NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

105 N° 1 1983

# La situation privilégiée des Juifs d'après Rm 3,9

André FEUILLET

p. 33 - 46

https://www.nrt.be/it/articoli/la-situation-privilegiee-des-juifs-d-apres-rm-3-9-899

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

# La situation privilégiée des Juifs d'après *Rm 3, 9*

COMPARAISON AVEC *Rm 1*, 16 et *3*, 1-2

Au chapitre 3 de son Epître aux Romains (v. 9), saint Paul parlant au nom des Juifs pose une question dont, comme nous le dirons plus loin, la signification a parfois été controversée. Cependant aujourd'hui presque tout le monde l'interprète de la même façon. L'Apôtre, pense-t-on d'ordinaire, se demande si dans l'histoire du salut les Juifs occupent une place privilégiée. C'est ainsi que la Bible de Jérusalem comprend : « L'emportons-nous ? », la Bible de Osty et la T.O.B. : « Avons-nous quelque supériorité ? »

A ne consulter que les versions françaises les plus récentes, on pourrait se figurer qu'un accord du même genre existe en ce qui regarde le sens de la locution grecque (*ou pantôs*) qui en ce même passage sert de réponse. Elles feraient facilement croire que la traduction « pas du tout » (Bible de Jérusalem et T.O.B.) ou la traduction équivalente « absolument pas » (Bible de Osty) sont, sinon hors de toute contestation, du moins très solidement établies. Or il suffit de jeter un regard sur les grands commentaires les plus récents de l'Epitre aux Romains pour se rendre compte qu'il n'en est rien. Après avoir exposé les quelques arguments invoqués à l'appui de la version « absolument pas », nous montrerons que c'est la version « pas entièrement » (« pas absolument ») qui doit être préférée. Dans cette démonstration nous ferons appel aux lumières supplémentaires que donnent *Rm 1*, 16 et *3*, 1-2.

Le détail d'exégèse que nous allons discuter est plus important qu'il n'y paraît au premier abord. En effet, dans le dialogue si nécessaire de l'heure présente entre Juifs et chrétiens, n'est-il pas du plus grand intérêt de savoir quelle a été la pensée exacte de Paul sur les prérogatives d'Israël dans la plus élaborée de ses épîtres, l'Epitre aux Romains ? Dans cette courte étude, complément d'un long article sur l'Epître aux Romains destiné au *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, nous nous référons à de nombreux commentaires que connaissent tous les exégètes et les théologiens ; c'est pourquoi nous avons cru pouvoir réduire au minimum les indications bibliographiques.

Une longue *Conclusion Générale* essaiera de conférer à cette étude, en soi limitée, une portée beaucoup plus vaste. Nous y soulignerons en effet comment une meilleure compréhension de *Rm 3, 9* fait en quelque sorte toucher du doigt une très importante différence de perspective entre les deux lettres aux Galates et aux Romains, par ailleurs si étroitement apparentées. Dans un article récent, R. Penna remarque comment l'Apôtre des Gentils, qui en *1 Th 2*, 15-16, et aussi en *Ga*, avait parlé durement de ses compatriotes, témoigne dans la lettre aux Romains d'un changement certain d'attitude à leur égard ; il nous offre ainsi un bel exemple de ce que Penna appelle « l'œcuménisme chrétien envers l'ancien peuple d'Israël » [1].

## I. — LA QUESTION ET LA RÉPONSE DE *Rm 3, 9*

### LA TRADUCTION « ABSOLUMENT PAS »

Il nous faut d'abord parler des diverses manières de rendre le verbe *proechometha* qui en *Rm 3, 9* sert à exprimer l'interrogation de l'Apôtre. Nous supposons établi ce qu'admettent presque tous les critiques : d'abord qu'il faut lire au début « Quoi donc ? » (les deux mots *ti oun* sont en effet à regarder comme une interrogation séparée), ensuite que la lecture la mieux attestée *proechometha* est la bonne lecture et que les deux variantes (soit le subjonctif délibératif *proechômetha* de A, L, soit *prokatechomen perisson* de D*, G, φ, 104) sont des corrections de copistes destinées à rendre l'interprétation plus aisée [2].

Dans le passé quelques rares auteurs (R.A. Lipsius, A. Jülicher) ont attribué à *proechometha* un sens que revêt facilement ce verbe quand il est usité à la forme moyenne : mettre en avant quelque motif (SOPHOCLE, *Antigone*, 80 ; THUCYDIDE 1, 140), d'ou la traduction : « prétextons-nous ? ». Les Juifs demanderaient : « cherchons-nous des prétextes ? » pour nous dérober au jugement divin dont parle tout le contexte. Mais le verbe ainsi compris devrait être accompagné d'un complément à l'accusatif indiquant le prétexte ainsi évoqué. En revanche aucune objection d'ordre grammatical ne peut être invoquée à l'encontre de l'emploi du verbe au passif que préconisent quelques commentaires, par exemple celui de W. San-

1. *Les Juifs à Rome au temps de l'apôtre Paul*, dans *New Testament Studies* 28 (1982) 337.

2. Cf. la discussion de ces variantes dans C.E.B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans*, vol. I, Edinburgh, 1975, p. 187-189. Chacune de ces deux variantes présuppose comme complément direct le *ti oun* du début de la phrase. La première variante signifie : « Que pourrions-nous bien mettre en avant ? » Le seconde variante peut se traduire ainsi : « Quel avantage possédons-nous nous conférant le premier rang ? »

day — A.C. Headlam, ce qui aboutit à faire supposer cette demande : sommes-nous dépassés, sous-entendu par les Gentils ? Mais ne serait-il pas étrange qu'une telle question ait été mise par l'Apôtre dans la bouche des Juifs ?

