NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

129 N° 2 Avril-Juin 2007

Israël et les nations : la miséricorde dans l'histoire

L'exégèse ambrosienne de Rm 9–11

Amaury BEGASSE DE DHAEM (s.j.)

p. 235 - 253

https://www.nrt.be/fr/articles/israel-et-les-nations-la-misericorde-dans-l-histoire-679

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 129 (2007) 235-253
A. Begasse de Dhaem S.J.

Israël et les nations: la miséricorde dans l'histoire

L'exégèse ambrosienne de Rm 9–11

I. – Introduction

1. Copiste servile ou héritier original: les évolutions de la recherche

«À bien des égards, Ambroise apparaît comme le plus grec des Pères latins»[1]. Si l'on excepte l'influence d'Hilaire ou de Cyprien, la formation chrétienne de l'évêque de Milan (337/339?-397) puise essentiellement aux sources grecques: outre le juif Philon, auquel Ambroise recourt sans doute plus que tout autre auteur chrétien (on a relevé environ 600 emprunts)[2], il convient de mentionner Irénée, Hiyppolyte, les alexandrins Clément, Athanase et surtout Origène, les cappadociens Basile, Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze, Didyme l'Aveugle, Cyrille de Jérusalem, Épiphane, Eusèbe de Césarée. Il s'en inspire tellement que Jérôme a vu en lui une magnifique illustration du pillage opéré par les latins dans la riche tradition orientale. Avec sa douceur coutumière, l'ascète de Bethléem l'a comparé, dans la préface de sa traduction au *Traité du saint Esprit* de Didyme, à «une vilaine corneille qui se pare de couleurs étrangères»[3], et dans son prologue aux *Homélies sur Luc* d'Origène, au «croassement d'un corbeau de mauvais augure qui se pare de façon étrange des coloris de tous les oiseaux quand il est lui-même tout ténébreux»[4].

---

1. Savon H., «Ambroise, lecteur d'Origène», dans *Nec Timeo Mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio*, Milano, 4-11 aprile 1997, éd. L.F. Pizzolato & M. Rizzi, coll. Pubblicazioni dell'Università Cattolica, Studia patristica mediolanensia 21, Milano, Vita e Pensiero, 1998, p. 221.

2. Cf. Visona G., «*Lo* 'status quaestionis' *della ricerca ambrosiana*», dans *Nec Timeo Mori* (cité *supra* n. 1), p. 51. Nous nous inspirons de cette excellente présentation.

3. Didyme l'Aveugle, *Traité du saint Esprit*, coll. SC 186, Paris, Cerf, 1992, p. 139.

4. Origène, *Homélies sur S. Luc*, coll. SC 87, Paris, Cerf, 1962, p. 95. Cf. Corsato C., *La* Expositio evangelii secundum Lucam *di sant'Ambrogio. Ermeneutica, simbologia, fonti*, coll. Studia Ephemeridis Augustinianum 43, Roma,

Ambroise, en dépit de la reconnaissance ecclésiale qui en fait un des quatre docteurs principaux de l'Antiquité latine, a traîné longtemps chez les spécialistes cette réputation, sinon de «plagiaire sans scrupules»[5], du moins de copiste servile, sans grande originalité, en quasi-totale dépendance de ses sources. Tandis que cette ligne s'est maintenue chez des commentateurs comme M. Testard, dans ses travaux sur le *De officiis*, ou M. Simonetti[6], s'observe toutefois une inversion de tendance, amorcée aux alentours des congrès ambrosiens de 1974. Préparée par les travaux de Dom Tissot[7] et d'E. Dassmann[8], les recherches les plus récentes (H. Savon[9], G. Nauroy[10], L.-F. Pizzolato[11], Ch. Jacob[12], Th. Graumann[13], Ch. Markschies[14], G. Maschio[15]) entendent rendre justice à son exégèse de prédicateur. Les études des vingt-cinq dernières

---

Institutum Patristicum Augustinianum, 1993: contrairement à l'opinion majoritaire, C. Corsato soutient qu'Ambroise se serait plus inspiré du *Commentaire sur l'Évangile de Luc* d'Origène que de ses *Homélies sur S. Luc*.

5. HAGENDAHL H., *Latin Fathers and the Classics. A Study on the Apologists, Jerome and Others Christian Writers*, coll. Acta universitatis Gothoburgensis: Studia graeca et Latina Gothoburgensia, Göteborgs Universitäts Arschrift 64, Göteborg, Elanders Boktryckeri Aktiebalag, 1958, p. 372.

6. SIMONETTI M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma, Inst. Patr. Augustinianum, 1985, p. 271-280.

7. AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'Évangile de S. Luc*, coll. SC 45, Paris, Cerf, 1971.

8. DASSMANN E., *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung*, coll. Münsterische Beiträge für Theologie, Münster, Aschendorff, 1965.

9. SAVON H., «Ambroise, lecteur d'Origène» (cité *supra* n. 1), p. 221-234.

10. NAUROY G., «L'Écriture dans la pastorale d'Ambroise de Milan. Les sens de l'Écriture, les formes et styles de l'exégèse: mimétisme biblique», dans *Ambroise de Milan. Écriture et esthétique d'une exégèse pastorale. Quatorze études*, coll. Recherches en littérature et spiritualité, Bern, Peter Lang, vol. 3, 2003, p. 247-301.

11. PIZZOLATO L.-F., *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, coll. Studia patristica mediolenensia 9, Milano, Vita e Pensiero, 1978.

12. JACOB Ch., *«Arkandisziplin», Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand*, coll. Theophania 32, Frankfurt a.M., Anton Hain, 1990.

13. GRAUMANN Th., *Christus interpres. Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukasverklärung des Ambrosius von Mailand*, coll. Patristische Texte und Studien 41, Berlin, W. De Gruyter, 1994.

14. MARKSCHIES Ch., *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie. Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im Lateinischen Westen (364-381 n. Chr.)*, coll. Beiträge zur historischen Theologie 90, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1995.

15. MASCHIO G., *La figura di Cristo nel* Commento al Salmo 118 *di Ambrogio du Milano*, coll. Studia Ephemeridis Augustinianum 88, Roma, Inst. Patr. Augustinianum, 2003.

années soulignent majoritairement la distance critique de l'évêque de Milan par rapport à ses brillants devanciers, et l'originalité de la réélaboration personnelle de ses sources grecques, mettant particulièrement en valeur son christocentrisme: «*Omnia Christus est nobis*»[16]. L'évidente dépendance linguistique ou terminologique qu'atteste l'œuvre ambrosienne cèle, selon ces auteurs, une réelle originalité conceptuelle, de sorte qu'un renversement s'opère: il n'est plus dit qu'Ambroise prête ses mots aux idées des autres, comme le pensait Schenkl, mais plutôt qu'il met ses idées dans les paroles des autres[17]. L'évêque de Milan occupe donc une place charnière, en quelque manière œcuménique, dans l'histoire de l'exégèse patristique grecque et latine.

