché des psaumes Ps LXX 13,7 ; 52,7 citée de mémoire ; Sion = le lieu symbolique de la résidence divine ; le salut vient « de chez Dieu »), ou (et) intentionnelle : Paul envisage bien le salut d'Israël, mais pas pour restaurer Jérusalem comme pôle du monde.

– Le « Libérateur » pourrait être le Messie (cf. 1 Th 1,10 où le même terme désigne le Christ) et le futur « il viendra » évoquerait la venue future, eschatologique, du Christ. Cependant la formule : « il éloignera les impiétés » est toujours dite de Dieu dans les textes prophétiques (Is 59,20 ; Ez 23,27 ; 23,48 ; 33,9). Quant au pardon des péchés et au renouvellement de l'alliance, cela est normalement l'attribution de Dieu.

– Paul omet étonnamment de reprendre d'Is 59 un passage qui aurait dû l'intéresser : le don de l'Esprit, et il ne garde que l'annonce du pardon de Dieu (« j'enlèverai leurs péchés », au pluriel comme en Jr LXX 38,34), et il identifie ce pardon avec l'expression de l'alliance divine renouvelée ; le pardon est en

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'accepteraient (S. LÉGASSE, *op. cit.*, p. 707, mais voir Si 10,20.21 où des mots semblables disent le rejet et l'acceptation *par Dieu*).

7. Ni la Bible ni les textes du judaïsme ne disent expressément que les prémices communiquent leur « consécration » à toute la pâte, mais on pouvait facilement passer d'une idée (consommation légale, pure) à l'autre (consécration) (cf. M.-J. LAGRANGE, *Saint Paul, Épître aux Romains, op. cit.*, p. 279).

8. De même, aux yeux de Paul, le conjoint païen et les enfants nés d'un couple mixte deviennent « saints » de par leur union avec le conjoint croyant (1 Co 7,13-14).

9. Is 11,1-10 ; 27,6 ; 61,3 (térébinthes de justice) ; Jr 11,16 (l'olivier) ; Ez 31,7 ; Os 9,16 ; la communauté de Qumran se désignait comme « plantation éternelle » (1QS VIII, 4-5 ; XI, 8).

10. Abraham (1Hén 93,5 ; Philon, *Haeres*, 279) ; Isaac (*Jubilés XXI*, 24).

11. J.D.G. DUNN, *Romans 9-16, op. cit.*, p. 660 : parallélisme entre « *reste* » et « *racine* », Si 47,22 ; 2 R 19,30 ; 3 Esd 8,75.84-86). Peut-on aller jusqu'à y inclure le Christ lui-même, désigné comme la « racine de Jessé » (Rm 15,12 ; cf. Ap 5,5 ; 22,16) et qui « appartient » aux Israélites (Rm 9,5) ? Cela paraît peu probable ici.

12. Il paraît difficile de suivre M. NANOS, « Broken Branches. A Pauline Metaphor Gone Awry (Romans 11,11-24) », dans *Between Gospel and Election, op. cit.*, 354-360, qui refuse de faire du verbe *ekklaô* (17,20) un équivalent du verbe *ek-kopaô* (22) retrancher : ces branches (Juifs opposés à l'Évangile) seraient seulement « brisées, disloquées », mais pas élaguées et coupées ; pourtant du Gentil présomptueux il est dit : de peur que *toi aussi* tu sois retranché (22), ce qui suppose que le Juif infidèle l'a été ; mais il reste que son statut est différent de celui du Gentil.

13. « *En autois* » ne signifie pas « *à leur place* » (comme ont traduit plusieurs versions françaises, par exemple BFC, NEG, reflet inconscient de la théologie de la substitution), mais « *parmi eux* ».

14. Ainsi J.D.G. DUNN, *Romans 9-16, op. cit.*, p. 662.

15. Paul parle ici comme Isaïe lors de son admonestation au roi Achaz : certes les coalisés qui s'en prennent à Jérusalem seront défaits, mais vous non plus, maison de David, vous ne tiendrez pas si vous ne tenez pas à Moi (le Seigneur) » (Is 7,9). Le jugement sur les uns n'est pas la garantie automatique du salut pour les autres. Ici on sera d'accord avec M. Nanos pour souligner que l'allégorie de la greffe est tournée vers les helléno-chrétiens, pour leur dire non pas (pas d'abord) que des rameaux juifs ont été élagués (seulement « broyés » selon Nanos), mais que les helléno-chrétiens seront élagués, eux, pour de bon, s'ils se haussent aux dépens des Juifs.

16. Cet énoncé trouve un parallèle en *Michna, Sanhédrin* 10,1 : « Tout Israël a part au monde à venir ».

17. C'est-à-dire un aspect caché en Dieu depuis toute éternité de son dessein de salut et maintenant enfin révélé. Le langage apocalyptique du « mystère » suppose que même les Écritures ne le livraient pas en clair ; c'est sa révélation qui en retour éclaire le sens des Écritures. De fait Paul va citer l'Écriture (Is 59,20-21 ; 27,9) comme *confirmatur* (11,26b) du contenu du mystère, à savoir que « tout *Israël sera sauvé* » (11,26a).

18. Pour un répertoire presque exhaustif des positions exégétiques, voir F. REFOULÉ, « *Et ainsi tout Israël sera sauvé* », *Romains 11, 25-32*, Paris, Cerf, 1984.

19. L. Cerfaux, *Une lecture*, p. 104-105.

20. F. REFOULÉ, *op. cit.*

21. S. LÉGASSE, J.D.G. DUNN qui constate un consensus en faveur de cette lecture (681).

22. 1 R 25,1 (Tout Israël se rassemble à la mort de Samuel) ; même type de langage : 3 R 12,1 ; 2 Ch 12,1 ; Dn 9,11 ; Jub 50,9 (le sabbat jour sacré pour tout Israël), Test Lv 17,5, Test Jos 20,5 (tout Israël et toute l'Égypte pleurent Joseph), Test Benj 10,11 (Tout Israël sera rassemblé auprès du Seigneur), etc.

23. Ce langage de l'entrée rappelle le langage fréquent dans la tradition sur Jésus de l'entrée dans le Royaume ou dans la vie. Il doit s'agir pour Paul de l'entrée dans la communauté du salut. C'est une transposition du pèlerinage eschatologique de peuples saints ; mais il y a une inversion dans la pensée de Paul : cette « entrée » ne suit pas le salut d'Israël, elle le précède et le provoque.

24. A. FEUILLET, « L'espérance de la “conversion” d'Israël en Rm 11,25-32. L'interprétation des versets 26 et 31 », dans J. DORÉ (dir.), *De la Torah au Messie*, Paris, Desclée, 1981, p. 486-487.

25. C'est-à-dire : « quand la plénitude des Nations sera entrée, ainsi/alors tout Israël sera sauvé » et non pas en reliant « et ainsi » à ce qui suit : « et ainsi tout Israël sera sauvé comme il est écrit », c'est-à-dire comme l'indiquent les citations scripturaires qui suivent (par une intervention directe de Dieu ou du Messie) ; cette construction *houtôs/kathôs* n'est pas paulinienne.

26. Au lieu de « en faveur de Sion » dans le texte d'Isaïe des LXX. Réminiscence d'autres textes : « Qui donnera *depuis Sion* le salut à Israël » (Ps 53,7 ; 110,2 ; Is 2,3) ? Variante du texte grec que lisait Paul ? Changement intentionnel : Israël bénéficie d'un salut qui vient de Jérusalem (voire de la Jérusalem céleste), de la résidence divine – on évite aussi une interprétation politico-religieuse de ce salut » qui serait « pour Sion », pour le rétablissement de la cité sainte ?

27. F. MUSSNER en est bien d'accord quand il parle de « voie

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

que l'Église dialogue dans sa Bible, non comme avec un document du passé, mais comme avec un partenaire toujours là, faut-il dire, de par la « patience de Dieu », ou de par sa fidélité ?

1. Ch. REYNIER, « Le thème de la colère : l'apport original de Paul en 1 Thessaloniens », dans *Le Jugement dans l'un et l'autre Testament, II Mélanges offerts à J. Schlosser*, Paris, Cerf, 2004, p. 281-296.