La grande majorité des critiques voient dans le verbe *proechometha* un moyen à sens actif. On est ainsi conduit à interpréter : « Avons-nous, Juifs, quelque supériorité sur les Gentils ? L'emportons-nous sur eux ? » On peut certes se demander pourquoi, si tel est le sens, la forme active n'a pas été usitée. Mais Paul offre d'autres exemples analogues de verbes qui, employés au moyen, gardent cependant l'acception de la forme active [3]. Et si c'est bien cela que veut dire l'interrogation de *3, 9*, elle est alors très exactement parallèle à celle de *3, 1* : « Quel est l'avantage (*to perisson*) du Juif ? » La variante, certainement inauthentique, que nous avons mentionnée plus haut (*ti oun prokatechomen perisson*) ne fait que souligner avec plus de netteté ce parallélisme.

Avec une remarquable unanimité, les traductions françaises les plus répandues que j'ai pu consulter assignent aux deux mots (*ou pantôs*) qui en *Rm 3, 9* servent de réponse à l'interrogation le sens de « absolument pas » (ou de « pas du tout »), ce qui revient à attribuer à Paul en ce passage la négation formelle de toute prérogative d'Israël dans l'histoire du salut. On lit cette traduction non seulement dans les deux Bibles de Jérusalem, l'ancienne et la nouvelle, ainsi que dans la Bible de Osty, mais encore sous la plume de A. Tricot dans la dernière édition de la Bible de Crampon, dans les Bibles de Maredsous et de la Pléiade et celle dite du Cardinal Liénart, dans *Votre Bible* par F. Amiot, C. Augrain, L. Neveu, D. Sesboüé, R. Tamisier (1972), enfin dans le commentaire de A. Viard sur l'Epître aux Romains de la collection « Sources Bibliques » (1975). Ajoutons à ces noms ceux de plusieurs commentateurs étrangers : F. Godet, P. Althaus, W. Sanday et A.C. Headlam, A. Schlatter, A. Nygren et tout récemment (1978) U. Wilckens.

C'est ainsi également que la Vulgate a compris le texte paulinien (*Praecellimus eos ? Nequaquam*). Saint Thomas d'Aquin, qui faisait son commentaire à partir de la Vulgate, a fort bien vu que *Rm 3, 9*, interprété de cette façon, n'est guère en harmonie avec *3, 1*, et il rend compte ainsi de ce désaccord apparent : tandis que *3, 1* affirme le privilège des Juifs dû aux bienfaits divins, *3, 9* exclut toute supériorité des mêmes Juifs du fait qu'ils ont mésusé de ces

3. Cf. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, n° 316 : plusieurs exemples sont ici cités de l'emploi du moyen à la place de l'actif dans l'ensemble du Nouveau Testament, et en particulier dans le Corpus paulinien.

bienfaits reçus de Dieu [4]. Mais une telle explication est-elle pleinement compatible avec ce que dira l'Apôtre en *Rm 9-11* ?

Ce qui étonne, c'est que nombre d'auteurs modernes qui, partant du texte grec, optent pour la version « absolument pas » ne se soucient pas d'indiquer non seulement qu'on peut fort bien rendre autrement la locution *ou pantôs,* mais même que la traduction qu'ils en proposent est loin d'être la plus normale. En effet c'est le premier adverbe qui doit modifier le second. Par conséquent c'est l'expression française « pas absolument » qui est le correspondant littéral de *ou pantôs* ; le sens « absolument pas » laisserait supposer en grec *pantôs ou,* autre locution bien attestée, comme nous aurons à le redire plus loin.

D'une manière générale la négation limite la signification de l'adjectif ou de l'adverbe qu'elle précède. Sans sortir du Nouveau Testament, on peut alléguer pas mal d'exemples de ce phénomène, spécialement dans les Actes des Apôtres. *Ac 1, 5* : non après beaucoup de jours = d'ici quelques jours (*ou meta pollas tautas hèmeras*) ; 12, 18 : un trouble non petit (*tarakos ouk oligos*) ; *19,* 11 : des miracles pas ordinaires (*ou tas tuchousas*) ; *20,* 12 : ils furent grandement consolés (non petitement : *ou metriôs*) ; *21,* 39 : non pas sans renom (*ouk asèmou*) ; *27,* 14 : peu après (non beaucoup de temps : *ou polu*) ; *28,* 2 : une humanité peu commune (*ou tèn tuchousan philanthrôpian*) ; *Mt 7,* 21 : ce n'est pas tout homme qui me dit (*ou pas*).

Il est vrai que plusieurs commentateurs se donnent la peine d'alléguer quelques textes grecs dans lesquels la locution *ou pantôs* voudrait dire « absolument pas ». Mais ces exemples ne sont pas certains, ils ont été contestés, notamment par Th. Zahn [5]. Et de toute façon ils demeurent des exceptions.

Dans le texte du *Manuel d'Epictète* (1, 5 : *phantasia ei, kai ou pantôs phainomenon*), nous sommes en présence de deux versions : quelques-uns traduisent : « tu n'es qu'une représentation, et pas du tout ce que tu représentes », mais d'autres interprètent : « tu es une idée, et non pas exactement ce que tu représentes » [6]. Même incertitude en ce qui regarde le fragment 305 de *Theognis* (*oi kakoi ou pantôs kakoi ek gastros gegonasi*) : ou bien les méchants à leur naissance ne sont absolument pas méchants ; ou bien à leur naissance ils ne sont pas précisément méchants. On cite égalemnet un passage de l'*Epître à Diognète* (*9,* 1 : *ou pantôs ephèdomenos tois hamartèmasin hèmon, all'anechomenos*), ce qui paraît pouvoir être expliqué de deux façons : soit : Dieu ne se réjouit absolument pas de nos péchés, mais ne fait que les supporter ; soit : ce n'est pas précisément que Dieu se réjouisse de nos péchés, mais c'est qu'il les supporte.