2. L'Écriture, âme de la théologie ambrosienne

«Ambroise passe pour le Père de l'Occident latin qui a le plus continûment cité l'Écriture, au point que certaines de ses pages apparaissent comme une marqueterie de références scripturaires»[18]. Dans ses ouvrages, presque tout entier issus de sa prédication d'évêque, retouchée pour les besoins de la publication, il ne cesse, selon la tradition patristique, d'interpréter l'Écriture par l'Écriture. Fidèle à l'école alexandrine, il ne s'arrête pas à sa lettre seule (entendue ici au sens positif d'*historia*: le récit biblique), mais met en évidence son *sensus altior*, son sens plus élevé ou plus profond, en recourant à une *subtilior interpretatio*, une interprétation plus subtile. Les distinctions des sens exégétiques varient selon ses œuvres, jusqu'à déconcerter ses commentateurs qui s'accordent peu dans leurs analyses[19]. Mais Ambroise indique souvent, outre l'*historia*, un sens moral (*moralis*) et un sens mystique (*mystica*), avec, en arrière-fond de typologie historique d'orientation christologique, la triade *umbra-imago-veritas* (ombre-image-vérité). La diversité des *codex* ne l'effraie pas et il ne cherche pas, comme nous le ferions spontanément, à établir de manière critique la meilleure version, même s'il ne dédaigne pas de mettre à profit sa maîtrise de la langue grecque pour comparer les versions de la LXX, d'Aquila, de Symmaque

16. *Virg*. 16,99.
17. Cf. VISONA G., «*Lo* 'status quaestionis'…» (cité *supra* n. 2), p. 51-52.
18. NAUROY G., «L'Écriture dans la pastorale d'Ambroise…» (cité *supra* n. 10), p. 247.
19. Il suffit de lire successivement Pizzolato, Simonetti, Corsato, Savon ou Nauroy, pour s'apercevoir de la diversité de leurs interprétations.

ou de Théodotion, ou pour privilégier telle ou telle traduction latine, quitte à retraduire lui-même à partir de l'original grec. La multiplicité des leçons le stimule plutôt à exploiter toutes les variantes des manuscrits en vue de manifester l'infinie richesse des sens de l'Écriture. Il admet sans peine qu'un texte puisse recevoir plusieurs interprétations possibles. «L'Écriture est une palestre»[20] où s'exerce le commentateur, même si, en ultime analyse, «le Christ est le véritable interprète de l'Écriture»[21]. Comme bon nombre de Pères, il s'attache essentiellement au commentaire de l'Ancien Testament. Du Nouveau, il ne commente de manière suivie que l'*Évangile selon saint Luc*. Autant dire qu'à la différence d'Origène et de l'*Ambrosiaster*, de Chrysostome ou de Cyrille, il n'a pas réalisé de commentaire suivi de l'épître aux Romains.

3. Écriture interprétée et écriture interprétante

Il nous faut donc d'emblée distinguer, dans l'exégèse patristique de Rm 9–11, deux types d'approches, selon que nous disposons ou non d'un commentaire systématique, exégétique ou homilétique de l'épître. Dans le premier cas, le texte paulinien sera davantage commenté par l'auteur en tenant compte de son contexte, de sa logique interne, de sa dynamique propre, ce qui n'empêche pas le commentateur de le mettre en relation avec l'ensemble du *corpus* biblique et de s'autoriser des digressions, en fonction de la pluralité des sens, de sa visée ou de son auditoire. L'interprétation est plus précise, plus liée à l'intention immédiate de l'auteur sacré, *en ce sens* plus littérale. Les versets de Rm 9-11 sont, dans ce premier cas de figure, *Écriture interprétée* directement par l'auteur lui-même, à la lumière de la totalité de l'Écriture interprétante. Dans le deuxième cas, qui est celui d'Ambroise, le texte de Rm 9-11 est soit convoqué pour interpréter un autre passage biblique (souvent dans une concaténation) ou une autre problématique doctrinale, morale ou spirituelle, soit utilisé, sans annonce explicite, par l'auteur qui parle l'Écriture comme il respire. Le verset de l'épître joue ici le rôle d'*Écriture interprétante* d'une autre Écriture. Et c'est en tant qu'*Écriture interprétante* qu'il est en retour, indirectement, *Écriture interprétée*. Dans ce cas, le sens risque d'être plus varié, plus éclaté, plus difficile à cerner, selon la multiplicité des sens des passages ou problématiques

20. *Expos. ps. CXVIII* 4,13.
21. *Expos. Luc.* 7,50.

éclairés. L'interprétation de *l'Écriture interprétante* est plus délicate. Il faut cependant nuancer cette règle, en ce qui concerne notre auteur. Par exemple, dans le *Abr.* 2,10,74, l'exégèse ambrosienne fait jouer le triptyque en convoquant des citations de Rm 9,10 et 11, de manière fidèle à la pensée paulinienne, pour situer Gn 16,2 (Saraï envoie Abram vers Agar) à l'intérieur du plan de salut. De même, interprétant dans le *Fid.* 4,11,138-156 la doxologie finale de Rm 11,33-36, Ambroise se demande si elle s'applique au Père (comme le prétendent les ariens) ou au Fils. Il opte pour cette dernière solution, en fonction de l'analyse du passage *dans son contexte*, en lien avec d'autres citations scripturaires.

4. Une enquête à visée exhaustive

Le travail dont nous présentons les fruits consiste donc à repérer, dans l'ensemble de l'œuvre ambrosienne, toutes les citations ou allusions aux chapitres 9 à 11 de l'épître aux Romains, auxquelles l'évêque de Milan recourt pour expliquer d'autres passages scripturaires ou pour commenter tel ou tel de ses traités. Notre recherche s'avère plus périlleuse que celle que Guillaume de Saint-Thierry s'efforça de faire, au XII[e] s., en rassemblant en un commentaire suivi les citations éparses d'Ambroise sur le *Cantique des Cantiques*. Car si l'évêque de Milan n'a pas écrit de commentaire suivi du *Cantique*, ce dernier est cependant omniprésent, en particulier dans son exégèse du Ps 118. Il n'en va pas de même en ce qui concerne l'épître aux Romains, qui semble, de prime abord, avoir un rôle plus discret dans son œuvre. La difficulté se redouble du fait que plusieurs versets de Rm 9–11 cités par Ambroise sont eux-mêmes tirés de l'Ancien Testament. Le contexte ne permet pas toujours de savoir si c'est le texte vétérotestamentaire qui est d'abord visé, ou sa relecture paulinienne, même si cela n'a peut-être pas d'incidence majeure, compte tenu de sa lecture unifiée de l'Écriture à partir de la clé christique.

