Université catholique de Louvain
Faculté de théologie

JUIFS ET GENTILS FACE AU JUGEMENT DIVIN
Analyse intertextuelle de Rm 1,16–2,29 et d'Amos

Thèse présentée par **Louison Emerick BISSILA MBILA**
sous la direction des Professeurs **André WÉNIN** et **Camille FOCANT**
en vue de l'obtention du grade de
Docteur en théologie

Louvain-la-Neuve
2011

DÉDICACE

À

Mgr Jean-Luc HUDSYN

Evêque auxiliaire de Malines-Bruxelles pour le Brabant Wallon

« C’est un devoir, non seulement d’acquérir la science par la lecture, mais encore, une fois instruit, de se mettre au service de ceux du dehors, par ses paroles et ses écrits. »

Prologue du traducteur du Siracide

REMERCIEMENTS

Au terme de ma formation doctorale en théologie, je tiens à remercier toutes les personnes qui m'ont particulièrement soutenu.

En tout premier lieu, ma famille naturelle qui est au Congo-Brazzaville, celle-là même qui a accepté que je la quitte physiquement pour devenir prêtre spiritain, loin de la maison.

Merci également à ma famille spiritaine, notamment aux confrères d'Afrique centrale, de Belgique et des Seychelles.

Une mention toute spéciale aux membres de la « famille de Louvain-la-Neuve » : Clotaire Jonas BANGUI C.S.Sp., Frédéric Venant BALOU C.S.Sp., Alain BOUBAG, Abdon NGOMA, Alfred MALANDA, Apollinaire BOUNKAZI, Carlos KALONJI, Etienne TSHAMULUBANDA et Gérard MELINGUI, ainsi que tous ceux et toutes celles dont les noms ne sont pas cités mais qui savent que je les porte dans mon cœur.

Je n'oublie pas le personnel académique et le staff de la Faculté de Théologie de Louvain-la-Neuve. L'accueil très chaleureux du secrétariat me manquera certainement.

L'Église qui est à Malines-Bruxelles m'a été d'un secours inestimable. C'est en effet grâce à mon insertion pastorale dans le vicariat du Brabant Wallon que ma formation doctorale a pu être financée. Pour cela, je tiens à remercier vivement Mgr Jean-Luc HUDSYN, les fidèles et les pasteurs des paroisses de Blocry et des Bruyères, où j'ai pu exercer avec joie un ministère pastoral tout en faisant ma recherche doctorale.

Enfin, tout ce chapelet de remerciements n'aurait pas été possible sans certaines personnes dont l'action, quoique discrète, s'est révélée très efficace pendant ma formation à l'Université Catholique de Louvain. Je voudrais ainsi exprimer ma profonde gratitude au Professeur André WÉNIN, mon promoteur depuis ma première année de DEA. Je vois en cet illustre nom de l'exégèse narrative un véritable inspirateur dans cette vaste et complexe planète qu'est l'exégèse biblique. Sans lui, ce travail n'eut même pas été envisageable. Je tiens également à remercier le Professeur Camille FOCANT, un autre rocher de l'exégèse à Louvain-la-Neuve, d'avoir accepté d'être co-promoteur de cette thèse. Naturellement, les imperfections inhérentes à un travail de ce genre dépendent de moi seulement.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Dans l'exégèse contemporaine de l'épître de Paul aux Romains, le caractère fortement biblique de l'épître en général[1], et de Rm 1–4[2] et Rm 9–11[3] en particulier, ne souffre aucune contestation. Les multiples citations, allusions ou échos qu'on y trouve témoignent d'une réelle interaction entre Paul et les textes sacrés d'Israël. Il n'y a virtuellement en Romains aucun argument qui ne fasse d'une manière ou d'une autre référence à ceux-ci. Ce constat est certainement une confirmation de ce que l'apôtre des Gentils affirme dès les premières lignes de son épître. En Rm 1,1-2, en effet, celui qui se présente à l'Église de Rome comme un esclave du Christ Jésus, mis à part pour l'Évangile de Dieu, souligne clairement la continuité entre cet Évangile et les Écritures[4] d'Israël, avec une référence particulière aux Prophètes. Cette affirmation a une valeur programmatique car au fil de la lecture de l'épître, le lecteur découvre plusieurs textes scripturaires présents tantôt de manière manifeste tantôt de manière plus discrète.

De plus, même s'il n'y a pas encore de consensus substantiel, plusieurs signes convergent pour reconnaître que Romains est un chef-d'œuvre de rhétorique[5]. Son argumentation est si bien construite qu'on ne cesse d'être émerveillé de la manière dont l'apôtre utilise diverses techniques connues de son temps pour persuader son auditoire. Avec les progrès de l'analyse rhétorique réalisés au cours de la deuxième moitié du vingtième siècle, il est devenu pratique courante, pour la majorité des spécialistes de Romains, de

---

[1] C. D. STANLEY, *Arguing with Scripture*, p. 142. Comme le note R. N. LONGENECKER, *Studies in Paul*, p. 68, sur environ 83 endroits dans le corpus paulinien où l'on trouve des citations de l'Écriture, plus de la moitié se trouvent dans Romains, en l'occurrence 45 sur 83.

[2] J.-N. ALETTI, *Comment Paul voit la justice de Dieu en Rm ?*, p. 362-363

[3] Sur l'utilisation de l'Écriture en Rm 9–11, voir F. BELLI, *Argumentation and Use of Scripture in Romans 9–11*.

[4] Tout au long de ce travail, les termes « Écritures » et « Écriture » sont utilisés de manière interchangeable.