Dans les passages de ce genre *il semble* qu'on ait le choix entre ces deux solutions : ou bien séparer la négation de l'adverbe qui suit, et alors attribuer à cet adverbe *pantôs* le sens de « sûrement », « certes », sens qu'il peut revêtir quand il est employé seul (cf. par exemple *Lc 4,* 23 : « Sûrement (*pantôs*)

4. *Super Epistolas S. Pauli Lectura,* éd. R. Cai, Turin-Rome, 1953, vol. I, p. 49.
5. *Der Brief des Paulus an die Römer,* Leipzig, 1910, p. 162, n. 19.
6. La première de ces traductions est celle de J. Souilhé et A. Jagu : Epictète, *Entretiens, Manuel,* coll. *Gu. Budé,* Paris, 1950, p. 411. La seconde traduction est celle de J. Pépin dans le livre collectif *Les Stoïciens,* coll. *Bibliothèque de la Pléiade,* Paris, 1962, p. 1111.

vous allez me citer ce dicton »), ou bien regarder la locution *ou pantôs* comme l'équivalent de *ou panu* (ou bien *mè panu*) qui, ainsi que l'indiquent les Dictionnaires, peut signifier « pas exactement », « pas précisément » : XÉNOPHON, *Anabase 1*, 8, 14 : « pas exactement (*ou panu*) près de l'armée (c'est-à-dire assez loin) » : PLATON, *République 4*, 19 : « Que répondras-tu, Socrate, si l'on te dit que tes guerriers, tu ne les rends pas précisément heureux (*mè panu*) ? »

Il est clair que si l'on a cru souvent devoir assigner à la locution *ou pantôs* de *Rm 3*, 9 l'acception insolite de « absolument pas », c'est qu'on s'est figuré qu'on y était comme contraint par le contexte. Il y a tout d'abord le contexte immédiat. Le v. 9[b] introduit par « car » (*gar*) est destiné à justifier la réponse donnée à la question de *3*, 9[a] sur la situation privilégiée des Juifs ; or cette réponse paraît avoir été entièrement négative, puisque aussitôt après Paul affirme et démontre longuement (des vv. 10 à 20) que tous les hommes, les Juifs comme les Gentils, se trouvent pareillement sous l'emprise du péché. Il y a plus encore : cette même pensée ne remplit-elle pas tout le contexte antécédent ? En effet le thème de l'universalité du péché est l'idée essentielle développée de *1*, 18 à *3*, 20 et c'est ainsi que nous sommes préparés à entendre l'affirmation fondamentale de l'Epître proclamée en *3*, 21-31 : Dieu donne gratuitement à tous les hommes la justification moyennant la foi au Christ.

## II. — LES ARGUMENTS EN FAVEUR DE LA TRADUCTION « PAS ENTIÈREMENT » (« PAS ABSOLUMENT »)

### QUELQUES ANTICIPATIONS DE *Rm 9-11*

Contrairement à ce que pourraient laisser supposer les traductions françaises actuelles les plus courantes de l'Epître aux Romains, la locution grecque *ou pantôs* de *Rm 3*, 9 a été souvent rendue avec raison, pensons-nous, par « pas entièrement » (« pas absolument »). C'était là déjà l'interprétation soutenue dans les commentaires de H. Lietzmann, M.-J. Lagrange, J. Huby, C.H. Dodd, O. Kuss. Parmi les grands commentateurs récents qui optent en faveur de ce sens, citons O. Michel (1963), C.E.B. Cranfield (1973), E. Käsemann (1974), H. Schlier (1977). Poussent en effet à adopter cette position à la fois la philologie, le contexte immédiatement antécédent, enfin la position générale de la lettre aux Romains (manifestée notamment par les chapitres *9-11* et aussi par d'autres passages) en ce qui concerne la situation privilégiée d'Israël dans l'histoire du salut.

Rare dans la Septante (cinq emplois seulement), l'adverbe *pantôs* n'est usité

emplois). En outre Paul a en propre d'utiliser *ou pantôs* en *1 Co 5,* 10 et *pantôs ou* en *1 Co 16,* 12. Or il est manifeste que très régulièrement il assigne à *ou pantôs* de *1 Co 5,* 10 le sens de « pas absolument » et à *pantôs ou* de *1 Co 16,* 22 le sens de « absolument pas ». Au reste, pour cette dernière locution, il ne fait que rejoindre l'usage d'anciens auteurs grecs ; en effet on trouve *pantôs* ou = absolument pas chez HOMÈRE, *Iliade,* 8 : 450 ; *Odyssée,* 19 : 91 ; 20 : 180 ; ESCHYLE, *Prométhée,* 10 53. Ainsi que le note F.M. Abel [7], l'adverbe *pantôs* renforce le sens de la négation quand celle-ci le suit et est au contraire limité par la négation si elle le précède.