La recension à visée exhaustive de *Biblia patristica*[22], sur laquelle se fonde notre étude, repère dans l'œuvre de l'évêque de Milan 244 citations de versets provenant des chapitres 9 à 11 de l'épître aux Romains[23]. Elles se répartissent de la façon suivante: 41 pour

22. *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique.* 6: *Hilaire de Poitiers, Ambroise de Milan, Ambrosiaster*, Paris, Éd. du CNRS, 1995.

23. Pour 60 de ces occurrences, nous avons bénéficié d'un premier travail réalisé par le P. Milos Lichner, sj.

Rm 9; 95 pour Rm 10; 108 pour Rm 11. Certains versets sont abondamment cités: Rm 9,5 (14); Rm 10,4 (26), Rm 10,8 (11); Rm 10,10 (21); Rm 11,5 (14); Rm 11,25 (17); Rm 11,26 (12); Rm 11,33 (26); Rm 11,36 (13). Nous nous proposons, dans cette synthèse qui ne peut être, pour reprendre une expression de l'épître, qu'un *verbum brevians* (Rm 9,28), qu'une parole abrégée, d'envisager l'interrelation entre les points suivants: le traitement ambrosien du texte paulinien, la relation d'Israël et des nations et le primat de la miséricorde dans le rapport grâce et liberté.

II. – Le traitement du texte paulinien

1. Fidélité paulinienne: «la parole n'a pas failli» (Rm 9,6) et la miséricorde gracieuse

L'étude de ces 244 occurrences, dans leurs contextes variés d'apparition, réserve une heureuse surprise. Bien qu'il n'ait pas l'intention, et pour cause, de commenter le mouvement même du passage, Ambroise se révèle pourtant essentiellement fidèle au texte paulinien. L'évêque de Milan a bien perçu les thèmes centraux de ces trois chapitres.

Il s'agit tout d'abord de ce que les spécialistes de l'analyse rhétorique de l'épître (songeons par exemple à J.-N. Aletti à l'Institut Biblique de Rome ou à J. Rouwez à l'Institut d'Études Théologiques de Bruxelles) appellent la *propositio* principale, qui commande l'ensemble de la section des chapitres 9–11. Elle se situe, selon ces auteurs, en Rm 9,6 et signifie que «la parole n'a pas failli», ni pour Israël, ni pour les Nations. Le dessein de Dieu dans l'histoire s'accomplit selon la promesse. C'est une constante de l'interprétation d'Ambroise, qui met l'accent, en lien avec Ga 4,21-31 (l'allégorie de Sara et d'Agar), sur la réalisation de la promesse faite à Abraham, non seulement en Isaac, mais aussi en Ismaël, qui représente ici l'Israël aveuglé[24].

Il s'agit ensuite de la pointe de la réflexion paulinienne en Rm 9–11, portant sur la mise en lumière de la faveur gracieuse de Dieu, qui se manifeste précisément dans l'histoire tumultueuse de l'élection d'Israël pour les nations (Rm 9,11-12), de son faux-pas pour l'entrée des nations (Rm 11,11) et de son retour pour la plénitude finale (Rm 11,25-26). Le commentaire ambrosien, préparant la veine augustinienne, faisant écho à l'accent chrysostomien,

24. *Abr.* 2,11,89.

souligne à l'envi la miséricorde gracieuse, science et sagesse insondable de Dieu, sur la louange de laquelle Paul achève son triptyque (Rm 11,33). La relation Israël-nations et l'accent sur la miséricorde sont intimement liés dans la pensée d'Ambroise comme dans celle de Paul. C'est ce que le titre de notre contribution «Israël et les nations: la miséricorde dans l'histoire» entend montrer.

2. Libertés et déplacements ambrosiens

Cette fidélité foncière à la pensée de l'Apôtre n'empêche pas que le lien au contexte de l'épître soit plus ou moins lâche, selon les passages. Par exemple, l'interprétation ambrosienne de Rm 10,4: «le Christ est la fin de la loi, pour le salut de tout croyant» et de Rm 10,10: «on croit en effet avec le cœur en vue de la justice, et on professe avec la bouche en vue du salut», sans être nécessairement infidèle à l'esprit paulinien, tient assez peu compte du contexte originaire de ces citations. La dialectique de l'histoire du salut n'y est guère présente. L'interprétation de Rm 11,25-26.29.32-36, sur laquelle nous reviendrons, est par contre plus respectueuse du cadre de l'épître. En outre, l'évêque de Milan ne se fait pas faute, avec la théologie et le contexte ecclésial de son temps, d'opérer certains déplacements, comme nous allons le voir à l'instant en abordant la relation d'Israël et des nations.

III. – La relation Israël-nations: un chassé-croisé salvifique

1. De la relation Israël-nations au couple Synagogue-Église

La problématique paulinienne de la relation Israël-nations, dans le contexte des communautés naissantes, est intérieure au mystère de l'Église. Celle-ci réunit effectivement en elle, avec les difficultés et les tensions que nous décrivent les *Actes* et les *épîtres*, l'Église qui vient de la circoncision (*Ecclesia ex circumcisione*), dont font partie les membres les plus éminents de la première communauté, et l'Église issue de la gentilité (*Ecclesia ex gentibus*), symbolisée par Zippora, la femme éthiopienne de Moïse[25]. La question paulinienne est interne à la mission de l'Église: «d'abord les juifs, ensuite les nations», selon l'ordre (*taxis*) donné à plusieurs reprises dans l'épître (Rm 1,16; 2,9.10). C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la subtilité contre-nature (Rm 11,24) des images

25. *Epist. B* 14,57.

botaniques de l'olivier franc et de l'olivier sauvage. Il arrive encore qu'Ambroise se situe dans cette ligne. Par exemple, en commentant Rm 9,5, il montre que tout comme à Abraham avaient été confiés dix peuples païens (Gn 15,19), de même c'est à travers (*per*) les Apôtres, «qui sont israélites, à qui appartiennent l'adoption filiale, la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses, à qui sont les Pères et de qui le Christ selon la chair a été fait sous la loi» (*sub Lege*), que l'Église est constituée des peuples païens[26]. Ou encore, en commentant Rm 10,18, il voit dans le songe de Jacob en Gn 46,2-4, l'appelant à descendre en Égypte pour devenir un grand peuple, une invitation faite aux Juifs de passer à l'Église de Dieu, de rejoindre le peuple de Dieu rassemblé de toutes les extrémités de la terre. «Jacob est appelé par ses fils», veut dire: le peuple des juifs est invité à la grâce par Pierre, Jean et Paul, fils du peuple juif[27], devenus «fondements et sommets de l'Église»[28]. Nous trouvons encore une interprétation de cette nature dans l'*Expl. ps. XLIII* 65.