2. Voir S. LÉGASSE, *Les Épîtres de Paul aux Thessaloniens*, Paris, Cerf, 1999, p. 158-161.

3. « *Au début Paul voit seulement les Juifs comme des adversaires de son engagement apostolique parmi les Gentils, un obstacle à la mission. À la fin, ils sont devenus un problème théologique [...]. Au début ils constituent une antithèse ; à la fin, ils sont un mystère.* » (R. PENNA, cité par S. LÉGASSE, « Paul et les Juifs d'après 1 Thessaloniens 2,12-16 », *RB* 104 (1997) p. 590, n. 75.)

4. Parler de « conversion » à propos de Paul est ambigu. Pour lui il s'agissait d'accueillir un appel à la manière des prophètes en vue d'une mission (Ga 2,15ss). Paul n'a pas changé de religion ni de mœurs. Mais il est vrai qu'il n'a pas pu répondre à cet appel sans se retourner vers celui qu'il déconsidérait et persécutait. P. EISENBAUM a parfaitement raison de ne pas rendre compte de l'événement de Damas à partir de la représentation des Actes ou de 1 Tm 1,12-17 ; mais à partir de textes authentiques de Paul lui-même (Ga 1 ; Ph 3). Si nous parlons ici de « seconde conversion », c'est au sens où, dans sa propre fidélité à l'appel reçu sur le chemin de Damas, il lui faut tenir compte maintenant de cette donnée du refus d'Israël qui relève elle aussi d'un dessein de Dieu.

5. « La conversion de Paul et celle de Nasir Khusraw. Une

rencontre au musée imaginaire de l'histoire », dans *ETR* 2008/4, p. 507-527.

6. Discours du 17 novembre 1980 à Mayence. Texte, traduction, en *DC* 1980, n° 1798, p. 1148, corrigée en *DC* 1981, n° 1807, p. 427 ; voir M. R. MACINA, « Caducité ou irrévocabilité de la première Alliance dans le Nouveau Testament ? À propos de la “formule de Mayence” », dans *Istina* XLI (1996), Paris, p. 347-400 ; M. VIDAL, *Cette Église que je cherche à comprendre*, entretiens avec Christian Salenson et Jacques Tessier, Marseille/Paris, Publications Chemins de Dialogue/Les Éditions de l'Atelier, 2009, p. 158.

L'EXHORTATION
NOUVELLES SALUTATIONS

Rm 12-16

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

consignes sont un leitmotiv du judaïsme en contexte de tensions intracommunautaires¹⁴. La formule de « ne pas rendre le mal par le mal », mais de « vaincre le mal par le bien » revient ailleurs dans le Nouveau Testament, telle quelle, ou sous des variantes (1 Th 5,15 ; 1 P 3,9 ; Mt 5,38-42 ; Lc 6,29 ; 3 Jn 11)¹⁵. On peut en trouver des formulations approchantes dans la morale stoïcienne. Le judaïsme quant à lui ne demandait pas expressément d'aimer les ennemis, mais seulement de ne pas se venger soi-même. Paul, ici, va plus loin, puisqu'il demande de les « bénir¹⁶ ». C'est la nouveauté des évangiles (Mt 5,43-44 ; Lc 6,27-35).

« *Les charbons ardents* »

Mais alors comment rendre compte des v. 19-20, qui parlent d'« entasser des charbons ardents sur la tête » de l'ennemi ? Paul vient de citer d'abord (v. 19) un passage du Deutéronome (cf. Dt 32,35), où le Seigneur déclare que la vengeance et la rétribution sur les ennemis de son peuple sont de son ressort ; il ne convient pas de s'en mêler, ce serait empiéter sur la seule responsabilité divine ; c'est donc d'abord pour décourager toute idée de vengeance humaine que Paul utilise ce texte du Deutéronome. Mais ne pas se mêler de la justice divine est une attitude négative de retenue qui ne suffit pas à l'Apôtre. Il veut inciter à une attitude positive d'amour et s'appuyer encore pour cela sur un texte de l'Écriture. Il trouve à propos une sentence des Proverbes qui concernait l'ennemi personnel à cause de l'attitude positive qu'elle demande. « Mais¹⁷ si ton ennemi a faim, fais-lui des bouchées ; s'il a soif, désaltère-le ; car en agissant ainsi tu entasses des charbons de feu sur sa tête. » Paul a laissé tomber le dernier stique : « et YHWH te le revaudra ».

Quelle était la portée de la sentence des Proverbes ? Quelle utilisation en fait Paul ?

LES CHARBONS ARDENTS

Les hypothèses¹⁸ ne manquent pas pour trouver malgré tout un sens positif à cette image : provoquer le remords par ce témoignage de bienfaisance¹⁹ ; déclencher un geste rituel de pénitent (Égypte démotique) ; ajouter un troisième bienfait aux deux précédents²⁰. Mais il paraît difficile de proposer une interprétation positive des braises de feu sur la tête, qui est une image de jugement : « Que le pécheur ne nie pas avoir péché, car Dieu brûlera des charbons sur la tête de celui qui dit : Je n'ai pas péché devant Dieu ni devant sa gloire » (*IV Esdras* 16,54)²¹. De là à faire des gestes de bienfaisance une provocation et une aggravation du jugement divin il n'y aurait qu'un pas : « Fais du bien à ton ennemi pour que Dieu ne l'en punisse que mieux. »

On ne peut certes exclure l'idée d'un jugement divin qui ne laissera pas le mal impuni. Mais faut-il supposer une finalité entre ta bienveillance et son châtement ? Il faut tenir compte du contexte dans lequel Paul amène cette citation de Pr 25,20 : il appelle à « bénir ». Le souci de l'Apôtre est de laisser à chacun son rôle : toi, aime-le ; quant à la rétribution, c'est Dieu qui s'en charge, ce n'est pas ton affaire... La citation de Pr 25 est amenée exprès pour les gestes de charité qui s'y trouvent recommandés, en laissant une fois de plus à Dieu seul le souci de la rétribution qui convient. L'accent n'est pas sur le jugement qui revient à Dieu, mais sur le comportement de bienveillance

demandé à l'homme. C'est précisément la conclusion : « Ne sois pas vaincu par le mal, mais sois vainqueur du mal par le bien » (v. 21)²². Elle récapitule la séquence (v. 9-21) en identifiant le bien auquel il faut s'attacher (l'amour, 12,9) et le mal qu'il faut détester (l'absence d'amour). Le chrétien serait vaincu par le mal, s'il n'aimait pas, alors même qu'on lui fait du mal.

Annexe

« Les frères ennemis »

Pour interpréter Rm 12,14.17-21 sans y voir une référence à des persécuteurs externes, mais aux tensions internes et donc sans rompre l'unité d'une séquence consacrée tout entière à la communauté chrétienne, on peut produire un bon nombre de textes de littérature juive¹.

Lv 19:17-19 (NBS) : « Tu ne détesteras pas ton frère dans ton cœur ; tu avertiras ton compatriote, mais tu ne te chargeras pas d'un péché à cause de lui. Tu ne te vengeras pas ; tu ne garderas pas de rancune envers les gens de ton peuple ; tu aimeras ton prochain comme toi-même. Je suis le SEIGNEUR. »

Document de Damas IX, 2-5 :

« Et quant à ce qu'il a dit : Tu ne te vengeras pas et tu ne garderas pas rancune aux fils de ton peuple – tout homme d'entre les membres de l'Alliance qui introduira une cause contre son prochain sans l'avoir réprimandé devant témoins, ou introduira cette cause dans l'ardeur

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

enfin, car l'Évangile appelle à des comportements de justice, de réciprocité, d'engagement de soi par conscience, devant Dieu, et non pas par crainte servile. Éventuellement cela conduira à des pratiques d'affranchissement au sein des « maisons » chrétiennes (Phm).

Quand il s'agit du comportement des chrétiens dans de la cité, l'Épître aux Romains comme la Première Épître de Pierre, ne parle pas seulement de soumission, mais des motivations de cette soumission. Le fait que la conscience y soit engagée pourra aussi bien conduire à la résistance qu'à la soumission. L'Apocalypse johannique en témoigne. Pierre invite à la soumission : soyez soumis, mais il ajoute aussitôt : en hommes libres (1 P 2,16). Paul ne s'exprime pas ainsi en Rm 13, non pas parce qu'il ne le pense pas, mais ce n'était pas alors la liberté qui faisait question, mais l'intégration. Il y a au moins chez Paul la distance qu'établit le passage de 13,7 à 13,8 entre ce que l'on doit aux gouvernants et ce que l'on se doit les uns aux autres : ce n'est pas du même ordre et l'on ne s'investit pas de la même façon dans les deux domaines¹². À tenir l'ensemble du Nouveau Testament, on peut dire que soumission et dissidence sont les deux pôles du comportement des croyants qui ont « leur cité dans les cieux » (Ph 3,20) et qui cheminent au sein de la cité terrestre. Rm 13 occupe le pôle « soumission », l'Apocalypse johannique le pôle « dissidence ». Les deux sont indispensables.