Rappelons les deux textes précités de *1 Co.* Ils sont ainsi traduits littéralement par E.B. Allo. *1 Co 5,* 9-11 : « Je vous ai écrit dans la lettre de ne pas vous mêler aux débauchés, *non pas absolument* (*ou pantôs*) aux débauchés de ce monde, ou aux cupides, ou aux voleurs, ou aux idolâtres, puisque vous devriez alors vous en aller de ce monde ; mais en fait je vous ai demandé de ne pas vous mêler (à eux), au cas où tel ou tel qui se nomme frère serait débauché ou cupide ou idolâtre ou insulteur ou ivrogne ou voleur. » — *1 Co 16,* 12 : « Pour ce qui est d'Apollos, le frère, je l'ai beaucoup engagé à aller chez vous avec les frères, et ce n'a pas été *du tout* (*absolument pas* : *pantôs ouk*) sa volonté d'y aller maintenant, mais il ira dès qu'il en aura le loisir ». Pour justifier la distinction entre *ou pantôs* de *1 Co 5,* 10 et *pantôs ou* de *1 Co 16, 12,* E.B. Allo renvoie à l'explication donnée par Lagrange de *Rm 3,* 9 [8]. N'est-il pas à présumer en effet que *ou pantôs* a exactement la même portée en *Rm 3,* 9 et en *1 Co 5,* 10 ?

La plupart des auteurs soulignent la ressemblance, qui est presque une synonymie, entre la question posée en 3, 1 : « Quel est donc l'avantage du Juif ? » et celle de *3,* 9 : « L'emportons-nous ? » Or la première fois l'Apôtre a proclamé que l'avantage du Juif est considérable de toute manière (*polu kata panta tropon*). Ne serait-il pas peu compréhensible que la seconde fois Paul réponde en un sens diamétralement opposé et affirme que les Juifs ne l'emportent sur les Gentils d'aucune manière ? Par contre la réponse nuancée qu'implique la traduction de *ou pantôs* par « pas entièrement » s'harmonise à la fois avec la déclaration antécédente de *3,* 1 et avec le développement de *3,* 9[b]-20 destiné à mettre en évidence que les Juifs, en ce qui concerne le péché, sont sur un pied d'égalité avec les Gentils.

La même conclusion ressortira avec plus de force d'une brève comparaison entre le grand développement doctrinal de *Rm 1-8* et les chapitres *9-11* consacrés à l'élection et à l'incrédulité d'Israël. Sous prétexte qu'il n'y aurait aucun lien entre *Rm 9-11* et ce qui précède, on a parfois vu en ces trois chapitres une sorte d'excursus qui pourrait avoir été composé séparément [9]. La majorité des commentateurs actuels estiment au contraire que nombreux sont les rapports cachés entre *Rm 9-11* et les chapitres antérieurs. Nous

7. *Grammaire du Grec Biblique,* n° 75 n.
8. *Première Epître aux Corinthiens,* Paris, 1934, p. 462.
9. C'est vers cette position qu'inclinait par ex. C.H. DODD, *The Epistle of Paul to the Romans,* London, 1949, p. 148-150.

voulons maintenant attirer l'attention sur quelques-uns de ces rapports.

Il y a en premier lieu la formule « le Juif d'abord (*prôton*) » répétée trois fois : une fois en *1*, 16 et deux fois en *2*, 9-11. On lit en ce dernier passage : « Tribulation et angoisse pour toute âme humaine qui s'adonne au mal : pour le Juif d'abord, puis pour le Grec ; gloire, honneur et paix à quiconque fait le bien, au Juif d'abord, puis au Grec, car Dieu ne fait pas acception des personnes ». Ici la référence à la situation privilégiée des Juifs est facilement admise par les commentateurs et d'ailleurs s'explique sans trop de peine.

L'idée générale de *2*, 9-11 c'est que le jugement divin définitif, soit des pécheurs, soit des justes, sera exempt de toute partialité. Si, quand il est question du châtiment, Paul nomme les Juifs les premiers, ce doit être parce que, dans leur mauvaise conduite, ils se sont rendus plus coupables ayant reçu plus de lumière. Et si aussitôt après, quand il s'agit de la récompense, les Juifs passent encore les premiers, ce n'est certainement pas en vertu d'une sorte de favoritisme divin ; « Dieu, nous dit-on, ne fait pas acception des personnes » ; ce ne peut être, comme le dit Lagrange, que parce que les bonnes actions des Juifs ont été « plus parfaites, étant accomplies d'après une révélation plus parfaite, plus en vue de Dieu, plus conscientes que celles des Gentils » [10].

Plus discuté et aussi plus difficile à comprendre est le « d'abord le Juif » qu'on lit en *1*, 16, c'est-à-dire dans l'annonce du thème sotériologique fondamental de l'Epître : « L'Evangile est une force de Dieu pour le salut de tout homme qui croit, du Juif *d'abord* (*prôton*), et du Grec. » Il n'y a pas à tenir compte de l'omission du mot « d'abord » dans quelques témoins et chez Ephrem, omission due, selon la plupart des critiques, à l'influence de Marcion dont on sait l'hostilité à l'Ancien Testament [11]. Pris au pied de la lettre et compte tenu de la présence d'une formule grecque (*te* ... *kai*) qui normalement exprime l'union intime des deux objets ainsi rapprochés, le texte de *1*, 16 a été ainsi compris par quelques auteurs, par exemple Th. Zahn, E. Kühl et A. Nygren : « à commencer par le Juif et par le Grec ». Paul voudrait dire : les Juifs ont beau s'enorgueillir de la possession de la loi mosaïque et les Grecs de la possession de la sagesse, les uns et les autres, pour être sauvés, ont l'obligation

10. *Epître aux Romains*, Paris, 1950, p. 47.