[5] Dans l'édition de 1991 du *Romans Debate*, K. P. Donfried mentionne la question de l'analyse rhétorique de l'épître paulinienne comme l'une des quatre questions nouvelles et non résolues dans le débat qui existe parmi les auteurs. Aussi, K. P. DONFRIED (éd.), *The Romans Debate*, p. lxxi, écrit-il : « Can agreement be reached that rhetorical criticism is an indispensable tool in further understanding the structure, methods of argumentation and theological intention of Paul in writing Romans ? Will further rhetorical studies confirm the initial inclination to understand Romans in terms of (predominantly) epideitic rhetoric? If rhetorical criticism is to be an exegetical aid, then it would be hoped that future analyses of the letter would develop a commonly accepted outline of the rhetorical structure of Romans. Further, more work will have to be done to clarify the relationship between rhetorical criticism and theological intention. In short, the probing efforts of Wuellner and Stirewalt in the original volume have been advanced significantly but *we are not yet at the point where it can be shown that a substantial consensus has been reached, although there are clear signs pointing in that direction* » (c'est nous qui soulignons). Dans son évaluation du *Romans Debate* en 2001, J. C. MILLER, *The Romans Debate : 1991-2001*, p. 336-337, constate que si l'analyse rhétorique de Romains gagne du terrain, celle-ci fait encore partie des questions non résolues : « [R]hetorical criticism of Romans remains in a state of flux. Questions noted by Donfried persist today […] ». Comme nous le verrons par la suite, le même constat prévaut une décennie plus tard.

souligner la ressemblance de l'argumentation de Paul avec celle des auteurs de l'Antiquité issus du même espace hellénophone que lui. Aujourd'hui, l'apôtre des Gentils passe de plus en plus pour un rhéteur accompli.

Toutefois, si le caractère biblique et rhétorique de Romains est largement reconnu, des lignes de fracture apparaissent lorsqu'il est question de cibler les textes scripturaires spécifiques auxquels Paul ferait référence et jusqu'à quel point il se serait conformé aux pratiques rhétoriques de son époque. Dans ce contexte, Rm 1,16–2,29 est un texte important car il focalise à lui seul l'essentiel des débats sur l'enracinement scripturaire de Paul et sur sa maîtrise de l'art de la persuasion.

D'une part, en Rm 1,16–2,29, l'argumentation de Paul est, en ce qui concerne le vocabulaire et les thèmes abordés, de forte tonalité biblique. La citation directe de l'Écriture qui a retenu le plus l'attention des commentateurs est celle d'Ha 2,4 en Rm 1,17. Il existe aujourd'hui une vaste littérature sur cette utilisation du texte d'Habacuc[6]. Habituellement, les auteurs s'interrogent sur la forme du texte cité par Paul ainsi que sur le respect ou non par celui-ci du contexte du passage prophétique auquel il fait référence. Mais la citation d'Is 52,5 en Rm 2,24 est également beaucoup discutée[7]. Au-delà de ces références directes, les auteurs s'intéressent à d'autres plus ou moins implicites. Ainsi sont souvent cités : Gn 1–3 ; 18–19 ; Ps 106,20 (105,20 LXX) ; Jr 2,11 ; So 1,15.17 ; 2,3 ou Sg 11–15.

D'autre part, en ce qui concerne la rhétorique, même s'il n'y a pas d'unanimité sur la délimitation précise des unités logiques de Rm 1,16–2,29, il est largement acquis de nos jours que pour comprendre le discours de Paul il faut tenir compte de la *dispositio* rhétorique gréco-romaine. Celle-ci comprend généralement une *propositio* et éventuellement une *sub-propositio*, une *narratio*, une *probatio* et une *peroratio*. Quoique certains abus aient été signalés à cause d'une application trop rigide de ces catégories[8], *grosso modo* cette approche de la rhétorique semble s'être imposée dans l'exégèse de Romains. Toutefois, les opinions sont divisées quand il est question de dire quelles sont les personnes visées par Paul en Rm 1–2 et pour quelles raisons.

À la question de savoir comment concilier la teneur biblique de Rm 1–2, avec son apparente conformité avec les règles de la rhétorique classique, un courant d'auteurs invoque le double héritage culturel de Paul. D'après ce courant, le contenu de Rm 1–2 est biblique

[6] S. MOYISE, *The Minor Prophets in Paul*, p. 97-102 ; G. N. DAVIES, *Faith and Obedience in Romans*, p. 39-46.
[7] Voir C. D. STANLEY, *Arguing with Scripture*, p. 145.
[8] J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste ?*, p. 33.

et/ou juif, tandis que la forme est gréco-latine. La double culture de Paul, juive et grecque, influencerait même l'ensemble de ses écrits. Aussi dans sa thèse sur Ga 3,6–4,7, M. Rastoin[9] s'est-il proposé de mettre en lumière comment cette biculturalité se déploie dans son argumentation. À en croire cet auteur, on peut donc, de manière précise, distinguer ce qui en Paul est typiquement juif de ce qui en lui est propre à son héritage culturel gréco-romain.

Cependant, on peut se demander si l'apport de la Bible ou de la tradition juive se situe seulement au niveau du contenu. Ne peut-elle pas aussi fournir des formes d'argumentation ? Or d'après son propre témoignage, Paul excellait dans la connaissance de la tradition de ses pères (Ga 1,14) ; il se déclare Hébreu fils d'Hébreux (Ph 3,5) ; il annonce l'Évangile sans la sagesse du langage (1 Co 1,17). Toutes ces affirmations sont-elles sans implication pour comprendre la rhétorique paulinienne? Par ailleurs, certains auteurs[10] ont réussi à montrer que Paul se présente lui-même comme un prophète, à la suite des prophètes bibliques. Ne pouvait-il pas aussi apprendre de ces derniers certaines techniques rhétoriques pour communiquer son message ?