Mais dans bien des cas, à la relation Israël-nations s'est substituée, dans l'exégèse des textes, la relation Synagogue-Église, qui est différente de la première. La coexistence de ces deux visions et le glissement de sens se repèrent parfois à l'intérieur d'un même commentaire. Par exemple, la relecture allégorique de la guérison de la femme hémorroïsse et de la résurrection de la fille de Jaïre, dans les termes de la dialectique de l'entrée des nations et du salut d'Israël, opère subrepticement un transfert de la symbolique Israël-nations vers la relation Synagogue-Église[29]. Dans cette nouvelle optique, la relation Israël-nations n'est plus le cœur du dessein de salut tel qu'il s'accomplit déjà et est destiné à s'accomplir toujours davantage *dans* l'Église. Israël est devenu *l'autre* de l'Église, laquelle paraît assumer tout entière la position des nations, en dépit de la survivance jusqu'à cette époque, du moins dans certaines parties de l'Empire, d'une Église judéo-chrétienne identifiable. Les images pauliniennes de l'olivier franc et de l'olivier sauvage en subissent par contrecoup une torsion. La citation d'Os 2,25 en Rm 9,25: «j'appellerai mon peuple ce qui n'est pas mon peuple», transférée par Paul d'Israël aux nations, est à nouveau déplacée par Ambroise des nations à l'Église[30]. Les propos

26. *Abr.* 2,10,71.
27. *Ios.* 14,82.
28. *Expl. ps. XLVII* 6.
29. *Expos. Luc.* 6,57.
30. *Sp. S.* 2,10,101.

de l'évêque de Milan pour qualifier la relation de la Synagogue et de l'Église, nous allons le voir, peuvent heurter nos oreilles contemporaines. Mais si nous prenons garde à son argumentaire, fondé sur le rapport de la justice de la foi et de la justice de la loi et sur la relation de la lettre et de l'esprit, nous sommes en droit d'y voir la traversée de Rm 10, qui n'est le dernier mot, ni de Paul, ni d'Ambroise, mais une étape en vue de la miséricorde de Rm 11. L'attention ambrosienne aux versets de Rm 10,4 et Rm 10,10 paraît confirmer cette interprétation.

La relation de la Synagogue et de l'Église est en effet souvent posée par Ambroise comme celle de la lettre (*littera*) et de l'esprit (*spiritus*), entendus ici non pas comme le sens littéral et spirituel de l'Écriture, mais comme les deux attitudes spirituelles préalables, croyante ou incroyante, qui donnent ou empêchent d'accéder aux sens de l'Écriture: «La lettre de la Loi a une malédiction, l'esprit apporte la bénédiction»[31]. La loi est superficiellement sur les lèvres des juifs, mais non dans leur cœur[32]. Par leur incapacité à interpréter la loi, les Juifs ont hoché la tête pour tourner le dos à la sagesse[33]. Même s'il est «sans tromperie», l'israélite Nathanaël est *sous* l'arbre, car *sous* la loi, alors que Zachée, pris sur l'olivier sauvage de nature et enté contre nature sur l'olivier franc[34], est *sur* l'arbre, parce qu'*au-dessus* de la loi[35]. La vérité est passée de la Synagogue à l'Église car les juifs ont dévié de leurs pères[36] et ils sont comme la femme aux sept maris (les sept livres de la Loi) qui n'a pas eu de descendance, car elle a détourné le précepte spirituel dans un sens charnel[37]. Les fruits sont transférés de l'une à l'autre, comme la mandragore donnée par Léa à Rachel[38]. Les nations sont qualifiées d'élues (*electa*)[39]. L'idée que Jésus vient se substituer, soit au peuple mort (premier mari) pour épouser l'Église comme second mari, soit à la loi morte en lui donnant son interprétation spirituelle, est très présente[40], en particulier dans le commentaire de Rm 10,4: «le

31. *Expl. ps. XLIII* 67.
32. *Expl. ps. XXXVI* 69, en lien avec Rm 10,10 et Is 29,13.
33. *Expl. ps. XLIII* 65, en lien avec Rm 10,18.
34. *Expos. Luc.* 8,81.
35. *Expos. Luc.* 8,90.
36. *Expos. ps. CXVIII* 12,19: Rm 11,4 en lien avec Rm 3,2 et Ps 118,90.
37. *Expos. Luc.* 9,38.
38. *Expos. ps. CXVIII* 19,24. Mais à la fin, Léa elle aussi sera féconde, comme le reste sauvé par grâce (Rm 11,5).
39. *Epist.* 12,12.
40. *Fid.* 3,10,70; *Expl. ps. XLIII* 64; *Expos. ps. CXVIII* 15,8.

Christ est la fin de la loi pour la justice de tout croyant»[41]. Les chrétiens sont, comme Isaac, les fils de la promesse, tandis que les juifs sont les fils de l'esclavage selon le corps de leur mère Agar[42], dont il convient de se séparer, comme Paul mis à part dès le sein de sa mère pour entendre la parole[43]. L'abîme et la mort (Rm 10,7) sont les juifs et la sagesse n'est plus dans l'abîme, puisque le Christ est ressuscité[44]. Les juifs ont enterré leur mine, à savoir la parole de Dieu, avec la terre de leur corps, au lieu de la faire fructifier[45], et ils sont restés «en dehors» au lieu d'être au-dedans, où se trouve la parole[46].

Israël ou «les juifs» sont souvent «l'ennemi» (cf. Rm 11,28), qui ne comprend pas spirituellement la loi, et à qui elle ne sert donc à rien[47]. Le souhait d'être anathème pour ses frères juifs, émis par Paul en Rm 9,3, est compris comme l'expression de son amour du prochain, en particulier des ennemis, et donc de son amour du Christ[48]. L'Église est le lys qui pousse entre et au-dessus des épines des juifs[49]. Dans l'*Expos. Luc.* 4,54, ceux-ci sont présentés, selon les termes johanniques de la diatribe de Jésus avec les pharisiens, comme «fils de l'erreur» ou «fils du diable» (Jn 8,44). Les juifs sont Caïn, là où Abel est la figure du chrétien, et il n'y a pas de vérité dans la bouche des juifs lorsqu'ils ne confessent pas le Christ[50], car «ils ne marchent pas jusqu'à la fin, les juifs qui ne marchent pas jusqu'au Christ»[51]. Comme «usurpateurs de la justice, ils ne sont pas appelés à la grâce»[52]. Ils sont la nuit, parce qu'ils veulent se justifier eux-mêmes, alors que les chrétiens, qui accueillent la justice de Dieu, sont le jour[53]. Ambroise n'atténue pas, et même parfois augmente la responsabilité des juifs. Il souligne l'infidélité de la