11. Cf. à ce sujet U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer (Röm 1 - 5)*, Neukirchen, 1977, p. 86, n. 107. U. Wilckens se réfère à l'ouvrage fondamental de H. LIETZMANN, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, 1924, p. 102. Wilckens combat l'hypothèse formulée notamment par J. WEISS (*Beiträge zur paulinischen Rhetorik*, Leipzig, 1897, p. 212-213), hypothèse selon laquelle le *prôton* de *Rm 1*, 16 ne serait pas primitif, mais un emprunt à *2*, 9-10.

de croire à l'Evangile, tout autant que les « Barbares » mentionnés au v. 14, par où il faut entendre tous les autres peuples, étrangers à la culture grêco-romaine ; et c'est même en premier lieu à la fois aux Juifs et aux Grecs que ce devoir s'impose.

En sens contraire la très grande majorité des commentateurs estiment que le « d'abord » de *1,* 16 est une référence au seul privilège d'Israël, de la même façon que les deux « d'abord » de *2,* 9-11 ou que les deux interrogations de *3,* 1 et de *3,* 9. Pour l'explication de la formule « d'abord au Juif et (*kai*) au Grec », dans laquelle la conjonction « et » n'est pas une simple copule, mais s'oppose à « d'abord » et doit être rendue par « puis », E. Käsemann renvoie à *2 Co 8,* 5 : « ils se sont donnés eux-mêmes *d'abord* au Seigneur, *et* (= puis) à nous » [12].

Pour rendre compte de ce langage : « d'abord le Juif, puis le Grec », il convient certes d'invoquer ce fait historique incontestable : antérieurement aux Gentils les Juifs les premiers ont reçu la Bonne Nouvelle de l'Evangile, ainsi que l'attestent d'un commun accord la tradition évangélique et les Actes des Apôtres ; cf. *Ac 1,* 8 : « Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre » ; *13,* 46 : « C'était à vous *d'abord* qu'il fallait annoncer la Parole de Dieu ». A supposer qu'en *Rm 1,* 16 l'Apôtre ne songe pas à autre chose qu'à cette priorité *purement chronologique,* ainsi que le feraient croire nombre d'interprètes, nous n'aurions aucune peine à harmoniser cette donnée avec la déclaration formelle de *Ga 3,* 28 : depuis l'intervention salvifique du Christ, « il n'y a plus ni Juif ni Grec », déclaration à laquelle font écho celle de *Rm 3,* 22-27 : « Il n'y a pas de différence (*diastolè*) : tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu », et également celle de *Rm 10,* 12 : « Il n'y a pas de différence (*diastolè*) entre Juifs et Grecs. »

Mais, en accord avec E. Käsemann, U. Wilckens et surtout C.E.B. Cranfield [13], nous jugeons insuffisante cette explication historique. En ce qui regarde la doctrine du salut, le texte de *Rm 1,* 16 nous met bien plutôt en présence de cet étonnant paradoxe : d'un côté l'universalisme le plus absolu, puisque le salut apporté par le Christ est offert gratuitement à tout homme qui croit ; par ailleurs, néanmoins, grâce au petit mot « d'abord », l'Apôtre maintient intégralement le rôle privilégié joué par Israël dans l'histoire du salut. N'est-ce pas là déjà une préparation des chapitres 10-11 où se

12. *An die Römer,* Tübingen, 1973, p. 20.

13. C.E.B. CRANFIELD rapproche explicitement le « d'abord le Juif » de *Rm 1,* 16 de *11,* 25-29 : les dons de Dieu et son élection « sont sans repentance » : *The Epistle to the Romans,* vol. I, p. 90-91.

retrouve la même paradoxe, avec seulement une clarté plus grande encore ? D'une part en effet, l'Apôtre déclare dans le passage que nous citions à l'instant (*10*, 12) : « Il n'y a pas de différence entre Juifs et Grecs ; tous ont le même Seigneur, riche envers tous ceux qui l'invoquent ». D'autre part cependant, au chapitre suivant, Paul n'en proclame pas moins, comme *une réalité inchangée*, le privilège de l'élection d'Israël, ce qui fait que ce peuple, en dépit même de son refus, d'ailleurs provisoire, du Christ, ne pourra jamais être un peuple comme les autres : « Ennemis selon *l'Evangile*, lit-on en *Rm 11*, 28-29, ils sont, selon *l'Election*, chéris à cause de leurs pères, car les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance » [14].

Si la formulation paradoxale de *Rm 1*, 16 est ainsi une certaine anticipation de *Rm 9-11*, une autre préparation du même genre nous est offerte dans le contexte des interrogations de *3*, 1 et de *3*, 9, plus précisément en 3, 2. L'Apôtre qui vient de demander quelle est la supériorité du Juif en donne cette première manifestation : « *D'abord* (*prôton*) c'est à eux que furent confiés les oracles de Dieu. » L'adverbe « d'abord » semble appeler un « ensuite », c'est-à-dire une énumération qui pourtant fait défaut, car aussitôt après Paul se préoccupe de savoir comment concilier avec l'infidélité ou le péché des Juifs la fidélité de Dieu dans la réalisation de ces oracles de salut qu'il leur a confiés. Tout se passe donc comme si, à l'instar de la formule énigmatique : « pas entièrement » de *3*, 9 qui ne trouvera son éclaircissement qu'en *Rm 9-11*, l'énumération simplement amorcée en *3*, *2* devait être plus loin poursuivie. En fait elle se trouve magnifiquement explicitée et complétée au début de la section de l'Epître consacrée au peuple choisi, car en *9*, 4-5 nous sont citées jusqu'à neuf prérogatives d'Israël [15].