L'humilité chrétienne ?

On vient de rendre compte du comportement de « soumission » par la reprise d'un donné culturel dans la morale chrétienne avec les transformations qu'y apporte l'Évangile. Cependant tout n'est peut-être pas encore dit. Car il n'y a pas

seulement le comportement, mais le « langage » insistant de soumission. Ce fait linguistique n'est-il pas l'indice d'un autre courant de pensée qui enrichit le premier et, là encore, le transforme ? C'est la suggestion de S. Légasse : « un programme fondamental d'humilité », exprimé par le langage de « soumission », non seulement dans le domaine politique, mais dans bien d'autres domaines de la vie sociale et familiale. « D'où la possibilité d'envisager une influence autre que socioculturelle : un idéal moral dérivé en dernière analyse du Christ comme type accompli de douceur et d'humilité, tel qu'il apparaît en plusieurs passages du Nouveau Testament, aspect qui ressortit à une lecture éthique de la Passion¹³. » Dans ce cas, le langage de la « soumission » relèverait du même radicalisme évangélique que celui de la non-violence et de la non-rétorsion du mal par le mal. Nous verrions là un indice qu'en écrivant : « Que toute personne soit soumise aux autorités », Paul pensait en premier lieu aux chrétiens, car c'est eux qui sont en mesure de suivre le Christ. Si bien que notre péricope serait finalement plus « chrétienne » qu'elle n'en avait l'air !

Enchaînement et retour à l'*agapè* (13,8-10)

Enchaînant sur la liste des dettes du v. 7 (rendre à chacun ce qui lui est dû dans la société civile), Paul en vient à une dette qui n'est jamais éteinte : celle de l'*agapè* mutuelle dans les communautés.

Aimer, c'est accomplir la Loi

Même si Paul, en d'autres textes (1 Th 3,12 ; 5,15 ; Ga 6,10), n'omet pas d'ouvrir l'*agapè* au-delà du cercle des

chrétiens, ici il n'y a aucun doute que la formule de s'aimer les uns les autres (v. 8a) concerne les relations mutuelles des croyants. Ce faisant, Paul ne referme pas l'amour sur le monde chrétien ; quand il parle aussitôt après d'« aimer autrui » (v. 8b) purement et simplement, il enlève toute limitation ethnique ou autre à cet amour. Mais il est préoccupé ici de typer cette existence communautaire qui est prophétique du monde à venir¹⁴ et il veut situer la vie chrétienne par rapport à la pratique de la Loi, ce qui correspond à l'un des soucis majeurs de l'Épître. Ne lui fait-on pas le reproche de prêter le flanc au relâchement moral par sa doctrine de la justification par la foi sans les œuvres de la Loi ? En Galates, il avait déjà souligné que la foi agit par l'*agapè*. Il convient maintenant de dire qu'en vivant l'*agapè* on accomplit la Loi, et même que l'*agapè* est la plénitude de la Loi. Ces deux termes (le verbe : accomplir, et le substantif, plénitude) avec des nuances différentes encadrent ce court passage (8b-10). Il commence par l'appel à aimer (8) et finit par l'éloge de l'amour (10). L'*agapè* est le premier et le dernier mot du v. 10.

Accomplissement et plénitude

Paul commence par dire que celui qui aime l'autre accomplit la Loi, c'est-à-dire qu'il la met en pratique ; il en réalise le propos de justice (cf. Rm 8,4). Le sens n'est pas forcément qu'il la porte à son accomplissement. C'est à la fin seulement que Paul finira par dire dans un sens plus riche : l'*agapè* est la plénitude de la Loi. Pour illustrer son premier propos, il énumère une série d'interdits empruntés seulement à la seconde table du Décalogue (dans un ordre différent) : adultère, meurtre, vol, convoitise ; il n'énumère pas tout, mais seulement ce qui est

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

chacun (14,6), de même la confession de la gloire divine éclatera devant le jugement de Dieu sur chacun. On ne peut pas ne pas remarquer le centre d'intérêt « doxologique » de tout ce débat. Là est le principe dirimant qui valorise des choix différents et non pas le jugement personnel sur autrui, qui serait usurpé et anticipé. Laisser à Dieu seul le soin de reconnaître les siens et ne pas restreindre les chemins de sa glorification à l'aune de son estimation personnelle.

Deuxième mouvement : l'attention au « frère » (14,13-23)

Le v. 13 à la fois conclut l'unité précédente : « Cessons de nous juger/de nous condamner les uns les autres » (13a), et enclenche l'unité suivante moyennant un jeu de mots sur le verbe « juger », employé d'abord en 13a au sens de condamner, ensuite en 13b au sens de décider : si vous décidez de juger de quelque chose, que ce ne soit pas de vous condamner mutuellement, mais d'éviter tout ce qui peut provoquer l'achoppement d'un frère. Ce serait du « mépris » (cf. 14,3a. 10b).

La structure littéraire de cette unité est concentrique :

(A) PRINCIPE (14) :

rien n'est impur en soi, mais seulement pour celui qui l'estime tel

(B) CHOIX CONSÉQUENT (15)

chagriner ton frère pour ta nourriture = manquer à l'*agapè*

ne perds pas pour une question de nourriture (15c)
celui-là pour lequel Christ est mort

(C) ENJEU (16-18)

ne pas faire blasphémer votre bien (16) car le Royaume de Dieu n'est pas affaire de nourriture et de boissons

mais justice, paix et joie dans l'Esprit Saint servir le Christ ainsi plaît à Dieu, est approuvé des hommes

(B') CHOIX CONSÉQUENT (19-22a)

recherchons la paix et l'édification mutuelle ne détruis pas l'œuvre de Dieu pour une question de nourriture (20a)

tout est pur, mais mauvais pour qui provoque un scandale en mangeant

mieux vaut ne pas manger de viande ni boire de vin que faire tomber ton frère

toi, garde ta foi pour toi-même devant Dieu

(A') PRINCIPE (22b-23)

heureux celui qui ne se condamne pas en ce qu'il décide mais celui qui mange en restant dans le doute est condamné,

parce que il ne le fait pas sur une base de foi ;

tout ce qui n'est pas sur la base de la foi est péché

Aux deux extrémités (A = 14 et A' = 22b-23), Paul énonce sous forme générale (« rien », « tout », « celui qui ») un principe de discernement qui consiste à reconnaître le pur et l'impur non dans les choses en soi, mais dans l'évaluation du sujet. Cela vaut aussi bien pour les faibles et pour les forts. Ce n'est pas le seul principe de discernement ; un autre principe interviendra, celui de l'*agapè* ; mais c'est une donnée essentielle dont il faut tenir compte.

En B (= 15) et B' (= 19-22a), Paul emploie le ton de la diatribe en « tu », pour dénoncer l'incohérence (B) ou stimuler

la cohérence (B') du comportement des forts à l'égard des faibles : chagriner un frère, le perdre (B), détruire l'œuvre de Dieu (B'), « faire tomber ton frère » (B'), cela pour une question de nourriture et de boisson (B-B'), qui est en soi matière indifférente – donc manquer à l'*agapè* (B), ce qui, au contraire, est essentiel ; ou bien, à l'inverse, travailler à la paix et à l'édification mutuelle (B').

Au centre (C = 16-18), on dit l'enjeu de ces comportements communautaires (adresse en « vous ») : rien moins que le blasphème ou l'estime de l'existence chrétienne par les gens du dehors (les hommes) et l'identité véritable du Royaume de Dieu.

Nous reprenons les éléments de cette séquence :

Au niveau du principe de discernement (A = 14 et A' = 22b-23)

Paul s'engage personnellement (« je sais et je suis persuadé ») sur la conviction que « rien n'est impur en soi », qu'il n'y a d'impureté (rituelle) qu'au point de vue subjectif de celui qui continue d'estimer que cette catégorie existe encore et requiert son obéissance à Dieu⁸. Aussi n'engage-t-elle quelqu'un qu'en vertu de sa conviction, ou qu'en vertu de l'amour envers autrui. Matière indifférente en soi, elle peut être occasion d'obéissance ou de désobéissance à Dieu, selon la conviction que chacun s'est forgée (14,14).