En parlant de la rhétorique paulinienne, R. Brown, lance un appel à la prudence et attire en même temps l'attention sur l'éventuelle parenté entre cette rhétorique et celle des prophètes :

> « Mais il faut être prudent quand on cherche à détecter des modèles rhétoriques sophistiqués. Nous n'avons aucun moyen de nous assurer que Paul était au fait des analyses classiques de la rhétorique et qu'il avait consciemment choisi de les suivre. Les différentes formes d'argumentation peuvent avoir été de simples réponses inconscientes à ce qui s'imposait. Ou bien, certains traits peuvent évoquer des modèles de l'AT, par exemple l'atmosphère combative et stimulante (ressemblant à une rhétorique juridique et délibérative) de certains passages de Paul peut avoir été affectée par le *rîb* ou *rîv* (procès que Dieu fait à son peuple : Is 3,13-15 ; Mi 6,1ss) et non (seulement) par la rhétorique gréco-romaine. Reconnaître les exagérations de l'émotion ou de l'éloquence, les arguments disposés en bon ordre, etc., est important pour déterminer ce qui est effectivement dit ; mais cette reconnaissance est possible même si l'on ignore les règles formelles de la rhétorique antique »[11].

[9] M. RASTOIN, *Tarse et Jérusalem*, p. 15.
[10] K. O. SANDNES, *Paul – One of the Prophets*, p. 2-4; J. M. MYERS et E. D. FREED, *Is Paul also among the Prophets?*, p. 40-53; J. A. SANDERS, *Hermeneutics in True and False Prophecy*, p. 87-105.
[11] R. E. BROWN, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, p. 456.

D'autres auteurs, tels que C. H. Dodd[12] et W. Popkes[13], sont plus affirmatifs dans leur comparaison de la rhétorique paulinienne avec une forme d'argumentation présente chez les prophètes. Ils font observer que l'argumentation de Paul en Rm 1–2 rappelle un type de rhétorique qu'on trouve en 2 S 12 et en Am 1–2, celui que R. Alter qualifie de « rhétorique de la prise au piège »[14]. Dans cette perspective, on dira que le contenu et la forme de Rm 1–2 sont de teneur biblique et juive.

Le présent travail se situe dans cette dernière perspective. Tout en reconnaissant les influences grecques subies par Paul, non seulement du fait qu'il s'exprime dans la langue grecque commune mais aussi qu'il est issu du judaïsme de la diaspora, nous sommes d'avis qu'en ce qui concerne Rm 1–2, le contenu et la forme de son discours se comprennent mieux à la lumière de certains écrits prophétiques. En effet, ils présentent plusieurs traits communs avec certains passages des prophètes, même s'il ne faut pas perdre de vue qu'entre les prophètes et Paul se trouve la médiation de la littérature juive intertestamentaire.

Le but de ce travail est de proposer une analyse intertextuelle de Rm 1,16–2,29 et du livre d'Amos. Notre intention est de montrer que si Amos n'est jamais cité explicitement dans les lettres de Paul, il n'en demeure pas moins que plusieurs points communs significatifs entre certains passages de ce livre et Rm 1–2 peuvent enrichir notre compréhension de l'enracinement scripturaire de l'apôtre des Gentils. Nous verrons qu'une analyse intertextuelle de Rm 1–2 et du livre d'Amos éclaire certains aspects apparemment obscurs du texte paulinien. Réciproquement, certains aspects du livre d'Amos se comprennent mieux à la lumière de Rm 1–2.

Par souci de concision, nous nous focaliserons sur le thème du jugement des Gentils et des membres du peuple de Dieu. D'où l'intitulé du travail : « Juifs et Gentils face au jugement divin. Analyse intertextuelle de Rm 1,16–2,29 et d'Amos ». Puisqu'en lisant Rm 1,16–2,29 d'autres textes reviennent à la mémoire, notre analyse intertextuelle se fera naturellement en dialogue avec un certain nombre d'entre eux.

L'originalité de ce travail réside dans le fait qu'il est, à notre connaissance, le premier à offrir une étude systématique des liens entre Rm 1–2 et Amos. En effet, si plusieurs auteurs, aussi bien parmi les spécialistes d'Amos que ceux de Romains, n'ont pas manqué de signaler

[12] C. H. DODD, *The Epistle of Paul to the Romans*, p. 30.
[13] W. POPKES, *Zum Aufbau*, p. 499.
[14] R. ALTER, *L'art de la poésie biblique*, p. 196.

des parallèles rhétoriques et thématiques entre les deux textes, personne ne s'est engagé à proposer une analyse systématique de ces rapports. Puisqu'il est de plus en plus reconnu que sur différents points Paul s'exprime à la manière des prophètes d'Israël, il nous a paru important d'être plus spécifique en montrant que les prophètes dont il est le plus proche sont ceux qui insistent à la fois sur le salut et le jugement des Juifs et des Gentils. Alors que le plus souvent c'est Isaïe[15] qui se taille la part du lion, il était également utile de mettre en lumière de nombreux points de contact avec Amos.

Ce travail comprend huit chapitres répartis en trois parties. La première partie consistera en un ensemble de prolégomènes sur Paul et l'Écriture. Elle est subdivisée en trois chapitres. Le premier aura pour objet de présenter l'état de la question sur l'étude de la présence et de la fonction de l'Écriture dans les lettres de Paul. Il est composé de trois sections correspondant chacune à une étape-clé de l'histoire de la recherche. Comme point de repère, nous avons choisi la publication, en 1989, par R. Hays de l'ouvrage intitulé *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*[16]. La première section correspondra à la période avant la publication de cet ouvrage, la deuxième portera sur le contenu de l'ouvrage et la troisième examinera la période qui suit. Dans ce chapitre, nous mettrons en exergue le fait que la contribution particulière de l'ouvrage de Hays a été de faire prendre (davantage) conscience aux exégètes que les rapports entre Paul et l'Écriture ne se limitent pas aux seules instances où il est explicitement fait référence à celle-ci. Il existe également des cas où, sans nommer explicitement ses sources, Paul est néanmoins en dialogue avec certains textes sacrés d'Israël. L'objectif de ce chapitre est d'attirer l'attention sur le fait que si le livre d'Amos est souvent considéré comme une référence marginale, voire une non-référence, pour l'interprétation de Rm 1–2, cela est largement lié à la méthodologie adoptée par les auteurs. Avec une vision plus large des connexions intertextuelles entre différentes œuvres, on peut parvenir à un résultat différent.