Il est du plus grand intérêt de réfléchir longuement sur ces divers privilèges et de les mettre en rapport avec la religion nouvelle apportée par le Christ. On comprend mieux alors combien, malgré ses imperfections, l'économie de l'Ancien Testament est une préparation de l'économie chrétienne, ainsi que le proclame dès ses premières lignes la lettre aux Romains : « L'Evangile de Dieu que d'avance il avait promis par ses prophètes dans les Saintes Ecritures » (*1*, 1-2). Comme le disait le grand Rabbin de Rome, Israël Zoller (Eugenio Zolli), lorsqu'en 1944-1945 il passa du judaïsme au

14. La pensée théologique de Paul est constamment commandée par le déroulement de l'histoire du salut ; ainsi que le note la nouvelle Bible de Jérusalem (p. 1640, n. i), l'Election et l'Evangile désignent ici les deux grandes étapes de cette histoire : avant et après le Christ.

15. Sur cette référence implicite de *Rm 3*, 2 à *9*, 4-5, cf. C.E.B. CRANFIELD, *The*

christianisme avant tout sous l'influence d'une méditation prolongée de la prophétie isaïenne sur le Serviteur souffrant : « Une même lumière fait irruption dans la vigoureuse parole d'Amos, s'affermit dans la merveilleuse prophétie d'Isaïe pour s'achever dans la grande clarté de l'Evangile. » Au reproche de trahison qui lui fut maintes fois adressé, car sa conversion lui valut des moqueries et des injures, il répliquait avec indignation : « Je n'ai rien renié. J'ai la conscience tranquille. Le Dieu de Jésus-Christ et de Paul n'est-il pas le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ? Paul est un converti. Aurait-il par hasard abandonné le Dieu d'Israël ? La seule formulation de cette pensée est une absurdité [16]. »

A ce témoignage, il est bien permis de joindre celui, non moins émouvant, de l'actuel archevêque de Paris [17] :

> En devenant chrétien, je n'ai pas voulu cesser d'être le Juif que j'étais alors. Je n'ai pas voulu fuir la condition de Juif. Je la tiens d'une façon inaliénable de mes parents. Je la tiens donc d'un façon inaliénable de Dieu lui-même... Au fond c'est la figure du Christ comme Messie et figure du peuple Juif qui fut la clé de ma réflexion... Quand pour la première fois je me suis trouvé réellement face à des chrétiens, je savais mieux qu'eux ce qu'ils croyaient. Quand j'ai relu à ce moment les Evangiles, je les connaissais déjà... Mes parents n'ont absolument pas accepté ma conviction qui leur a paru révoltante. Je leur ai dit : je ne vous quitte pas. Je ne passe pas dans le camp de l'ennemi. *Je deviens ce que je suis.* Je ne cesse pas d'être juif, bien au contraire. Je découvre une manière de l'être.

Plus loin, dans la même interview, se rappelant que la filiation divine (*huiothèsia*) offerte à tous les hommes par l'Incarnation rédemptrice selon *Ga 4, 4-5*, avait déjà été conférée, sur un mode plus communautaire, à la nation choisie, d'après *Rm 9* (cf. le mot *huiothèsia* en *9, 4*), Mgr Lustiger ajoute :

> Si les chrétiens étaient fidèles au don que Dieu leur a fait en devenant à leur tour « enfants de Dieu », « fils de Dieu », comme le sont les enfants d'Israël, mais d'une autre façon, en la personne du Messie qui les accueille,

16. Ces détails sont empruntés à un article du P. P. Dezza, S.J., *Eugenio Zolli : Da Gran Rabbino a Testimone di Cristo (1881-1956)*, article publié dans *Civiltà Cattolica*, 21 février 1981, 140-149, à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la mort d'Eugenio Zolli (2 mars 1956). Israël Zoller (nom primitif d'Eugenio Zolli) était né en 1881 en Galicie d'une famille polonaise. Le P. Dezza fut le témoin privilégié de sa conversion après qu'il eut subi à Rome, comme Juif, la terrible persécution nazie. En m'inspirant du P. Dezza, je donne plus de détails sur cet événement mémorable dans *Les privilèges et l'incrédulité d'Israël d'après les chapitres 9 - 11 de l'Epître aux Romains*, dans *Esprit et Vie*, 16 sept. 1982, n° 37, 491-492. Le grand Rabbin converti avait pris le nom d'Eugène par reconnaissance envers Pie XII qui s'était dépensé en faveur des Juifs persécutés par les nazis.

17. Tout ce qui suit est emprunté à une longue interview de Mgr Lustiger accordée à deux journalistes : Y. Ben Porat et D. Judkowski, interview publiée par le quotidien israélien *Yediot Haharonot* et reproduite dans *Le Débat*, mai 1982, 163-191. Les textes que je cite proviennent des pages 167, 170 et 175.

ils comprendraient qu'ils sont entrée d'une manière suréminente dans le don qui est fait à Israël, un don dont Israël lui-même ne mesure peut-être pas toujours la grandeur... Je souhaite que les chrétiens n'oublient pas (je suis en train de commenter saint Paul en ce moment) qu'ils ont été greffés sur une racine unique. Et la racine c'est Israël. Et la racine demeure.

## CONCLUSION GÉNÉRALE

### *Différence de perspective entre les lettres aux Galates et aux Romains en ce qui concerne le problème juif*

Le dessein poursuivi dans les pages qui précèdent, ce n'est pas seulement de résoudre une question grammaticale. C'est encore et même surtout de faire saisir la perspective propre à l'Epître aux Romains au sujet du problème juif, si délicat et si difficile. Sur ce point il existe une différence considérable entre les deux lettres aux Galates et aux Romains, par ailleurs si manifestement apparentées.