La conviction de Paul, quant à elle, est fondée sur le fait que le Christ a mis fin au régime de la Loi (Rm 10,4). La pratique des lois de pureté est toujours licite pour un judéo-chrétien, à condition qu'il n'en fasse pas un élément nécessaire à la justification. Lui-même, Paul, qui n'est plus sous la Loi, accepte de se faire sujet de la Loi avec les sujets de la Loi, afin de les

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Rm 15,14-33 et Rm 16

Nouvelles et salutations finales

Nous voici rendus à la fin de l'Épître. Paul va prendre congé de ses lecteurs. Il se fait le plus aimable possible en les estimant remplis de bons sentiments, de connaissance religieuse, et donc bien capables de s'avertir mutuellement (15,14), comme si, au fond, il n'avait pas eu besoin de le faire. Après avoir informé les chrétiens de Rome de ses projets apostoliques en direction de l'Espagne, et cela pour obtenir leur appui dans cette entreprise, il prendra congé d'eux. Il ne savait pas alors qu'il ne les reverrait que prisonnier. On a parlé de l'Épître aux Romains comme du « Testament » de Paul ; il y avait bien un pressentiment (15,30-32), mais pas le sentiment de vivre un adieu.

Relecture et projets (15,14-33)

Relecture de l'Épître et de la mission

Il jette alors un coup d'œil en arrière sur le texte qu'il vient de dicter à leur adresse, non sans quelque appréhension d'avoir été ici ou là un peu trop audacieux et directif. Et pourtant il s'estime autorisé à intervenir en vertu de ce qu'il appelle « sa grâce », à savoir sa vocation d'apôtre des Nations. En disant cela, il renoue avec le début de l'Épître : à ses yeux les communautés romaines appartiennent majoritairement au monde des Nations, redevables de son ministère (1,5-7).

Ce ministère, il en parle de manière exaltante, comme d'un

culte spirituel, dont il est le ministre. Son apostolat consiste à faire en sorte que les Nations – impures par définition du point de vue juif (cf. Ga 2,15) – deviennent une offrande agréable à Dieu, parce que sanctifiée par l'Esprit Saint. Le langage cultuel qu'il emploie ici, est métaphorique. De ce culte spirituel il est en quelque sorte l'officiant¹.

Pour confirmer cette compétence et le bien-fondé de cette « fierté » (v. 17), Paul évoque le rayonnement de son ministère (v. 17-21) depuis Jérusalem jusqu'à l'Illyrie (aujourd'hui vers la Yougoslavie, l'Albanie). Nous n'avons aucune autre attestation de voyage missionnaire de Paul jusque-là. Est-ce une allusion à une approche de ces régions par Paul ou par collaborateurs interposés, à partir de la Macédoine, à l'occasion du « troisième voyage » ? Ou une amplification oratoire ? Il ne fait pas de la géographie (S. Légasse), mais de la théologie : le succès de la mission atteste suffisamment que le Christ est à l'œuvre à travers lui et que la puissance de l'Esprit de Dieu est de la partie dans « les signes et les prodiges » (langage biblique) qui provoquent la foi. Il a porté à sa plénitude l'Évangile du Christ (15,19). Il envisage maintenant une nouvelle extension, et cela sur des terrains neufs, car telle est sa pratique pastorale : faire connaître le Christ là où son Nom n'a pas encore été prononcé. En cela, il n'agit pas seulement pour avoir les coudées franches (cf. 2 Co 10,12-18), mais pour se conformer à l'Écriture : Paul cite alors Is 52,15 (LXX), où la nouvelle concernant le Serviteur de Dieu sera annoncée à ceux qui n'en avaient jamais entendu parler. Signe de son rayonnement bien au-delà d'Israël et des terrains préparés. La grâce et l'inédit de l'Évangile se donnent à voir dans cette annonce. C'est pour cela qu'elle est nécessaire.

Projets

Estimant avoir achevé sa mission dans le bassin oriental de la Méditerranée, Paul annonce son projet de se rendre aux extrémités occidentales du monde habité d'alors : l'Espagne. Il est tout indiqué de passer par Rome pour se rendre dans ces provinces de l'empire, conquises sur Carthage depuis les années 200 av. J.-C. et réorganisées par Auguste. Il attend que les chrétiens de Rome l'y « envoient » (15,24), c'est-à-dire lui en donnent les moyens financiers, matériels et même personnels (en collaborateurs). Ainsi veut-il les associer à cette entreprise missionnaire, sans leur demander expressément des « lettres de mission », ce qui ne correspondrait guère au sens aigu qu'il a de son autonomie apostolique (cf. 2 Co 3,1). C'est ce projet espagnol qui donnera à Paul l'occasion de réaliser le désir qu'il avait depuis longtemps de voir les chrétiens de Rome.

Auparavant, il doit se rendre à Jérusalem, porter la collecte en faveur des « pauvres des saints » (15,26), c'est-à-dire des plus nécessiteux de la communauté sainte rassemblée par Dieu aux derniers temps. Il rappelle l'importance de cet échange entre eux et les croyants des Nations : il y va de la communion ecclésiale et de la reconnaissance de l'authenticité de l'Évangile paulinien (selon l'accord de Jérusalem, Ga 2,10). Cela lui tient à cœur. Il n'est pas sans appréhension, non seulement pour la sécurité des sommes transportées, mais surtout pour l'accueil des judéo-chrétiens de Jérusalem. Ses pressentiments sur ce dernier point étaient fondés (cf. Ac 21-22). Il demande aux chrétiens de Rome de « combattre avec » lui, par la prière, pour la réussite d'une opération aussi importante et aussi préoccupante. Après seulement, au retour, comme il l'espère bien, il pourra prendre quelque repos dans la compagnie des chrétiens de Rome, avant de partir pour l'Espagne. Mais tout cela est subordonné à la volonté de Dieu (15,32). Nous savons qu'il en sera autrement.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

que, dans la Bible, c'est Dieu qui parle et qui agit ; nous ne pouvons capter Dieu à notre profit, pas plus que le comprendre et tenter de le circonscrire ; il y a toujours un instant où il faut céder devant Lui ; nulle autorité ne peut s'interposer. "Le lion a grondé. Qui ne craindrait ? Dieu a parlé. Qui ne prophétiserait ?" (Am 3,8)¹. »

Ce texte sonne juste, sauf la phrase où il est dit que Paul proposerait ses vues « comme des opinions humaines »... Mais il est tout à fait exact que Paul a été amené à prendre la mesure de ce « dérangement » de l'histoire du salut qui empêche de « capter Dieu à notre profit, pas plus que de comprendre et tenter de le circonscrire ». Cela nous est apparu avec force non seulement dans la « conversion » de Paul sur le chemin de Damas, mais aussi dans ce que nous avons appelé sa « seconde conversion », quand il a dû reconnaître comme toujours aimé de Dieu cet Israël qui s'oppose à l'Évangile.

En termes de confession de foi renouvelée au Dieu unique ?

Il peut être paradoxal d'attribuer à Paul la pure fidélité à la profession de foi monothéiste qui s'exprime dans le « Shema Israël », lui qui donne habituellement le titre divin de *Kurios* au Christ Jésus, lui qui va jusqu'à lui décerner le titre de *Théos* (Rm 9,5), si toutefois le texte doit être lu ainsi (et nous avons adopté cette lecture). Mais, même sur un point aussi critique que celui-là, un historien juif comme Alain Segal², n'hésite pas à reconnaître une parenté de la foi paulinienne avec des courants mystiques du judaïsme de cette époque :

Une clé majeure de la lecture de la christologie de Paul, pour A. Segal, est l'intérêt de la mystique juive pour la figure céleste assise sur le trône divin : sans s'identifier à Dieu lui-même, cette figure lui est étroitement associée, elle participe à son pouvoir, elle est associée au trône (le « méta-trône »)³. « Il existe des preuves concordantes de ce que nombre de mystiques juifs et d'apocalypticiens avaient le sentiment qu'une relation existait entre la figure céleste assise sur le trône et certaines figures éminentes dans la vie de leur communauté. Les racines de cette tradition sont préchrétiennes. On peut même avancer que les érudits juifs ont négligé la preuve apportée par le christianisme de l'existence de ces traditions dans le judaïsme du Ier siècle. Paul n'avait pas besoin d'être un innovateur en matière de religion pour poser en principe l'identification entre un héros positif et l'image de la *kavod* (la Gloire divine), la figure céleste à l'aspect humain, même si, bien entendu, l'identification d'une telle figure avec le Christ ressuscité est propre au seul christianisme » (p. 84). « Les visions de Paul prennent leur plus grand sens en tant que nouveau développement chrétien à l'intérieur d'une tradition apocalyptique et mystique juive établie. Paul – ou ses contemporains immédiats – était sans doute informé de cette tradition, et il y a tout lieu de penser qu'il avait connu des expériences de cet ordre dans une communauté chrétienne qui avait confirmé, certainement dirigé son interprétation d'après laquelle le Christ était la figure assise sur le trône » (p. 84, n. 64).