Le chapitre 2, quant à lui, a pour objet de présenter notre approche méthodologique. En effet, si *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* a été un ouvrage pionnier dans le changement de paradigme sur la question de l'interaction entre Paul et l'Écriture, celui-ci n'est pas sans faiblesses. Voilà pourquoi, prenant appui sur les contributions des auteurs qui ont réagi aux thèses Hays, nous avons jugé utile de présenter les traits saillants de notre

[15] Voir, par exemple, S.-L. SHUM, *Paul's Use of Isaiah in Romans*, p. 173-264 ; J. R. WAGNER, *Heralds of the Good News*, p. 351-354.
[16] Comme le note D. LINCICUM, *Paul's Engagement with Deuteronomy*, p. 44 : « Contemporary study of Paul's engagement with the Old Testament entered a new era with the publication of Richard Hay's *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* ».

approche méthodologique. Ce chapitre est subdivisé en quatre sections. Dans la première, nous spécifierons quelle est notre vision du rapport de Paul à l'Écriture. Dans la deuxième, nous aborderons brièvement la question du respect ou non par Paul du contexte des textes scripturaires auxquels il fait référence. Dans la troisième, nous donnerons notre opinion sur la présence des textes non scripturaires dans les lettres pauliniennes. La quatrième section consistera en une présentation de notre démarche méthodologique, en particulier les critères méthodologiques sur lesquels nous nous baserons pour évaluer le rapprochement entre le texte d'accueil et son intertexte présumé, ainsi que la méthode exégétique sous-jacente à ce travail.

Le chapitre 3, quant à lui, se focalisera sur l'état de la question de l'analyse intertextuelle de Rm 1–2 et d'Amos. De fait, sans l'insistance sur la méthodologie dans les chapitres 1 et 2, l'analyse intertextuelle de Rm 1–2 et d'Amos paraît difficile à comprendre. Mais grâce à une autre vision de l'intertextualité, on peut sereinement étudier les points de contact entre les deux textes. Les trois sections du chapitre 3 présenteront successivement les arguments des auteurs qui soutiennent l'existence de points communs significatifs entre Rm 1–2 et Amos, ceux des auteurs qui s'opposent à cette vision, et une critique des objections des contradicteurs dans laquelle nous montrerons que le rapprochement entre Amos et le texte paulinien est envisageable.

Composée de deux chapitres, la deuxième partie proposera une analyse intratextuelle de Rm 1,16–2,29. D'une part, l'analyse concernera la structure du texte (chapitre 4). D'autre part, nous procéderons au repérage des indices internes permettant d'identifier les personnes visées dans certaines de ses unités (chapitre 5).

Puisque l'interprétation d'un texte dépend en grande partie du découpage qu'on en fait, le chapitre 4 jettera un regard sur Rm 1–2, c'est-à-dire le texte de base pour notre analyse intertextuelle. À travers quatre sections, il présentera la délimitation des unités principales du texte ainsi qu'un premier aperçu de leur contenu. Toutefois, ce travail ne s'effectuera pas dans l'ignorance des structures couramment proposées par les auteurs. C'est la raison pour laquelle ce chapitre s'ouvrira par une section consacrée à la présentation et à la critique des délimitations courantes de Rm 1–2. Dans la suite, en nous servant de la terminologie élaborée par les partisans de la rhétorique biblique, nous proposerons de lire Rm 1–2 comme une séquence composée de deux passages, à savoir Rm 1,16–2,8 et Rm 2,9-29. Les trois sections restantes présenteront respectivement la composition de Rm 1,16–2,8, de Rm 2,9-29 et celle de Rm 1,16–2,29.

Dans le chapitre 5, nous relèverons des indices internes à Rm 1–2 qui permettent de dire que Paul commence par évoquer les offenses des Gentils avant de s'en prendre à un interlocuteur juif. Dans ce chapitre, nous montrerons que si Rm 1,18-20 a potentiellement une extension universelle, Rm 1,21-32 et Rm 2,1-5, par contre, renvoient respectivement aux Gentils et aux Juifs voués à la colère divine. Notre approche méthodologique consistera à partir du connu, c'est-à-dire la caractérisation du Juif en Rm 2,17-24, pour aller vers le moins connu, à savoir les personnes dont il est question en Rm 1,21-32 et Rm 2,1-5. Ce chapitre comprendra quatre sections. La première portera sur les rapports entre Rm 2,17-24 et Rm 1,21-32. La deuxième analysera les rapports entre Rm 1,21-32 et Rm 2,1-5. La troisième fera ressortir les parallèles entre Rm 2,1-8 et Rm 2,17-24. Enfin, dans la quatrième, nous justifierons notre approche méthodologique face à l'objection éventuelle de la nécessaire linéarité du texte. Avec les résultats obtenus, nous serons déjà en mesure de soutenir que, lorsqu'il parle de jugement des Juifs et des Gentils, Paul procède comme Amos qui fait précéder le jugement des membres du peuple de Dieu par celui des nations étrangères.

La troisième partie sera consacrée à l'analyse intertextuelle proprement dite. Dans un premier temps, nous tâcherons de sortir de Rm 1–2 en le rapprochant d'un certain nombre de textes de la tradition juive, dont le contenu confirme non seulement l'ancrage de Paul dans cette tradition mais aussi montre que l'apôtre vise d'abord des Gentils puis des Juifs (chapitres 6 et 7). Dans un second temps, nous proposerons une analyse intertextuelle de Rm 1–2 et d'Amos (chapitre 8).