41. *Expos. Luc.* 5,95; *Expos. ps. CXVIII* 8,16; 18,37; 6,5-26, avec l'arrière-fond du *Cantique*. «*Finis (enim) legis est Christus ad iustitiam omni credenti*» est la leçon la plus fréquente. Dans l'*Expl. ps. CXVIII* 8,16, on trouve cependant: «*Finis enim Christus est secundum legem omni credenti*».
42. *Epist.* 20,5. Ambroise s'inspire de Ga 4,21-31.
43. *Epist.* 14,5, à partir du Ps 57,4, de Ga 1,15 et de Rm 10,8.
44. *Interpell.* 1,9,30. Mais cette opinion, selon la logique du passage, conduirait à reconnaître que les juifs sont le lieu visité par le Christ.
45. *Fid.* 5,14; *Expos. Luc.* 8,95, en lien avec Rm 10,8.
46. *Expos. Luc.* 6,37, sur Rm 10,8.
47. *Expos. ps. CXVIII* 13,6.
48. *Expos. ps. CXVIII* 13,10.
49. *Expos. ps. CXVIII* 5,7, en lien avec Rm 10,18 et Ct 2,1.
50. *Exhort. Virg*. 6,38, en lien avec Rm 10,10.
51. *Expos. ps. CXVIII* 1,8.
52. *Expos. Luc* 5,22.
53. *Exhort. Virg*. 1,8.

Synagogue, à partir de Rm 11,4. Il est vrai que pour traduire le *paraptôma* (faux pas) de Rm 11,11, les *codex* auxquels il recourt comportent tantôt le mot *delicto*[54], tantôt le mot *culpa*[55], sémantiquement plus forts, et jamais le terme *casu* privilégié par la Néo-Vulgate, ce qui ne peut que l'inciter à accentuer la faute du peuple élu. Il interprète ainsi le zèle d'Israël, qui n'est pas selon la science (Rm 10,2), non comme une excuse ou une circonstance atténuante, mais comme une plus grande offense à Dieu[56], d'autant qu'ils n'auraient pas dû ignorer la parole, puisqu'«elle est proche, dans ta bouche et dans ton cœur» (Rm 10,8)[57].

2. Tout Israël sera-il sauvé, dans l'histoire ou à la fin de l'histoire?

Avec cette question, la traversée de Rm 10 nous conduit au port de Rm 11. L'évêque de Milan, qui recourt parfois à d'autres textes pauliniens pour expliciter le sens de Rm 11,25-26[58], affirme l'espérance d'un retour toujours possible[59], ou même qui adviendra «tôt ou tard» («*quandoque*»)[60], puisque Dieu n'a pas rejeté son peuple[61], mais cherche au contraire à créer une bonne émulation[62]. Yaël, la païenne, a tué l'ennemi d'Israël[63] et Zippora l'éthiopienne symbolise les nations par lesquelles la lèpre d'incrédulité de la murmurante Myriam, c'est-à-dire d'Israël jaloux des nations, sera enlevée[64]. Cette espérance est entretenue par des images et des métaphores: le mystère d'Israël décrit dans Rm 9–11, en particulier en Rm 11,1-2, est le mystère même de Paul[65]; Joseph, image du Christ, met la main sur les yeux de

54. *Expos. Luc* 6,57.
55. *Expl. ps. LXI* 29.
56. *Expos. ps. CXVIII* 5,37.
57. *Epist.* 1,19 sur Rm 10,8.
58. Dans le *Abr.* 2,11,89 précité, il cite Ga 4,22-31 pour interpréter Rm 11,25-26, en relation avec Gn 17,19. Dans l'*Expos. ps. CXVIII* 19,4, Ambroise utilise Ph 2,7 (l'ombre de l'exinanition) en lien avec Rm 11,32 pour mettre en évidence le temps de l'ombre, qui est le temps de la miséricorde, demeurant jusqu'à ce qu'entre la plénitude des nations et que tout Israël soit sauvé. Cf. *infra* l'*Epist.* 19,1 et l'*Epist.* 21,8.
59. *Paen.* 2,4,26 à partir de Rm 10,13; *Epist.* 20,5 à partir de Rm 9,12 en lien avec la promesse à Esaü en Gn 27,40: «mais en errant librement ça et là, tu briseras son joug de dessus ton cou».
60. *Interpell.* 3,5,12.
61. *Expl. ps. XLIII* 25, en lien avec Rm 10,21.
62. *Expl. ps. XXXVI* 4: Rm 11,11.13-14.
63. *Vid.* 8,47.
64. *Epist. B* 15,57.
65. *Ios.* 8,44; *Epist.* 18,10; *Patr.* 12,57; *Expos. ps. CXVIII* 6,17.

Jacob, image du peuple d'Israël (Gn 46,5), pour lui enlever la cécité[66]; le reste est la nouvelle semence de laquelle peut resurgir la vie[67]; les restes de l'homme sont promis à la résurrection (cf. Rm 11,15)[68]. Il n'est toutefois pas simple de savoir ce qu'est ce «reste», dont le nombre de sept mille en Rm 11,4, citant 1 R 19,18, a une portée symbolique[69]. Tantôt il désigne les Apôtres et les juifs qui ont embrassé la foi et ont donc été sauvés[70], à travers l'image des abeilles qui donnent le miel de la sagesse (les apôtres dans l'Église) trouvé dans le «lion de Juda» (Ap 5,5) tué par Samson[71], tantôt il signifie ceux qui embrasseront la foi à la fin des temps, lorsque la plénitude des nations sera entrée, et qui seront sauvés[72].

Comment faut-il entendre le «tout» dans l'expression «tout Israël sera sauvé» (Rm 11,26)? La réponse d'Ambroise paraît hésitante. Tantôt, il semble qu'il s'agisse de la totalité, même si le fait qu'il ne précise pas le sens du mot «tout» laisse planer un doute. Dans l'épisode précité, Joseph met la main sur les yeux de Jacob pour lui enlever la cécité (Gn 46,5), signifiant le salut selon la grâce et non selon les mérites. L'évêque de Milan rapproche les versets de Rm 11,5 et Rm 11,25-26 pour montrer qu'Israël sera finalement sauvé selon la grâce, mais après les nations. Comme Joseph a mis ses mains sur les yeux de son père, analogiquement la cécité va être enlevée des yeux des juifs lorsqu'entrera la plénitude des nations, et alors tout Israël sera sauvé. La figure de Jacob, père des douze tribus, souligne une totalité[73]. La totalité est également signifiée dans l'*Expl. ps. LXI* 29, en reliant Rm 11,5.25-26 et Rm 11,33. La symbolique du chiffre 12 dans le récit de la résurrection de la fille de Jaïre et de la femme hémorroïsse[74] peut aussi être lue en ce sens, même si une autre interprétation est recevable. Un texte précieux est l'*Expl. ps. XXXVI* 16: «Quand il lui aura tout soumis, quand la totalité des nations sera entrée, et que tout Israël sera sauvé (Rm 11,25-26) et que toute la terre sera un seul corps dans le Christ, alors lui aussi se soumettra, offrant son don à Dieu le Père, comme prince de tous les

66. *Ios.* 14,84: Rm 11,5.25-26.
67. *Expos. Luc.* 9,38; *Tob.* 20,79.
68. *Expl. ps. XXXVI* 81.
69. *Exc. fr.* 2,108.
70. *Expl. ps. XLVII* 6; *Expos. ps. CXVIII* 19,24; *Expos. Luc* 9,38.
71. *Sp. S.* 2,9.
72. *Iac.* 2,3,13.
73. *Ios.* 8,44.
74. *Expos. Luc.* 6,57.

prêtres et Seigneur des autels célestes, où le sacrifice est la foi de tous». Tantôt cependant, il semble qu'il s'agisse d'un reste, même à la fin, aussi bien pour Israël que pour les nations[75].