La nouveauté chrétienne, celle de Paul en particulier,

consiste à rapporter cette figure à un personnage historique bien concret et tout proche : Jésus de Nazareth, Jésus le Crucifié. Avec raison, A. Segal relève la force de cette identification comme expression de la christologie pascale des chrétiens. Il y a tout lieu de penser que l'originalité de la révélation faite à Paul, sur le chemin de Damas, consiste à lui faire reconnaître cette figure céleste, cette figure de la Gloire divine sur la face du Christ (2 Co 4,6), que, jusqu'alors, il considérait comme « maudit », parce que « suspendu au gibet » (Dt 21,23 ; Ga 3,13-14). Mais ne faudrait-il pas ajouter comme élément source de cette confession christologique l'expérience du don de l'Esprit corrélatrice de la reconnaissance du Christ Jésus comme élevé dans la Gloire ?

Cependant l'originalité de Paul en ce domaine de la confession de foi du Dieu unique ne consiste pas seulement à y joindre la confession de « Jésus Christ Seigneur » (1 Co 8,6 ; Ph 2,11) ; elle consiste aussi et tout autant à tirer toutes les conséquences du Shema Israël sur le lien des Nations avec le Dieu d'Israël. D'où la question que Paul pose avec une certaine véhémence en Rm 3 à propos de la justification sans les œuvres de la Loi : « Ou bien alors Dieu est-il le Dieu des Juifs seulement, et non point des Nations ? » (Rm 3,29). Paul s'empresse de répondre avec ce qui est considéré comme le dogme fondamental de la foi juive : « Certes également des Nations, puisque Dieu est unique. » Nous avons relevé que dans cette réponse Paul ne s'en tient pas seulement à l'affirmation de la souveraineté divine universelle, mais à celle d'une alliance avec toute l'humanité qui se trouve impliquée dans le syntagme : « (Dieu) des Nations ». Et la suite du texte montre que cette alliance va jusqu'à la justification des non-Juifs par la foi à l'instar de celle des Juifs. Le Dieu d'Israël n'a jamais été aussi clairement le Dieu de toute l'humanité, le Dieu de l'homme.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

11,25)⁵. Ce travail laisse entrevoir la perspective d'une symbiose entre juifs et chrétiens qu'il reste à inventer en l'arrachant aux préjugés triomphalistes. En définitive, il s'agit de discerner chez Paul, par-delà et malgré Paul, ce qui à la lueur de ces nouvelles balises lumineuses, et après épuration des scories conjoncturelles, conserve toute sa teneur spirituelle.

Observons que cette entreprise de reconfiguration en un troisième Paul/pôle passe sur un plan herméneutique par une exégèse « synthétique » des Écritures et non purement « analytique », en ce sens qu'il est expressément pris en compte le paramètre externe de lecture que constitue l'impératif de fraternité judéo-chrétienne. Celui-ci doit constituer une véritable boussole qui oriente l'interprétation du texte, ce que les chrétiens dénomment franchement « Saint-Esprit » et qui, pour les juifs, revient à la discrète inspiration (esprit de sainteté, la captation de la volonté divine) combinée à la sagesse créative que produit l'oralité de la lecture, à savoir la malléabilité qui doit permettre incessamment de remettre en adéquation le message des Écritures à la réalité perçue⁶. Ce n'est pas faire violence aux textes que de confesser que la « vérité spirituelle des Écritures » émerge dans la rencontre entre l'esprit qui habite le texte (et tout à la fois le coiffe) et celui de la communauté lectrice. La conscience et la volonté délibérées et légitimées de placer l'interprétation du texte sacré en une telle synergie sont le signe même de la modernité religieuse.

Sauver Paul

D'où nous vient sur le plan des études chrétiennes ce vent nouveau ? Il semble acquis que l'œuvre du théologien protestant

E. P. Sanders⁷ a constitué comme un moment-charnière, même si le basculement a pu s'annoncer en quelque façon chez l'un ou l'autre exégète. Avec sa théorie du « nomisme d'alliance » pour caractériser la foi sous-jacente d'Israël – à savoir que la Loi biblique et rabbinique indique la conduite à suivre obligatoirement [*nomos*] sous peine de « retranchement » mais fournit au demeurant les moyens d'absolution pour maintenir ou rétablir le contrat d'alliance, tel le rituel propitiatoire de Kippour – Sanders a remué les stéréotypes de l'exégèse chrétienne vieux de deux millénaires. On découvrait en milieu chrétien que le judaïsme rabbinique avait connu le pardon et la grâce, même au temps de Jésus... Entendons : une idée de la miséricorde divine autrement prégnante que celle que l'on se figurait alors, à savoir que le Dieu du judaïsme ne prenait en pitié que ceux qui se soumettaient à l'observance minutieuse d'ordonnances, du reste « inessentielles »... Rappelons combien le luthéranisme avait forcé le trait en faisant endosser par le judaïsme (et à travers lui, l'Église catholique...) le très mauvais rôle de la religiosité légaliste de la « *performance* et de l'*arrogance* ». Pour Sanders, puisque Paul avait évidemment une connaissance réaliste de ce qu'était le judaïsme vécu, son propos n'aurait pas tant été de dénoncer un légalisme invétéré que de valoriser par comparaison et aux côtés de la sotériologie juive par l'alliance, un mode de salut plus vaste et plus efficace, celui de la foi du Christ⁸...

Chemin faisant, la vision théologique des Églises catholiques et protestantes envers le judaïsme perdait de son réductionnisme écrasant pour laisser entrevoir des approches contrastées du Nouveau Testament. Jésus n'apparut plus aussi anti-légaliste qu'on l'eut longtemps cru ni son propos aussi iconoclaste ou allogène au regard de ce qui était professé dans

d'autres écoles ou sectes juives de son temps. On prit conscience du remaniement des rédactions tardives dans un contexte de rivalité entre juifs et premiers chrétiens. Il apparut notamment que le discours de *Matthieu*⁹ et plus encore celui de *Jean*¹⁰, étaient bien plus chargés de connotations antijuives que les *Épîtres* de *Paul*. Et comme le souligne Peter Tomson, que Luc dans les *Actes*, dessinait un portrait plutôt accommodant de Paul dans son rapport au judaïsme¹¹. Il apparut encore que Paul ne pouvait être tenu pour le seul et premier missionnaire responsable de l'évangélisation des païens au détriment du judaïsme rabbinique. Des communautés chrétiennes composées de païens furent fondées avant Paul¹². Pierre avant lui, guidé par l'Esprit Saint, n'avait-il pas converti le centurion Corneille et justifié le baptême des non-juifs (cf. *Ac* 10-11) ? Éphèse ne fut-elle pas évangélisée par un certain Apollos, bien avant Paul (cf. *Ac* 19) ? Mais plus encore, les relectures historiques tendaient à montrer que la plupart des *Épîtres* s'en prenaient davantage qu'aux juifs, soit à des paganochrétiens tentés par l'enracinement juif (cf. *Romains*), soit à des judéo-chrétiens voulant imposer leurs codes de conduite judaïques à de nouveaux chrétiens venus du paganisme, ou voulant maintenir pour eux-mêmes un statut d'exception au cœur de l'Église naissante (cf. *Galates*). Ce sont ces derniers que Paul qualifie de « faux frères » (*Ga* 2,4). Enfin, on reconnut plus volontiers que l'apôtre des Gentils jamais ne récusait son identité juive¹³ ni ne voulut fonder une nouvelle religion bien qu'on admît que son désir d'évangéliser les païens en les délestant des pratiques juives, ne pouvait qu'aboutir à un tel résultat¹⁴.