Le chapitre 6 consistera en une analyse de Rm 1–2 à la lumière de la littérature intertestamentaire. Contrairement aux apparences, ce chapitre n'est pas une digression par rapport au précédent. En effet, il confirme les résultats de l'identification des groupes humains faite à la lumière des indices internes au texte. De plus, le passage par la littérature juive intertestamentaire est important car l'interprétation paulinienne des Écritures ne s'est pas faite indépendamment de la médiation des diverses traditions de lecture que représente cette littérature. Quatre écrits ont été choisis pour ce faire, même si d'autres auraient aussi mérité une attention particulière. Il s'agit de la Sagesse de Salomon, du Troisième Livre des Oracles Sibyllins, du Livre des Jubilés et du Premier Livre d'Hénoch. Le choix de ces documents est motivé par trois critères principaux. D'abord, ils sont antérieurs à Paul qui, d'une manière ou d'une autre, a donc pu avoir connaissance de leur contenu. Ensuite, on y trouve des parallèles significatifs avec certaines affirmations de Rm 1–2. Enfin, les différences qu'ils présentent par rapport au texte paulinien permettent de se faire une meilleure idée de l'originalité de

l'apôtre. Ce chapitre est composé de quatre sections correspondant chacune à une analyse comparée de Rm 1–2 avec l'une des œuvres susmentionnées.

Toutefois, contrairement à plusieurs commentateurs qui se contentent de faire ressortir des parallèles ou des différences entre Rm 1–2 et la littérature juive intertestamentaire, il nous paraît capital, pour comprendre ce texte paulinien le mieux possible, de remonter jusqu'aux Prophètes. L'un des textes prophétiques dont le contenu nous a paru très proche de celui de Rm 1–2 est la LXX d'Osée, notamment 4,1-19. En effet, la LXX d'Osée comprend un vocabulaire et une thématique si proches de Rm 1–2 qu'il paraît tout à fait raisonnable d'entreprendre, dans le chapitre 7, une analyse approfondie des connexions entre ce livre et Romains. Ce chapitre est subdivisé en quatre sections. La première présentera une vue d'ensemble d'Os 4,1-19 LXX. La deuxième aura pour objet le jugement divin en Os 4,1-19 LXX. La troisième proposera une analyse intertextuelle de Rm 1–2 et d'Os 4,1-19 LXX basée sur le vocabulaire et les thèmes communs. Enfin, la quatrième prolongera l'analyse intertextuelle du point de vue de la récurrence d'Osée dans les lettres de Paul. Le but de ce chapitre est de mettre en lumière plusieurs connexions linguistiques et thématiques entre la LXX d'Osée et Rm 1–2, ainsi que la manière dont se déploie l'herméneutique scripturaire paulinienne, notamment comment Paul utilise la technique du renversement, c'est-à-dire l'application aux païens d'un type de discours originellement adressé à Israël. Il sert de transition entre l'analyse intertextuelle amorcée dans le chapitre 6 avec l'étude de l'apport de la littérature juive intertestamentaire et celle qui se fera dans le chapitre 8. Car la lecture de Rm 1–2 à la lumière de la LXX d'Osée montrera que Paul s'est inscrit dans la tradition prophétique d'Israël, dans laquelle Amos occupe une place particulière.

S'il est vrai qu'au niveau du vocabulaire et du contenu, Rm 1–2 présente plusieurs points communs avec la LXX d'Osée, en particulier 4,1-19, la radicalité et l'universalité du jugement divin dans le texte paulinien ont plus de traits communs avec Amos qu'avec Osée. C'est pourquoi, dans le chapitre 8, nous montrerons en quoi la lecture de Rm 1–2 en lien avec Amos éclaire certains aspects obscurs des deux textes. Pour ce faire, il s'articulera autour de quatre sections. La première montrera comment, d'un point de vue structurel, Am 1–2 et Rm 1–2 peuvent être mis en parallèle. La deuxième examinera l'utilisation par Amos et par Paul de certaines techniques rhétoriques communes, en l'occurrence le jugement des Gentils comme tremplin pour le jugement des membres du peuple de Dieu ainsi que la rhétorique de la prise au piège. La troisième fera ressortir des thèmes et traditions qu'on trouve dans Amos et en Rm 1–2. Dans la dernière section, nous expliquerons en quoi l'analyse intertextuelle

proposée lève le voile non seulement sur certains aspects de Rm 1–2 mais aussi sur quelques points du livre du prophète Amos.

Dans la conclusion générale, enfin, nous mettrons en exergue la contribution spécifique de ce travail non seulement par rapport aux travaux qui avaient déjà signalé l'existence de parallèles entre Rm 1–2 et Amos mais aussi dans le cadre du débat en cours sur Romains. La question d'une dépendance éventuelle de Paul, en Rm 1–2, envers Amos y sera également abordée.

PREMIÈRE PARTIE : PROLÉGOMÈNES : PAUL ET L'ÉCRITURE

CHAPITRE 1 : LA PRÉSENCE ET LA FONCTION DE L'ÉCRITURE DANS LES LETTRES DE PAUL : ÉTAT DE LA QUESTION

0. INTRODUCTION

Il n'est pas aisé de synthétiser les différentes opinions des auteurs sur la question de la présence et de la fonction de l'Écriture dans les écrits de Paul. Deux approches peuvent être utilisées. La première consiste à fournir un survol historique, en commençant par les plus anciens travaux sur la question et en terminant par les plus récents. Le but visé dans une telle étude serait de présenter alors une sorte d'évolution génétique, linéaire, du positionnement des exégètes concernant la présence de l'AT chez Paul. Telle est notamment l'approche de T. Berkley, dans son ouvrage sur l'exégèse intertextuelle paulinienne en Rm 2,17-29, *From a Broken Covenant to circumcision of the Heart*. La première partie de ce livre porte sur la méthodologie pour l'étude de l'exégèse intertextuelle[17]. Celle-ci se divise à son tour en deux sections, l'une concernant l'histoire méthodologique et l'autre sur les conclusions méthodologiques, où il présente sa propre approche de la question.