Ce retour aura-t-il lieu dans l'histoire ou à la fin de l'histoire? Là aussi, la réponse ne paraît pas claire. Tantôt il semble que ce soit dans l'histoire, comme dans le texte que nous venons de citer[76]. Le *De Ioseph* pointe vers ce salut final du peuple «*ultimis temporibus*»[77]. Tantôt, on pourrait l'entendre de la fin de l'histoire, si l'on interprète l'*Expos. ps. CXVIII* 12,45 dans le sens d'une fin (*finis*) successive à tout accomplissement (*consummatio*)[78]. Mais on doit traiter ce texte avec prudence, car il n'y cite pas explicitement Rm 11,25-26.

3. Israël et les nations: réalités historiques ou attitudes spirituelles?

On devine derrière cette question contemporaine l'interrogation fessardienne. Il paraît clair que, pour Ambroise comme pour la pensée de son temps, Israël et les nations, dans la réflexion biblique, ou la Synagogue et l'Église, dans l'élaboration théologique ultérieure, représentent des entités historiques phénoménales, comme

---

75. *Expos. ps. CXVIII* 15,10; *Epist.* 12,12; *Iac.* 2,3,13; l'autre interprétation possible de *Expos. Luc.* 6,57: la résurrection de la fille de Jaïre, où il y a peu de témoins car peu ont cru.

76. *Expl. ps. XXXVI* 16.

77. *Ios.* 14,84.

78. Ambroise commente le v. 96: «J'ai vu la fin (*finem*) de toute consommation (*consummationis*), combien ample ton commandement». Il constate que le grec *telos* traduit par *consummationis* et *finem* est plus riche: «En grec, on appelle *telos* ce que nous dans notre langue nous indiquons par 'fin' (*finis*) et 'consommation' (*consummatio*). Mais *telos* est aussi bien fin et accomplissement, comme il est dit: 'le Christ est la fin (*finis*) de la loi pour la justice de tout croyant' (Rm 10,4). Tu trouves écrit: 'Voici que moi je suis avec vous jusqu'à la consommation (*consommationem*) des siècles' (Mt 28,20). Donc, accomplissement (*consummatio*) du temps est la même chose que la fin (*finis*) du temps, mais la fin de tout est le Christ (*finis autem omnium Christus*). Mais il y a plusieurs consommations (*consummationes*). Il y a consommation (*consummatio*), quand se donne une résurrection destinée au salut. On dit d'une œuvre qu'elle est consommée (*consummatum*), quand elle est portée à la perfection (*perfectum opus*). On dit malice consommée (*consummata*), c'est-à-dire pleine (*plena*), celle quant à laquelle — en ce qui concerne le vouloir et la capacité de nuire — il ne manque rien (*nihil desit*). Il y a une consommation (*consummatio*) de l'homme et de nombreuses consommations (*consummationes*), jusqu'à ce qu'il vienne à la perfection (*ad perfectum veniat*)». Puis en 12,46 il cite 1 Co 15,22-24 pour montrer que pour l'Apôtre, la fin suit la consommation du temps et toute consommation: «Donc, selon l'Apôtre, la fin (*finis*) est successive à la consommation (*consummationis*) du temps; il s'en déduit que la fin (*finis*) est successive à tout accomplissement (*omnem consummationem*)».

en témoigne, pour ce qui est du second couple, son intervention énergique dans l'affaire de la destruction, par des chrétiens, de la synagogue de Callinicum: l'évêque de Milan force l'empereur Théodose à revenir sur sa décision d'ordonner la reconstruction de l'édifice aux frais de l'évêque. Dans trois textes cependant, Ambroise utilise la relation Israël-nations pour décrire l'itinéraire de l'âme vers Dieu. Dans l'*Epist.* 19,1 où opère cette relation, Rm 11,25 est interprété à la lumière de 1 Co 10,18, l'antique «Israël selon la chair» qui sera libéré par la grâce de Dieu, lorsque sera entrée la plénitude des nations. Dans l'*Epist.* 21,8, qui met en rapport le chemin de l'âme vers Dieu avec le pardon de Dieu à Israël et donc à toutes les nations, Rm 11,25-26 est lu en relation avec Rm 8,21 («libéré de l'esclavage de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire»), Rm 8,23 («l'adoption des fils» et «la rédemption» de tous les hommes) et 1 Co 15,28 («Dieu tout en tous»). Dans l'*Expl. ps. XXXVIII* 14, les «dons sans repentance» de Rm 11,29 visent le pardon de l'âme pécheresse. Il serait cependant exagéré de parler de «diverses positions de l'homme en face de Dieu», au sens de Fessard. Il y a simplement perception chez Ambroise que ce qui arrive à Israël arrive en toute âme.

IV. – Le primat de la miséricorde et la gratuité du salut

Ambroise insiste sur la grâce[79] et en particulier sur la miséricorde (Rm 9,12.15-18), dont il se fait le chantre dans ses textes autant que dans sa pastorale, si l'on en croit la *Vita Ambrosii* du diacre Paulin. En témoignent son traité *De paenitentia* contre les novatianistes[80] ou l'*Epist. 25* en réponse à un juge sur l'application de la peine de mort. Il proclame la miséricordieuse universalité de la grâce[81]. Il insiste pour dire que le Christ a sauvé tous les hommes[82]. Sa prédilection pour l'évangile lucanien pourrait en partie provenir de son accent sur la miséricorde du Christ, que l'on retrouve aussi dans sa méditation du Ps 118: à qui médite la loi jour et nuit s'ouvrent les manifestations de la

79. C'est un des points où il se distingue d'Origène, comme l'a montré H. SAVON, «Ambroise, lecteur d'Origène» (cité supra n. 1), p. 221-234, en comparant les commentaires des psaumes VIII, XXXVI, XXXVIII et du début de l'évangile lucanien.