La lettre aux Galates est l'une des plus spontanées des lettres pauliniennes, et il est vain d'y chercher un plan longuement élaboré [18]. Cependant, après les deux premiers chapitres de caractère autobiographique, la partie proprement doctrinale (chap. 3-6) illustre parfaitement la conception de la sotériologie paulinienne telle que l'a définie Alb. Descamps : non pas une suite de considérations abstraites, mais *un salut historiquement structuré* : « salut préfacé dans l'Ancien Testament, inauguré par Jésus-Christ, réalisé maintenant » dans l'Eglise sous l'action de l'Esprit Saint [19]. La préparation dans l'Ancien Testament en la personne d'Abraham remplit le chapitre 3 ; l'inauguration par le Christ Fils de Dieu « né d'une femme » lors de « la plénitude des temps » est célébrée au chapitre 4 (vv. 1-20) ; la réalisation du salut dans l'Eglise, la « Jérusalem d'en haut », sous l'action de l'Esprit est très longuement décrite de *4*, 21 à *6*, 10 à

18. A la suite de J. Jeremias et de F. Mussner, on peut cependant admettre que l'ensemble de l'épître est ainsi structuré : elle répond sous forme de chiasme aux deux reproches formulés contre l'Evangile annoncé par Paul : celui d'être selon l'homme (*kata anthrôpon*, 1, 11) et celui d'avoir été reçu d'un homme (*para anthrôpou* : 1, 12) : tandis que les deux premiers chapitres seraient dirigés contre la seconde objection, toute la suite de la lettre réfuterait la première objection, celle d'être « selon l'homme ». Cf. J. JEREMIAS, *Chiasmus in den Paulusbriefen*, dans *Zeits. für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 1958, p. 145-156 ; F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, Freiburg-Basel-Wien, 1974, p. 77.

19. *La structure de Rm 1 - 11*, dans *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus* 1951, vol. I, Romae, 1963, p. 11.

l'adresse des judaïsants, sommés de choisir entre la synagogue et l'Eglise.

Or il est très clair qu'avec des variantes d'ailleurs considérables, c'est fondamentalement la même marche de la pensée qu'on retrouve en *Rm 1-8*. La première étape, qui est la préparation par Dieu de l'économie chrétienne, occupe les quatre premiers chapitres de *Rm* (avec peut-être un prolongement en *5*, 1-11). Elle invoque ici encore, tout comme en *Ga*, l'exemple d'Abraham, mais de plus, en remontant jusqu'à la création du monde (*1*, 20 : *apo ktiseôs kosmou*), elle nous montre d'abord comment Gentils et Juifs se sont tous trouvés asservis au péché, pour proclamer ensuite en contrepartie comment Dieu a décidé de sauver gratuitement tous les hommes moyennant la foi au Christ. A la seconde section de *Ga 4*, 1-20 consacrée à l'événement fondamental du christianisme : l'Incarnation rédemptrice, correspond le texte de *Rm 5*, 12-7, 6 qui porte sur le même événement de l'histoire du salut, mais en le présentant d'une manière toute nouvelle. Enfin, à la troisième section de *Ga 4*, 21 - *6*, 10 consacrée à la vie dans l'Esprit des membres de l'Eglise correspondent en *Rm* les deux peintures successives de l'homme déchu, asservi à la « chair » et au « péché » (*7*, 7-25) et de l'homme libéré par l'Esprit (ch. 8) [20].

Cependant il serait tout à fait faux de considérer l'Epître aux Romains prise dans son ensemble comme un simple développement de l'Epître aux Galates qui en serait l'ébauche. Elle est un écrit neuf qui répond à un dessein tout autre. Nous devons dire maintenant à quel changement considérable de perspective nous assistons en ce qui regarde le problème juif quand nous passons d'un écrit à l'autre.

L'identification des perturbateurs de l'église de Galatie a donné lieu à toutes sortes de discussions et d'hypothèses dans l'exposé desquelles nous ne pouvons entrer [21]. On s'est fait parfois une idée fausse de ces perturbateurs ; il s'agirait de chrétiens qui, après le

20. Pour tout ce qui précède, nous renvoyons à ces deux études complémentaires : A. FEUILLET, *Structure de la section doctrinale de l'Epître aux Galates (3, 1 - 6, 10)*, dans *Revue Thomiste*, 1982, p. 5-39 ; *Ressemblances structurales et doctrinales entre Ga 3, 1 - 6, 10 et Rm 1 - 8*, dans *Nova et Vetera*, 1982, p. 30-64.

21. Sur tout ceci on se reportera aux longs développements de F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, p. 11-31. Sur la nécessité de raisonner sur ces problèmes avant tout à partir des données de la lettre aux Galates, cf. J.B. TYSON, *Paul's Opponents in Galatia*, dans *Novum Testamentum*, 1968, p, 251-159. Au sujet de l'alternative : judaïsants modérés ou bien judaïsants virulents, cf. L. CERFAUX, dans *Introduction à la Bible* sous la direction de A. ROBERT et A. FEUILLET, vol. II, Paris 1959, p. 409-411 ; P. BONNARD, *L'Epitre aux Galates*, Neuchâtel-Paris, 1953, p. 12-13 ; D. BUZY, dans *La Sainte Bible de Pirot*, t. XI, 2ème Partie, Paris, 1948, p. 406-416. Ont défendu dans le passé l'hypothèse des judaïsants mitigés : J.B. Lightfoot, W.M. Ramsay, R. Cornely, G. Toussaint.