Pour ma part, j'avoue rester quelque peu perplexe devant tant d'efforts déployés pour « sauver » Paul. Oui, sans aucun doute, le portrait méritait d'être rafraîchi. Considérablement

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

salut : « La Loi, elle, est intervenue pour que se multipliât la faute ; mais où le péché s'est multiplié, la grâce a surabondé » (*Rm* 5,20). La *halakha* (loi religieuse) enferme l'homme dans une sorte de chambre à combustion dont on ne peut sortir que par explosion. Le propos suivant de Paul est hautement significatif :

Que dirons-nous donc ? Que les Nations qui ne poursuivaient pas la justice, ont trouvé la justice, une justice qui est sur le principe de la foi. Mais Israël, poursuivant une loi de justice, n'est point parvenu à cette loi. Pourquoi ? Parce que ce n'a point été sur le principe de la foi, mais comme sur le principe des œuvres : car ils ont heurté contre la pierre d'achoppement... (*Rm* 9,30-32).

Le salut ultime du « tout Israël » dépendra au fond du même processus de « conversion » vécu en microcosme par Paul lui-même : la prise de conscience d'avoir pratiqué une voie sans issue, après avoir poursuivi dans son zèle, jusqu'à aveuglement³³, les juifs devenus chrétiens. Un jour, peut-être suite au martyre d'Étienne dont il fut témoin avide, convoitant jusqu'aux vêtements du bourreau³⁴, après avoir expérimenté l'insoutenable culpabilité devant l'intransigeance de son propre zélotisme, après avoir ressenti l'effet pervers de « convoitise » que la discipline de la Loi génère, et pris la mesure de son incapacité majeure à répondre aux exigences accablantes de la Torah, il a voulu rompre avec ce système et renouer avec son âme. La possibilité de ce rachat et de cette renaissance à lui-même, il l'a trouvée dans l'identification à la croix et à la résurrection du Christ, devenues le nouveau moteur de sa spiritualité. Or il ne pouvait décemment justifier à ses propres

yeux son rejet personnel du système légal que si cette attitude s'imposait comme une nécessité universelle, une formidable opportunité tant pour les juifs que pour les païens. Car il savait aussi, lui juif de la diaspora, que les exigences de la loi juive formaient un rideau de fer pour le monde environnant. Plus que surannée, la logique de la loi lui apparut constituer un imposant barrage qui au regard de la nouvelle révélation, ne méritait désormais rien d'autre que d'être reléguée aux « ordures » (cf. *Ph* 3,8) !

Les impasses existentielles

Peut-on après Paul bâtir la foi du/en Christ sans en passer par ce processus de déjection ? Telle est la grande question. À l'heure actuelle, l'Église catholique ceinte du lexique paulinien considère toujours les juifs « sous la domination du péché », car méconnaissant la foi au Christ, croyant plutôt « à l'observance de la loi³⁵ » ou encore que « la Loi confiée à Israël n'a jamais suffi à justifier ceux qui lui étaient soumis : elle est elle-même devenue instrument de convoitise³⁶ » ! On a souvent présenté le rapport de la *Commission pontificale sur le peuple juif et ses saintes écritures* et le *Nouveau Catéchisme de l'Église catholique* dont ces considérations sont issues, comme des documents qui ont marqué de grandes avancées. J'en conviens. Au demeurant, en souscrivant encore à de tels schèmes, l'Église catholique ne fait pas montre de grand respect envers la tradition juive ; elle se cramponne au langage de la dénégation au lieu de prendre de la hauteur et de contextualiser les propos de Paul, comme elle a su si bien le faire par ailleurs.

Il est évident que les juifs eux-mêmes se font prendre au piège de la rhétorique, parce que lorsqu'on est accusé de

quelque chose, le premier réflexe est de se placer sur la défensive et de prendre le contre-pied. On entend dire alors : « *La loi loin d'être une charpente vétuste et branlante est au contraire la seule planche de salut.* » Propulsée au rang de panacée, l'observance acérée de la Loi et de son rituel, avec toute la minutie casuistique et la discipline inconditionnelle, devient la raison d'être du judaïsme... Et certains, de s'enfoncer dans la conviction que le but ultime de la Torah est de se soumettre à une discipline rigide et rigoriste des commandements, amendée de ses visées spirituelles jugées trop spéculatives ou spécieuses, persuadés que tel est le chemin incontournable du salut. Du coup, les juifs eux-mêmes, dans cette pensée réflexe plutôt que réflexive, simpliste plutôt que simple, tombent dans le même réductionnisme caricatural, souscrivant aux travers mêmes que Paul dénonçait. Expliquons-nous : la Loi juive constitue bien l'ossature du judaïsme, son épine dorsale. Et pardi, sans le défi de dépassement de soi et de sanctification que suppose la discipline rigoureuse de la Loi, le judaïsme ne tient pas debout, pas plus qu'il ne redresse l'homme ! Aussi un juif fidèle à sa tradition ne peut-il souffrir, n'en déplaise à Paul, que soit méprisée cette voie accaparante et néanmoins édifiante, empreinte d'allégresse autant que de noblesse. Mais réduire le judaïsme à la loi, au squelette, c'est comme réduire la physiognomie humaine à un spectre hideux ! Vision d'horreur que celle des ossements desséchés, comme l'enseigne dans le Talmud Rabbi Yermiya fils de Abba :

רבי ירמיה בר אבא אמר : אלו בני אדם שאין בהן לחלוחית של מצוה, שנאמר : "העצמות היבשות שמעו דבר ה' " (יחזקאל ל"ז ד).

(Qui sont les morts qu'a ressuscités Ézéchiél ?) Ce sont les hommes qui n'avaient plus en eux la substantifique moelle/fraîcheur [*lakhloukhit*] des commandements ainsi

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

insensé, que la foi sans les œuvres est stérile ? Abraham, notre père, ne fut-il pas justifié par les œuvres quand il offrit Isaac, son fils, sur l'autel ? Tu le vois : la foi coopérait à ses œuvres et par les œuvres sa foi fut rendue parfaite.” Ainsi fut accomplie cette parole de l'Écriture : “Abraham crut à Dieu, cela lui fut compté comme justice” et il fut appelé “ami de Dieu”. Vous le voyez : *c'est par les œuvres que l'homme est justifié et non par la foi seule*. De même, Rahab, la prostituée, n'est-ce pas par les œuvres qu'elle fut justifiée quand elle reçut les messagers et les fit partir par un autre chemin ? Comme le corps sans l'âme est mort, de même la foi sans les œuvres est-elle morte » (*Jc 2,14-26*).

N'est-ce pas ce que Paul confesse à sa façon dans un propos tel que celui-ci : « Considère donc la bonté et la sévérité de Dieu : la sévérité envers ceux qui sont tombés ; la bonté de Dieu envers toi, si tu persévères dans cette bonté ; puisque autrement, toi aussi, tu seras retranché » (*Rm 11,22*) ? Si Paul a effectivement pensé que la foi est le premier degré de justification, et les œuvres conséquentes le second, comme ce fut le cas chez le patriarche Abraham, alors le Jacques de l'Épître est un défenseur acharné de Paul et non son détracteur.

Sur ce terrain d'entente, juifs et chrétiens peuvent converger sans se dévoyer. Assurément, les juifs ne peuvent suivre les chrétiens dans la foi en Christ pas plus que les chrétiens ne peuvent rejoindre les juifs dans l'observance des préceptes de la Torah. Mais la reconnaissance qu'il existe une quintessence de la loi, une « loi de foi », dont l'amour qui se traduit en œuvres constitue l'expression suprême et sacrée (cf. *Rm 13,10*) pourrait fonder une doctrine commune de justification.

Dans le traité talmudique *Maccot* (23b-24a), un *midrach*

disserte sur le nombre de commandements fondamentaux auquel il est possible de réduire les 613 inventoriés dans la Torah par rabbi Simlai. Le roi David les aurait réduits à onze, Isaïe à six, Michée à trois, Isaïe derechef à deux, et finalement après avoir désigné avec Amos (5,4) un commandement qui embrasse quantitativement la totalité des autres, c'est le commandement porté par Habaquq qui est considéré comme en traduisant la quintessence : « le juste vivra par sa foi » (*Ha* 2,4). Nous savons combien ce verset constitue la pierre angulaire de la théologie de Paul (cf. *Ga* 3,11).