80. Par exemple, *Paen*. 2, 4,26 à partir de Rm 10,13.

81. *Sp. S.* 1,16-18; *Par.* 8, 39; *Cain* 2,3,10-11; *Fid.* 3,7, 57.

82. *Expos. ps. CXVIII* 15,10.

miséricorde qui le font vivre et sans lesquelles nul ne peut être bienheureux[83]. Le primat de la miséricorde donne d'unifier la traversée de Rm 9-11.

Quelquefois, il lui arrive d'inviter son interlocuteur à mériter en quelque manière la miséricorde: l'engagement de la liberté pour se disposer à la grâce[84], pour s'offrir à elle[85] ou pour y demeurer[86] est souligné, de même que l'intercession pour l'obtenir[87], la confession de ses fautes, en lien avec Rm 10,10 et Is 43,26[88], et la confession de sa foi de bouche et de cœur, d'esprit et d'intelligence[89]. Mais la liberté est aussi un fruit de la grâce[90] et la plupart du temps, l'accent porte sur la surabondance gracieuse (Rm 9,15-18) du don divin[91]. La justice est *dans* la loi (*in lege*), mais elle n'est pas *par* la loi (*ex lege* ou *per legem*)[92]: «Le Christ est la fin de la loi pour la justice de tout croyant» (Rm 10,4). Seul Dieu justifie (Rm 9,32; 10,3) gratuitement[93], même ceux qui ne le cherchaient pas (cf. Rm 10,20)[94] ou le contredisaient[95]. Car «Dieu, qui a enfermé toute chose dans l'incrédulité pour faire à tous miséricorde» (Rm 11,32), ne repousse pas son peuple, même s'il en a repoussé certains, ce que manifeste le salut du reste[96]. Parfois même, il affirme que Dieu ne repousse personne[97]. Devant lui, nous sommes tous, juifs ou grecs, des débiteurs insolvables[98].

C'est la gratuité miséricordieuse de Dieu qui est l'objet de la louange de Rm 11,32. Elle est constamment soulignée en corréla-

---

83. *Expos. ps. CXVIII* 10,39.
84. *Abr.* 2,10,74; *Exhort. virg.* 9,57, à partir de Rm 10,20; *Expos. ps. CXVIII* 8,27; 9,7 à partir de Rm 11,22.
85. *Expos. ps. CXVIII* 14,25, à propos d'Isaïe dans Rm 10,20, *initio*.
86. *Expos. ps. CXVIII* 9,7.
87. *Expos. ps. CXVIII* 19,10.
88. *Paen.* 2,7,57; *Expos. Luc.* 7,225; *Expl. ps. XXXVII* 2.
89. *Abr.* 2,8,48; *Expos. ps. CXVIII* 20,49; *Expl. ps. LXI* 15; *Expl. ps. XXXVI* 69; *Exc. fr.* 2,212; *Noe* 26,97; *Expl. ps. XXXVIII* 4.
90. *Expl. ps. XXXV* 5.
91. *Expos. ps. CXVIII* 10,29.35; *Expl. ps. XXXVI* 50.
92. *Expos. Luc.* 5,22.
93. *Abr.* 2,10,74; *Expos. Luc.* 7,202; *Exhort. virg.* 1,8; *Expl. ps. I* 50; *Expl. ps. XLIII* 47.
94. *Exhort. virg.* 9,57; *Ios.* 12,67; *Expl. ps. XLIII* 25; *Expos. ps. CXVIII* 20,29; *Patr.* 4,17.
95. *Ios.* 12,67; *Patr.* 4,17; *Expl. ps. XLIII* 24.
96. *Expl. ps. XLIII* 25: Rm 11,1-2.4-5 en lien avec Ps 93,14 cité en Rm 11,2, Is 65,2 cité en Rm 10,21.
97. *Expos. ps. CXVIII* 2,24: Rm 11,1-2.32.
98. *Expos. Luc.* 6,26-31.

tion avec le chassé-croisé des païens et des juifs autour du Christ[99]. La gratuité miséricordieuse est manifestée par le pouvoir divin d'insérer à nouveau les incrédules sur l'olivier[100], même ceux qui ne veulent pas être guéris[101]. Ambroise paraît suggérer une absolution générale[102]. À quel peuple en effet le Seigneur n'aura-t-il pas pardonné, quand il aura pardonné au peuple qui a réclamé sa crucifixion: «la bonté de la vérité et la rédemption universelle permettront que même leur perfidie et leur ivresse, induites en erreur par la vanité de ce monde, soient comprises dans le pardon»[103]. Le lien entre la relation d'Israël et des nations et l'insistance sur la miséricorde, qui est la science et la sagesse de Dieu, apparaît nettement dans les citations de Rm 11,25-26 et de Rm 11,32. L'accent mis sur la dimension miséricordieusement salvifique de l'enfermement, sur la gratuité de l'appel et sur la miséricorde comme débordement gracieux de la sagesse et de la science de Dieu est explicitement repris à partir du mystérieux dessein salvifique de Dieu dans l'histoire, par l'entrée des nations auprès du reste fidèle dans un premier temps, pour le salut de tout Israël dans un second temps. La variété des textes, des épisodes ou des réalités liées à l'alliance et au salut qu'Ambroise met en lumière par l'interprétation paulinienne est frappante. Il a donc bien perçu le caractère central de ces versets dans la compréhension paulinienne du dessein salvifique de Dieu dans l'histoire. Deux textes au moins[104] soulignent explicitement le rôle de la jalousie comme ressort de la dialectique historique du salut. L'évêque de Milan pose, de manière parfois très originale, le rapport d'Israël et des nations. Pensons à ses réflexions sur le pardon des nations, vu comme intérieur au (plus) grand pardon fait à Israël[105], sur la réserve de la grâce du retour, quoi qu'il arrive et

---

99. *Expl. ps. XLIII* 47.67-68 à partir de Rm 11,5-7: «il a été sauvé gratuitement»; *Expos. Luc.* 6,57; *Ios.* 14,84: Israël est sauvé après les nations, en vertu de la grâce et non des mérites, en reliant Rm 11,5.25-26.

100. *Expos. ps. CXVIII* 9,7.

101. *Interpell.* 3,5,12.

102. *Epist.* 21,8: «imitant donc sa bonté, les créatures célestes, tout en gémissant parce qu'elles ont été 'assujetties à la vanité', se consolent cependant parce qu'elles seront 'libérées de l'esclavage de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire' (Rm 8,21), quand viendra 'l'adoption des fils', c'est-à-dire la rédemption de tous les hommes (cf. Rm 8,23). 'Quand, en effet, la plénitude des Nations sera entrée, alors tout Israël sera sauvé' (Rm 11,25-26)».

103. *Epist.* 21,8. Le verbe utilisé est *ignoscere*.