Concile de Jérusalem, auraient opté pour une position de repli, admettant d'une part le salut des Gentils incirconcis, mais d'autre part n'en maintenant pas moins la valeur absolue de la loi. Ainsi que le montre clairement la lettre aux Galates, il faut au contraire reconnaître que Paul combat des « judaïsants virulents » qui prétendaient bien en fin de compte assujettir les Gentils à la Loi mosaïque. D'où l'alternative en face de laquelle il place ses lecteurs : ou bien être disciple du Christ en ne comptant pour rien la Loi et la circoncision, ou bien continuer à chercher dans cette Loi et cette circoncision un principe de justification. Citons Lagrange :

> D'après Paul, les Galates vont passer au judaïsme. Ils y vont de bonne foi, ne pensant pas pour autant abjurer la foi du Christ, et l'on a eu soin sans doute de ménager ce scrupule. Mais les meneurs, eux, sont des agitateurs sans scrupules, qui veulent se concilier la faveur des Juifs ou du moins éviter leurs vexations. Ils n'y auraient pas réussi s'ils n'avaient pas présenté la circoncision comme nécessaire... Les Galates s'imaginaient que leur christianisme était insuffisant... Paul a cru qu'ils étaient perdus pour le Christ, c'est-à-dire que leurs nouveaux docteurs les trompaient et les orientaient délibérément vers une religion dont le Christ n'était plus le centre. Et en effet le Messie n'était pas le centre des espérances du judaïsme pharisaïque. On attendait de lui qu'il fît triompher le peuple et qu'il fît régner la Loi sur les Gentils. Il serait ainsi son plus illustre serviteur. Les Galates conquis à la Loi par Jésus-Christ auraient réalisé ces aspirations juives. C'eût été un autre évangile, et Paul a prononcé le mot (*1*, 6) [22].

Si tel est l'enjeu du combat mené par Paul dans l'Epître aux Galates, on comprend l'importance historique exceptionnelle de cette lettre, qui d'ailleurs, comme le note la T.O.B. (p. 549), continue à interpeller les chrétiens de tous les temps, car « l'Eglise qui a commencé à la Pentecôte par l'Esprit ne peut pas prétendre trouver sa perfection grâce à des œuvres et à des structures humaines charnelles ». Mais il faut aussi reconnaître franchement les limites de cet écrit polémique. En raison de l'âpreté de la lutte qui y est engagée, non seulement l'Apôtre des Gentils ne pouvait faire aucune concession aux judaïsants, mais aussi ce n'était vraiment pas pour lui le moment de parler des privilèges de la nation élue ; aussi les laisse-t-il dans l'ombre ; on dirait même parfois qu'il les nie. En *Ga 3, 23-24* il n'hésite pas à comparer la Loi mosaïque à un geôlier, image qu'il atténue d'ailleurs aussitôt après par celle du « pédagogue jusqu'au Christ ». Au début du chapitre 4 il va plus loin encore et ose ranger le culte païen et le culte juif sous la rubrique commune d'« éléments du monde » (*4*, 3.9). Au sujet des données de *Ga* relatives au problème juif, U. Wilckens n'hésite pas à reconnaître leur caractère « dangereusement unilatéral » (*gefährlich einseitig*) [23]. Luther qui avait une véritable prédilection bien compréhensible pour l'Epître

22. *Epître aux Galates*, Paris, 1926, p. XLI.
23. *Der Brief an die Römer*, vol. I, p. 49.

aux Galates a eu cependant le tort d'en durcir les thèses, et au dire de Y.-M.-J. Congar, approuvé en partie par M. Carrez, l'ecclésiologie déficiente de Luther résulterait surtout d'un « galatisme » exacerbé [24].

L'Epître aux Galates appelait donc une mise au point, notamment en ce qui regarde la situation privilégiée d'Israël dans l'histoire du salut. La merveille, c'est que ce correctif nécessaire nous ait été fourni par Paul lui-même en son étonnante Epître aux Romains. Un mystère enveloppe l'origine de cet écrit. On peut ramener à deux les principaux motifs qui rendent énigmatique la rédaction de la lettre aux Romains : 1°) toutes les autres lettres pauliniennes sont adressées à des églises que l'Apôtre avaient fondées au moins indirectement ou visitées ; comment a-t-il été amené à écrire à la communauté romaine avec laquelle il n'avait eu jusqu'ici aucun contact ? 2°) la composition des autres lettres pauliniennes est déterminée par les difficultés que connaissent les communautés ou par les questions qu'elles posent à l'Apôtre : comment expliquer qu'une Epître aussi soignée et aussi chargée de doctrine que *Rm* ait été adressée par Paul à une communauté qui ne lui avait posé aucune question et lui était encore presque complètement étrangère ?

Il nous est impossible de traiter ici ce problème très difficile [25]. Disons seulement que, selon nous, le désir de mettre au point la question très délicate des rapports entre Israël et les chrétiens a selon toute vraisemblance joué un grand rôle. Et tout ce que nous avons dit en cette courte étude plaide en ce sens. En s'exprimant comme il le fait en *Rm* sur la situation privilégiée d'Israël, l'Apôtre des Gentils tout à la fois instruisait la communauté chrétienne de Rome, à laquelle en raison de sa situation il attachait une particulière importance, et combattait les préventions que les judéo-chrétiens de Jérusalem devaient avoir contre lui, surtout après l'envoi de la Lettre aux Galates, dont le contenu et le ton étaient de nature à provoquer tant d'ardentes colères et de ressentiments.

*F 75018 Paris* A. FEUILLET
11, rue Georgette-Agutte

24. Y.M.J. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Paris, 1950, p. 391, n. 72, cité par M. CARREZ, dans *Introduction à la Bible*, Edition nouvelle, T. III, *Introduction critique au Nouveau Testament* sous la direction de A. GEORGE et P. GRELOT, vol. III, *Les Epîtres Apostoliques*, Paris-Tournai, 1977, p. 121.

25. Dans notre article sur l'*Epître aux Romains*, à paraître dans le prochain fascicule du *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, nous exposons et discutons les explications les plus récentes qui ont été proposées sur cette question.