L'un des avantages de cette manière de procéder est de montrer comment, au fil des années, les auteurs ont approfondi, dans un dialogue constant avec leurs prédécesseurs et leurs contemporains, la question de la présence et/ou de l'utilisation de l'Écriture chez Paul. Toutefois, l'idée même d'une évolution méthodologique peut produire l'illusion selon laquelle les auteurs les plus récents se seraient émancipés des auteurs les plus anciens. Or ce n'est pas toujours le cas. En effet, en dépit de tant de débats et de raffinements des outils conceptuels, nombreux sont les exégètes contemporains dont l'approche intertextuelle des deux Testaments est quasiment restée celle des auteurs les plus anciens. Par ailleurs, la seconde illusion serait de faire croire que l'approche méthodologique que l'on propose au terme d'un parcours historique linéaire serait la plus affinée de toutes, ce qui naturellement ne s'impose pas a priori.

Une approche alternative serait de procéder thématiquement, c'est-à-dire d'indiquer les différentes tendances d'exégèses intertextuelles chez les auteurs, sans qu'il y ait nécessairement une causalité historique entre celles-ci. On pourrait alors répertorier, entre autres, ceux qui inventorient les citations et allusions à l'Écriture dans les écrits pauliniens, ceux qui s'interrogent sur les formes textuelles vétérotestamentaires utilisées par Paul, ou

[17] T. BERKLEY, *From a Broken Covenant*, p. 17-66.

ceux qui mettent l'accent sur les méthodes exégétiques utilisées par l'apôtre en les comparant à celles d'autres représentants du judaïsme et du christianisme au début de notre ère, etc[18].

Cette seconde approche a certainement le mérite de fournir au lecteur un panorama des différentes approches d'exégèse intertextuelle sur Paul et l'AT pratiquées à ce jour. De plus, contrairement à une approche de type génétique, elle permet de réaliser que l'évolution méthodologique n'est pas aussi certaine qu'on pourrait le croire, puisque plusieurs auteurs jugent plus raisonnable d'appliquer des méthodologies bien ancrées dans une tradition d'interprétation. Enfin, un même auteur peut se retrouver dans plus d'une tendance exégétique. On peut bien imaginer un auteur pour qui la question de l'Écriture dans les lettres de Paul se réduit à un catalogue des citations et allusions explicites à celle-ci et qui étudie, en même temps, la tradition exégétique dans laquelle Paul s'insère ; tandis qu'un autre accorderait une place importante à cette même tradition tout en incluant les références moins explicites et en laissant de côté la question des formes textuelles utilisées par Paul. Bref, les positions des auteurs résistent toujours à la compartimentation résultant d'une étude thématique.

Il nous semble, cependant, qu'on peut trouver une *via media*, c'est-à-dire une présentation de l'état de la question qui soit une sorte de synthèse entre une approche historique et une approche thématique. Pour ce faire, sans prétendre à l'exhaustivité, nous proposons de prendre comme point de repère la publication de l'ouvrage de R. Hays, *Echoes of Scripture*, en 1989. En effet, la publication de cet ouvrage est généralement reconnue comme un tournant décisif dans l'étude de la présence et de la fonction de l'AT dans la littérature paulinienne, voire dans l'ensemble du NT. Certes, tous les auteurs ne partagent pas les opinions que Hays expose dans ce livre, mais le fait même que ce livre ait suscité plusieurs réactions dans la communauté scientifique illustre bien l'intérêt particulier qu'il faut lui accorder.

On peut parler de trois périodes clés dans la recherche : la période avant la publication de *Echoes of Scripture*, la publication de l'ouvrage en 1989 et la période subséquente. Dans l'un et l'autre moment, on pourra discerner les évolutions qui se sont produites – lorsqu'il y en a eu – ainsi que les différents courants représentés par les auteurs.

[18] R. B. HAYS, *Echoes of Scripture*, p. 9-10.

Il est évident que la question de la présence et de la fonction de l'Écriture dans les lettres de Paul fait partie intégrante d'une problématique plus vaste, à savoir celle de la présence et de la fonction de l'AT – d'autres parleraient de l'utilisation de l'AT – dans le NT. Les points de vue des exégètes sur la question dépendent en grande partie de leur vision des rapports entre les deux Testaments. Toutefois, nous n'allons pas procéder à une présentation de tous les travaux qui ont été publiés sur cette problématique plus vaste. Pour fournir des points de repères, notre présentation se limitera à quelques contributions significatives concernant directement les liens entre Paul et les Écritures.

1. AVANT LA PUBLICATION DE *ECHOES OF SCRIPTURE*

Comme le dit R. Hays lui-même, avant la publication de *Echoes of Scripture*, cinq questions majeures dominaient les travaux des exégètes qui examinaient l'utilisation de l'Écriture dans les écrits de Paul : (1) Quelle est la forme du texte de l'AT connue et utilisée par Paul ? (2) Quels sont les livres et les passages que Paul cite ? (3) Quelle tradition interprétative représente-t-il ? (4) Paul utilise-t-il l'AT avec intégrité exégétique et théologique ou, au contraire, le manipule-t-il de façon subversive ? (5) Enfin, quelle est la doctrine paulinienne concernant l'origine et le caractère normatif des Écritures ?[19] D. Lincicum résume, quant à lui, l'état de la recherche pendant cette période en identifiant trois pôles de recherche : l'exactitude (*accuracy*), la légitimité (*legitimacy*) et la comparabilité (*comparability*)[20]. Ch. Mathiot, J. Bonsirven et E. Ellis représentent bien la tendance dominante parmi les auteurs avant la publication de *Echoes of Scripture*.

1.1 Ch. Mathiot

Publié en 1900, l'ouvrage de Ch. Mathiot, *Étude sur les citations de l'Ancien Testament dans l'épître de Saint Paul aux Romains*, montre à quel point la question de l'utilisation de l'Écriture chez Paul est une préoccupation ancienne dans l'exégèse moderne[21].