104. *Epist. B* 14,57 à travers le trio Myriam/Moïse/Zippora, et *Expl. ps. XXXVI* 4.

105. *Epist.* 21,8.

quoi qu'il en soit du désir de guérison[106], sur le temps de l'ombre, c'est-à-dire de la miséricorde, qui est à la fois celui d'Israël, du Christ et l'Église[107], sur le Christ pris dans l'anéantissement de son peuple[108]. Peut-être évoque-t-il même une sorte de participation implicite des nations à la grâce d'Israël, c'est-à-dire à la lutte avec Dieu[109]. À la lumière de Rm 11, Ambroise se permet des exégèses audacieuses: le geste de Sara donnant Abraham à Agar[110], lu comme l'impatience de l'Église à répandre la grâce; Isaac et Ismaël précités[111]; David et Bethsabée: Bethsabée, «fille du sabbat» représente l'humanité qui doit être libérée de son mari Urie, symbole de la loi, pour pouvoir épouser David, symbole du Christ, dans la liberté de la grâce[112]. L'évêque de Milan saisit, à la suite de Paul, que ce qui se dit d'Israël, se dit en quelque manière de toute âme dans son rapport de miséricorde à Dieu.

Dans l'usage des citations de Rm 11,33-36, Ambroise demeure substantiellement fidèle à la pensée paulinienne. Il insiste sur le débordement gracieux de la miséricorde purement gratuite de Dieu. La place du commentaire lucanien est ici décisive. Toutefois, la référence au mystère d'Israël et des nations s'estompe au profit d'une lecture sapientielle de ces versets, conforme à leur origine vétérotestamentaire. Nous notons la lecture très christologique des versets 33-36: le Christ lui-même est sagesse et justice de Dieu, il est donc miséricorde gracieuse de Dieu pour Israël et les nations. C'est lui qui est visé par la doxologie finale du chapitre. La lecture christologique et sapientielle des versets se relie étroitement à toute la réflexion sur la création, dans l'*Hexameron*.

V. – Conclusion

Ambroise, sans avoir eu le souci de nous donner un commentaire suivi de Rm 9-11, dont il cite les versets dans les contextes les plus divers, nous en livre pourtant une exégèse étonnamment respectueuse de la dynamique du triptyque paulinien, telle que

106. *Interpell.* 3,5,12. La «réserve» est un terme messianique dans la tradition juive, cf. He 4,9.
107. *Expos. ps. CXVIII* 19,4.
108. *Expos. ps. CXVIII* 19,4.
109. *Interpell.* 3,5,12.
110. *Abr.* 2,10,74.
111. *Abr.* 2,11,89.
112. *Apol. Alt.* 9,49.

l'analyse rhétorique contemporaine nous donne de la percevoir. Depuis l'énigme de la situation d'Israël, dans l'*exorde* de Rm 9,1-5, qu'il n'escamote pas, jusqu'à la *péroraison* finale de Rm 11,33-36, où il voit la sagesse inouïe de Dieu reposer dans sa miséricorde (Rm 11,32), il montre, selon la *proposition principale* de Rm 9,6, que la parole de Dieu n'a pas failli, dans le salut accordé par le Christ, fin de la loi (*proposition secondaire* de Rm 10,4), et que Dieu n'a pas repoussé son peuple (*proposition secondaire* de Rm 11,1a), mais s'est réservé, au sommet et fondement de l'Église, un reste d'Israël (les apôtres) en qui s'accomplissent les prophéties, nourrissant l'émulation réciproque au service de son dessein salvifique à l'égard de la plénitude des nations et de tout Israël. En soulignant la gratuité de l'élection et de la grâce du salut et en excluant la prétention des mérites, dans la ligne de Rm 9, en situant l'opposition de la Synagogue et de l'Église, fût-ce au prix d'un déplacement, autour de la question de la justice de la loi et de la justice de la foi, qui domine Rm 10, l'évêque de Milan met en lumière la pointe paulinienne de la faveur gracieuse du salut qui émerge en Rm 11. Ressaisie dans son unité, sa lecture dispersée de Rm 9-11 épouse en quelque sorte la trajectoire paulinienne de la miséricorde qui va de Rm 9,15-18 à Rm 11,32-36 en passant par Rm 10,4. Il relie étroitement cette miséricorde dans l'histoire à la personne du Christ, messie d'Israël, «de qui, par qui et en qui sont toutes choses», selon son interprétation christologique de Rm 11,36, en lien avec Col 1,16-17. C'est à partir d'elle qu'il invite à penser, non sans finesse, la relation d'Israël aux nations, ainsi que son inscription dans l'histoire propre de chaque homme dans son chemin vers Dieu. Il atteste ainsi que le rapport d'Israël et des nations exprime pour l'Apôtre la miséricorde de Dieu dans l'histoire, miroir de l'œuvre de la grâce, prévenant, sollicitant et accompagnant la liberté humaine, en vue de conduire au salut des uns et des autres et des uns *par* les autres. De même que l'élection, puis l'aveuglement, furent pour la plénitude des nations, celle-ci à son tour est pour le salut de tout Israël, comme le préfigurait la païenne Yaël, la première femme à qui il fut dit: «Entre les femmes que bénie soit Yaël, entre les femmes, bénie soit-elle» (Jg 5,24).

F – 75006 Paris Amaury BEGASSE DE DHAEM S.J.
35 bis, rue de Sèvres
amaurybegasse@yahoo.fr

Sommaire. — Sur base d'une étude des 244 citations de Rm 9-11 dispersées dans l'œuvre, l'auteur montre qu'Ambroise en a saisi la logique interne. La Parole de Dieu n'a pas failli (Rm 9,6), ni pour Israël, ni pour les nations, mais le dessein de miséricorde gracieuse de Dieu (Rm 9,15-18) s'accomplit dans l'histoire de ce chassé-croisé salvifique, qui passe pour Israël et pour chaque homme par la rude traversée de Rm 10 pour aboutir dans l'hymne christologique à la miséricorde, science et sagesse de Dieu (Rm 11,33-36). En unifiant sa lecture par le primat de la miséricorde, Ambroise, le plus grec des latins, révèle l'originalité de son exégèse.

Summary. — Relying on a study of the 244 quotations of Rom 9–11, as he finds them dispersed in Ambrose's works, the A. shows how Ambrose understood the inner logic of these three chapters. The Word of God has failed neither Israel nor the nations (Rom 9,6), but the design of God's gracious mercy (Rom 9,15-18) is accomplished in the history of the salvific reshuffling which for Israel as well as for any human being passes through the rough crossing of Rom 10 so as to reach, in the final Christological hymn, God's mercy, science and wisdom (Rom 11,33-39). When unifying his reading under the primacy of mercy, Ambrose, the most Greek among the Latin Fathers, reveals the originality of his exegesis.