Conclusion

Le « mystère » chez Paul est double : celui de la persévérance d'Israël, en dépit de son refus du Christ, mais aussi celui, sous le regard juif, de l'efflorescence universelle du monothéisme chrétien, en dépit de son rejet du judaïsme légal. La rupture ayant été consommée jusqu'à satiété, une nouvelle ère s'est ouverte. À défaut de mieux, laissons donc à Dieu le triomphe, et en même temps la tâche improbable de désigner à la fin des temps quels auront été les « vrais » canaux de la délivrance ! Que chacun persiste en toute bonne foi dans la voie qui est la sienne et appliquons-nous plutôt au formidable retournement (*techouva*) auquel a convié le pasteur Florence Taubmann lors de son intervention mémorable à la dernière assemblée générale de l'*AJCF* :

« Pour faire l'expérience de la vérité juive, il ne suffit pas d'avoir abandonné les termes d'*aveuglement* et d'*endurcissement*, même si la tolérance et la bienveillance que cet abandon génère sont déjà positives.

Il faut aller plus loin en remplaçant le mot d'*endurcissement* par celui de *fidélité*, et le mot d'*aveuglement* par celui de *lucidité*⁵¹. »

En effet, le refus des juifs éclaire et révèle l'inachèvement des chrétiens et du christianisme. Mais ajoutons que pour faire expérience de la vérité chrétienne, les juifs doivent conjointement se défaire de l'accusation d'*usurpation* envers les chrétiens et envisager une nouvelle relation par l'*héritage*, congédier la notion de *substitution* au profit de celle d'*élargissement*⁵² ou d'*agrégation*⁵³. L'universalisation messianique des chrétiens éclaire et révèle l'inachèvement des juifs et du judaïsme. La séparation en deux voies est donc porteuse de promesse. Corollairement au travail de relecture de « Paul », il y a du côté juif une nécessité de relire les textes de la Torah écrite et orale et de se défaire de la vision exclusiviste. Il nous faut juifs et chrétiens nous émanciper de l'« enfermement » (cf. *Rm* 11) dans l'antagonisme qui s'est imposé aux origines lorsque prévalait une logique de *dissociation*, pour nous atteler à celle de l'*association* pressentie dans la métaphore de la greffe, qui n'est autre que la logique d'amour fraternel, celle de la réconciliation eschatologique qui ne doit être ni confusion ni absorption. J'aime à dire en langage logique et mathématique qu'il nous faut passer de la disjonction (A ou B) à la conjonction (A et B), de la division (A : B) – la vérité de l'un est inversement proportionnelle à celle de l'autre – à la multiplication (A x B) – la vérité de l'un amplifie celle de l'autre.

En récusant avec le premier Paul la Loi juive comme moyen de salut, l'Église s'était sentie contrainte de fonder globalement sa sotériologie sur l'impuissance humaine. La grâce et la foi ont

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

que nous sommes conviés par l'interrogation juive. Il n'est alors pas moins vif, mais plus pertinent.

Paul et la Loi

Rivon Krygier s'interroge d'abord sur l'origine du divorce de Paul d'avec la Loi ; il voit dans la construction paulinienne sur la Loi la généralisation d'une expérience personnelle d'échec (prise de conscience d'une « insoutenable culpabilité devant l'intransigeance de son propre zélotisme ») ; il est alors conduit à attribuer à Dieu la ruse de la loi, instituée comme *une impasse programmée*, comme *un cul de sac* (pour faire proliférer le péché...) ; il aura vécu ce drame comme le microcosme de la conversion qu'il propose à Israël, comme une « déjection » « (ordures ») de la valeur de la justice de la Torah². Rivon Krygier admet la pertinence de la critique paulinienne à l'égard d'une pratique rigoriste et tatillonne, qui hypertrophie la Loi. Mais ce n'est pas parce que le culte de la Loi a eu des effets pervers qu'il fallait jeter le bébé avec l'eau du bain. La Loi n'est pas tout le judaïsme ; elle en est le squelette ; elle est cependant indispensable. « Le corps sans l'esprit est un cadavre, l'esprit sans le corps est un fantôme » (Heschel). Paul n'a-t-il pas été victime de l'utopie révolutionnaire de l'homme nouveau ? « Aurait-il été aussi antilégaliste s'il avait su que le monde durerait ? » Lui-même n'a-t-il pas dû remettre de l'ordre dans ses communautés ? Avec du recul on peut s'apercevoir que chrétiens et Juifs sont à la même enseigne devant la requête de l'Absolu. Les chrétiens doivent confesser leur utopie de la nouvelle création déjà réalisée ; les Juifs peuvent reconnaître l'efficacité de la foi qui agit par l'amour.

Il semble que trois points de cet exposé sur la Loi

interrogent spécialement la lecture chrétienne de Paul.

La critique paulinienne ne porte pas spécialement sur la loi juive, dit avec raison Rivon Krygier, mais « ce que critique Paul est en *toute* loi, concerne *universellement* tout pèlerin qui se met en chemin vers l'absolu et tente de dompter sa nature impétueuse » ; c'est nous qui soulignons ; nous ajouterions volontiers que cela vaut aussi pour ce qu'il y a de loi dans le christianisme.

La manière de comprendre une théologie de l'économie du salut qui consiste à enfermer tous les hommes dans la désobéissance pour faire miséricorde à tous – et de comprendre aussi de cette façon la raison d'être du don de la Loi (rendre captifs ceux qui seront libérés par la foi), demandent un travail d'inter-prétation. De telles affirmations ne sont pas supportables sans une herméneutique de la théologie biblique. Au premier degré celle-ci attribue directement à Dieu jusqu'au péché et l'endurcissement de son peuple ; mais à y réfléchir, il ne s'agit pas d'une ruse méchante de sa part ; cela vise à faire comprendre que le Dieu d'Israël n'est jamais pris de court quand il rencontre l'opposition à son dessein, y compris et d'abord chez son propre peuple ; bien plus il intègre cette opposition au dessein d'une plus haute révélation de sa gloire (relire Is 6).

L'interrogation juive met la foi chrétienne en garde contre une idée trop courte de l'« accomplissement » et de l'inauguration de la nouvelle création ; Paul lui-même a dû réagir contre les courants « enthousiastes » de ses communautés qui se prenaient pour déjà installés dans le Royaume eschatologique (1 Co 4). Cette « réserve eschatologique » est aussi ce qui permet de lire en Rm 7 non seulement la détresse du païen, mais aussi l'inadéquation douloureuse des baptisés à leur vocation.

Retour à la métaphore du retranchement et de la greffe

Dans la conclusion de sa conférence, Rivon Krygier revient à ce même sujet qui l'avait ouverte en des termes chaleureusement œcuméniques. On peut dire qu'il rejoint les accents de Rm 15 sur l'accueil mutuel à l'image de l'accueil de Dieu et du Christ pour les deux grandes fractions de l'humanité. Lui aussi relit Paul après coup, quand il écrit : « Le “mystère” chez Paul est double : celui de la persévérance d'Israël, en dépit de son refus du Christ, mais aussi celui, sous le regard juif, de l'efflorescence universelle du monothéisme chrétien, en dépit de son rejet du judaïsme légal. La rupture ayant été consommée jusqu'à satiété, une nouvelle ère s'est ouverte » (p. 405). Il rejoint aussi la démarche paulinienne d'abandon à la Sagesse de Dieu qui achève Rm 11. Aucune des deux parties ne doit vouloir triompher de l'autre, mais s'adonner à la *techouva*, au « retournement » que propose le pasteur Florence Taubmann³.

Et il commente cette proposition en des termes auxquels un chrétien assentira.

1. Voir J.-N. ALETTI, « Le statut de l'Église dans les lettres pauliniennes. Réflexions sur quelques paradoxes », *Biblica* 83 (2002), p. 153-174 ; P. BONY, « La figure du “peuple de Dieu” dans l'ecclésiologie paulinienne », *Chemins de Dialogue*, 37 (2011), p. 41-67.