---

[19] *Ibid.*, p. 9-10.

[20] D. LINCICUM, *Paul's Engagement with Deuteronomy*, p. 41, écrit: « At the risk of oversimplification, we may hazard the observation that questions before the mid-twentieth century tended to revolve around two or perhaps three main poles of inquiry : one centering around the issue of *accuracy* (including questions of *Vorlage* and the wording of his quotations) ; a second set around *legitimacy* (including discussion of Paul's 'application' of the texts and the apologetic questions of whether Paul cited according to the original sense) ; and a third set, at times subsumed under the second, at other times pursued in its own right, concerning the *comparability* of Paul's citation technique to his Jewish or Greco-Roman contemporaries ».

[21] Sur les procédés herméneutiques de Paul, Ch. MATHIOT, *Étude sur les citations de l'Ancien Testament*, p. 7, renvoie le lecteur au travail de H. VOLLMER, *Die alttestamentlichen Citate bei Paulus textkritisch und biblisch-theologisch gewürdigt nebst einem Anhang ueber das Verhältniss des Apostels zu Philo*, Fribourg, 1895. Dans sa bibliographie, l'auteur mentionne également la thèse de H. MONNET, *Les citations de l'Ancien Testament dans*

D'un point de vue méthodologique, l'auteur précise d'emblée qu'en se limitant exclusivement à Romains, il n'entend pas l'isoler des autres épîtres pauliniennes : ce serait, dit-il, s'en fermer l'intelligence. De même, on ne peut considérer les citations en faisant abstraction des allégories, des types, ou des allusions. Aussi écrit-il : « C'est l'herméneutique tout entière de Paul, qu'il faudra connaître, pour comprendre les citations ; ce sont toutes les épîtres de Paul, qu'il faudra embrasser, pour s'éclairer sur l'épître aux Romains »[22]. Enfin, Mathiot souligne qu'on doit tenir compte de la personne même de Paul, telle qu'elle se détache d'autres documents que ses épîtres, particulièrement les Actes des Apôtres, ainsi que son milieu de vie et la culture de son époque[23].

L'auteur se propose de faire une étude sur la *forme* et l'*esprit* des citations[24]. La question de départ consiste à savoir d'après quels textes Paul citait, quelles étaient ses préférences au point de vue de la forme des citations. À partir de là, l'auteur compte approfondir la question en étudiant l'esprit des citations, et cela en entrant au fond de la conscience religieuse de Paul[25].

1.1.1 La forme des citations

Mathiot dénombre au total 45 citations scripturaires explicites en Romains. En observant leur forme, il conclut que l'influence de la LXX est prépondérante sur Paul. Il arrive que Paul cite l'AT d'après le texte de la LXX, intégralement, sans changement apporté au texte : les citations apparaissent accompagnées, ou non, d'une formule d'introduction. Paul cite aussi l'AT d'après le texte de la LXX, en employant les mêmes termes que la version alexandrine. Toutefois, il arrive à Paul d'adapter la citation, en ajoutant ou en changeant une copule ou un pronom, ou de changer l'ordre des mots de la citation. Bien plus encore, en citant d'après la LXX, Paul en modifie le texte soit en supprimant un ou plusieurs mots, soit en procédant par abréviation, changement de personnes ou de mots, combinaison d'éléments divers, tout en conservant des termes propres à la LXX. Enfin, Mathiot note qu'il est des passages cités où

---

les épîtres de Paul, Lausanne, 1874. En réalité, comme le souligne D. LINCICUM, *Paul's Engagement with Deuteronomy*, p. 38-39, l'étude sur les citations et allusions scripturaires de Paul préoccupe les chercheurs depuis au moins la fin du XVI^{ème} siècle avec des travaux d'auteurs tels que J. Drusius (1588), F. Junius (1591), J. Cappellus (1650) ou G. Surenhusius (1713).

[22] Ch. MATHIOT, *Étude sur les citations de l'Ancien Testament*, p. 7.

[23] *Ibid*., p. 8.

[24] *Ibid*.

[25] Ch. MATHIOT, *Ibid.*, p. 8-9, écrit au sujet de la conscience religieuse de Paul : « Nous la sonderons ; nous tâcherons de la sentir vibrer ; nous essaierons de concevoir à sa façon les grandes figures de l'Ancien Testament, et les sublimes paroles de ceux qui ont annoncé la figure du Messie. Bref, notre but sera de soulever le voile qui recouvre l'emploi volontaire et conscient de l'Ancien Testament, dans l'épître aux Romains ».

l'on ne remarque pas d'influence directe et décisive, soit du texte hébreu, soit de la version alexandrine[26].

Mathiot examine également quelques hypothèses qui expliqueraient les divergences des citations vis-à-vis du texte hébreu et de la LXX[27]. Il admet une dépendance probable de Paul par rapport aux targumim. Par ailleurs, Paul pourrait faire usage de passages devenus proverbiaux, de même qu'il ne faut pas écarter la possibilité d'erreurs de mémoire ou de citation libre[28].

Cependant, l'analyse de la forme textuelle des citations ne peut, à elle seule, tout expliquer. C'est pourquoi Mathiot s'attèle, dans un second moment, à examiner « l'esprit des citations », c'est-à-dire leur pourquoi et leur comment.

1.1.2 L'esprit des citations

Dans la partie de son livre consacrée à l'étude de l'esprit des citations, Mathiot se penche sur la conception et l'interprétation rabbiniques de l'Écriture, d'une part, et sur la conception et l'interprétation paulinienne de l'Écriture, d'autre part[29].