2. Sur ce langage « cru », J.-P. Lémonon apporte un « éclaircissement » très utile dans le même numéro de la revue *Sens* : « Éclaircissements sur quelques propos de Paul », p. 221-238, spécialement p. 224-225. C'est en effet la « super-

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Index thématique

Abraham 91–113 ; 181 ; 220 ; 268

accomplir 323–325 ; 360

accueil / accueillir 16 ; 341

Adam 125 ; 128 ; 132-137 ; 159-160 ; 181

agapè / amour 121 ; 126-127 ; 186 ; 199 ; 305-307 ; 315-318 ; 323-325 ; 337 ; aimé(e) 230 ; 381

alliance(s) 212 ; 294

bénédictio 382-383

chair 31 ; 93 ; 163-164 ; 187-189 ; 211-212 ; 263 ; 326 ; 393-394

charismata / dons 211-212 ; 304

christologie 31-32 ; 38 ; 128 ; 184 ; 197 ; 212 ; 214-215 ; 240 ; 244 ; 247 ; 322-323 ; 339-340 ; 342

circoncision 53-54 ; 55 ; 98-99 ; 117 ; 219 ; 342

cœur mauvais 133 ; 170

colère 47-49 ; 76 ; 225-227 ; 285-286 ; 290-291

commandement / préceptes 161-163 ; 324 ; 327 ; 404

convoitise 159-160 ; 394

corps 171 ; 190 ; 195 ; 203-204 ; 300 ; 303 ; corps de péché 144 ; corps de mort 167

création 193-195

croix 75-77 ; 105-106 ; 143 ; 145 ; 147 ; 151 ; 177 ; 238 ; 339

descendance 102-103 ; 220 ; 254

Écriture(s) 30 ; 93 ; 95 ; 242 ; 259 ; 339 ; 356 ; 391

élection / élu(s) 81 ; 118 ; 185 ; 213 ; 254 ; 258-259 ; 275-

276 ; 402

endurci(r) / endurcissement 207 ; 210 ; 259-260 ; 271

ennemis 128 ; 275 ; 311-313 ; 381

espérance 122-123 ; 126 ; 184ss ; 200-202

esprit / Esprit 139 ; 152 ; 183-204 ; 190 ; Esprit de sainteté
31-32

évangile 29-31 ; 34 ; 119 ; 248 ; 348 ; mon évangile 31 ; 356.

expiation 74-75

faibles / forts 327-328 338-339

fierté 77-79 ; 93

Fils / fils 31 ; 33 ; 184 ; 193 ; 195 ; 213

frère(s) 118 ; 197 ; 211 ; 230 ; 289 ; 311-313 ; 328 ; 337 ;
365 ; faux-frères 378

foi 33 ; 36-37 ; 40-41 ; 42-43 ; 104 ; 112 ; 238 ; 241 ; 244 ;
400 ; foi de JC 71-72

grâce 70 ; 95 ; 101 ; 367-368 ; 397-399 ; 402

greffe / greffé / greffer 266-269 ; 379-383

Israël 206 ; 218-219 ; 233-234 ; 253-255 ; 283-284 ; 374 ;
tout Israël 269-274 ; 280-282 ; 380 ; 390 ; Israélite(s)
212 ; 289

jaloux / jalousie 210 ; 249-251

jugement 49-54 ; 188

Juif (s) 37 ; 52-57 ; 81 ; 87 ; 117 ; 228 ; 241 ; judaïsme 288 ;
377

justice / justice de Dieu 35-36 ; 58 ; 67-76 ; 85 ; 91 ; 236-
237 ; 241 ; 243-245 ; 334

juste / justifier / justification 42-43 ; 50-51 ; 60 ; 65 ; 66 ;
83 ; 93-98 ; 103-104 ; 198 ; 387 ; 391 ; 397-398 ; 403 ;

409-410

libérer ; libérateur ; liberté 122 ; 186 ; 194 ; 273

légalisme 19-20 ; 179 ; 376 ; 396

Loi / tôrah 19-22 ; 39 ; 51 ; 53-54 ; 59 ; 60 ; 61 ; 70 ; 80 ; 82-83 ; 87-88 ; 90 ; 101 ; 149-152 ; 157-180 ; 166 ; 182 ; 183 ; 186 ; 235-236 ; 239-240 ; 246 ; 323-325 ; 360 ; 374 ; 387-391 ; 392-393 ; 410-412 ; loi de foi 80 ; 400-401 ; 406 ; loi de justice 237 ; 390

mérite 387 ; 396

messie / messianisme 38-39 ; 204 ; 383-384

miséricorde 223 ; 225-226 ; 228 ; 276-278 ; 399

Moïse 116 ; 223

mort 131 ; 134 ; 144-145 ; 151 ; 188-190

mystère 269 ; 405 ; 412

nations 32 ; 37 ; 65 ; 81 ; 118-119 ; 182 ; 210 ; 228-231 ; 235 ; 247 ; 251 ; 263 ; 270 ; 276-278 ; 343-344 ; 369

Nouvelle Perspective 19-22 ; 173-174 ; 376

obéissance / obéissance de la foi 33 ; 71 ; 129-130 ; 297
/désobéissance 277-278

oecuménique / œcuménisme 16 ; 342

œuvres / œuvres de la loi 21 ; 58-59 ; 83 ; 90 ; 97 ; 109-110 ; 173-174 ; 221 ; 403-404

olivier 262 ; 266-269

paix 126 ; 334

parole 217-218 ; 231 ; 324

pascal (événement) 32 ; 72 ; 104-105 ; 142-149 ; 203

patience 227 ; 251 ; 288

péché 55 ; 57 ; 131-132 ; 134 ; 140 ; 144 ; 161-162 ; 187 ;

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Publications Chemins de Dialogue

Revue « Chemins de Dialogue »

Revue théologique et pastorale sur le dialogue interreligieux, fondée par l'Institut de sciences et théologie des religions de Marseille (département de l'Institut catholique de la Méditerranée), éditée par l'association « Chemins de Dialogue ».

Des ouvrages

Robert Coffy, *Oui, ce Mystère est grand*, Marseille, Publications Chemins de Dialogue, 1996.

Jean-Marc Aveline, *L'enjeu christologique en théologie des religions. Le débat Tillich-Troeltsch*, Paris, Éditions du Cerf, « Cogitatio fidei » 227, 2003.

Jean-Marc Aveline & Christian Salenson (dir.), *La grotte et le rocher dans les religions*, Marseille, Publications Chemins de Dialogue, 2004.

Jean-Marc Aveline & Christian Salenson (dir.), *Au carrefour des Écritures. Hommage amical à Paul Bony*, Marseille, Publications Chemins de Dialogue, 2004.

Jean-Marc Aveline & Christian Salenson (dir.), *Éduquer à la liberté religieuse*, Marseille, Publications Chemins de Dialogue, 2006.

Jean-Marc Aveline, *Paul Tillich*, Marseille, Publications Chemins de Dialogue, 2007.

Henri Jourdan, *Tiens bon... Et avance !*, Marseille, Publications

- Chemins de Dialogue, 2007.
- Paul Bony, *Saint Paul*, Marseille/Paris, Publications Chemins de Dialogue/Éditions de l'Atelier, coll. « Tout simplement », 2008.
- Christian Salenson, *Christian de Chergé. Une théologie de l'espérance*, Marseille/Paris, Publications Chemins de Dialogue/Bayard, 2009.
- Maurice Vidal, *Cette Église que je cherche à comprendre*, entretiens avec Christian Salenson et Jacques Tessier, Marseille/Paris, Publications Chemins de Dialogue/Les Éditions de l'Atelier, 2009.
- Jean-Marc Aveline, *La manne cachée*, Marseille, Publications Chemins de Dialogue, 2009.
- Christian Salenson (dir.), *Passeurs et pèlerins en Méditerranée*, Marseille, Publications Chemins de Dialogue, 2010.
- Jean-Marc Aveline (dir.), *Sur le chemin de l'autre*, Marseille, Publications Chemins de Dialogue, 2010.

Collection « Chemins de Dialogue » chez DDB

- Roger Michel, *Le dialogue islamo-chrétien dans l'esprit d'Assise*, Paris, Lethielleux-DDB, 2011.
- Christian Salenson, *Les sacrements. Sept clefs pour la vie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2012.

Achevé d'imprimer sur les presses de l'imprimerie
en septembre 2012

N° d'imprimeur :

Dépôt légal : octobre 2012

Imprimé en France



Composition et mise en pages réalisées par

Compo 66 – Perpignan

498/2012

Pour être informé des publications
du Groupe Desclée de Brouwer
et recevoir notre catalogue, envoyez vos coordonnées à :

Groupe Desclée de Brouwer
10, rue Mercœur
75011 Paris

Nom :

Prénom :

Adresse :

... ..

Code postal :

Ville :

E-mail :

Téléphone :

Fax :

Je souhaite être informé(e) des publications