Selon Mathiot, la Loi est si centrale pour les rabbins que toute doctrine et tout enseignement doivent nécessairement découler d'elle. L'Écriture doit passer par l'intermédiaire d'interprètes et de sages qui l'actualiseront. Ainsi naît une tradition orale, dont l'origine est divine, et dont le contenu, sorte de commentaire ou midrash, doit être envisagé sous les formes de *halakha* et de *aggada*. Les rabbins légifèrent et enseignent de par leur propre autorité qui, en principe, se confond avec l'autorité de la Torah. En fait, ils s'appliquent à appuyer par des citations de l'Écriture les propositions qu'ils avancent. C'est ainsi que naît la preuve scripturaire, introduite par les formules : « Il est écrit » ou « comme il est écrit », qui visent à confirmer l'autorité du docteur[30].

La recherche de la preuve scripturaire fut, depuis Hillel, soumise à des règles ; d'abord au nombre de sept, puis de treize pour la *halakha*. Pour la *aggada*, malgré les 32 règles attribuées

---

[26] *Ibid.*, p. 36-39.
[27] *Ibid.*, p. 39-44.
[28] Ch. MATHIOT, *Ibid.*, p. 43-44, résume sa position en ces termes : « Sans doute, nous l'avons constaté, il a eu connaissance de nombreuses parties de la version des Septante et l'a suivie très souvent ; il n'a évidemment pas ignoré le texte hébreu des Livres saints, et n'a pu le négliger dans ses citations ; sans contredit, il a dû être familiarisé avec des targums, et il n'est pas moins évident que, d'une part, élevé chez les rabbins, d'autre part, ayant vécu dans des milieux hellénisants, il a pu connaître d'autres textes dont nous ne pouvons que soupçonner l'existence ; nous ne nierons pas davantage que, citant de mémoire, il ait pu commettre des erreurs ».
[29] *Ibid.*, p. 45-51.
[30] *Ibid.*, p. 46.

à Eliezer, on peut dire qu'il n'y eut pas de méthode généralement reçue : ce devait être le règne de la liberté[31].

Parmi les traits caractéristiques de l'interprétation rabbinique, Mathiot cite : la conclusion *a fortiori* d'un sujet à un autre, l'analogie de sujets, l'application à des cas particuliers d'un principe établi par un ou plusieurs textes, le passage du général au particulier et du particulier au général, la précision du sens d'un mot par l'ensemble du passage, la citation des exemples.

S'agissant de la conception et de l'interprétation de l'Écriture chez Paul, Mathiot note que, pour l'apôtre, l'Écriture est toujours parole divine inspirée. Elle conserve pour l'ancien pharisien une autorité capitale. Ce qui est nouveau, c'est le critère d'appréciation des Livres saints : il aperçoit dans les écrits de l'Ancienne Alliance le plan de Dieu, se déroulant à travers les siècles pour aboutir à Jésus-Christ. Paul considère l'Écriture avant tout en chrétien, avec le sentiment profondément religieux d'un Juif en qui vit le Christ. Les citations qu'il fait ont un double but : l'édification du chrétien et la conversion du non chrétien[32].

L'apôtre utilise les règles d'interprétation que l'école lui a transmises. Il pratique aussi l'allégorie et la typologie, mais toujours en vue du Christ. Tout en dépendant de la méthode rabbinique, Paul sait s'en affranchir. Son allégorie lui appartient bien en propre : c'est un reste de son éducation première, mais c'est un reste transformé[33]. Il se sert inconsciemment des principes reçus et interprète spirituellement la lettre. L'essentiel pour lui c'est de découvrir le seul sens spirituel, que découvre l'homme spirituel[34].

Après un examen successif de chaque citation biblique en Romains, Mathiot tire trois conclusions. Premièrement, les citations que Paul fait de l'AT dans cette épître apparaissent comme dogmatiques ou comme morales, destinées à confirmer un fait accompli, ou à promettre un fait prochain, ou à prouver une doctrine, ou à illustrer un sentiment, ou encore à imposer une règle de conduite. Quelle que soit leur importance, les citations font toujours partie intégrante du raisonnement ; souvent, elles sont fondues avec lui[35].

Deuxièmement, sur la question de l'adéquation entre le contexte des textes sources et celui du texte paulinien, Mathiot note que les enseignements que Paul prouve par l'Écriture sont contenus, soit en germe, soit explicitement, en elle. Selon lui, Paul ne s'occupe ni du sens

[31] *Ibid*., p. 47.
[32] *Ibid*., p. 49.
[33] *Ibid.*, p. 51.
[34] *Ibid.*
[35] *Ibid*., p. 76-77.

littéral, ni de la signification historique : il ne recherche donc pas l'esprit de chaque parole qu'il cite, bien qu'il prétende lire l'Écriture selon l'esprit. De plus, ce que l'apôtre considère comme l'esprit de l'Écriture est un sens profond qu'il donne aux différentes paroles qu'il cite, convaincu que la pensée de Dieu dépasse et déborde infiniment la lettre. S'il y a parfois accord avec le contexte des passages cités, le plus souvent tel n'est pas le cas. Paul a toujours la conviction de donner aux mots leur vraie signification. En approfondissant l'Écriture à sa manière, et en négligeant la lettre, il semble oublier qu'il y a un texte fixe de l'Écriture ; et, voulant donner la première place à ce qu'il nomme l'esprit, il lui donne la place entière[36].

Enfin, d'après Mathiot, le plus souvent, quand Paul s'écarte de l'esprit et de la forme des textes scripturaires, son argumentation repose en fait sur les modifications qu'il y apporte. Ainsi présentées, les preuves scripturaires pouvaient avoir de la valeur pour Paul et ses contemporains. Mais si, dans une perspective moderne, on rétablit le texte, le contexte et la signification historique des passages cités, la plupart des preuves pauliniennes sur la base des citations scripturaires tombent et il ne reste alors que la thèse qui était à prouver[37].

1.2 J. Bonsirven

Auteur de plusieurs travaux sur les influences juives sur le christianisme, J. Bonsirven étudie plus extensivement la question des rapports intertextuels entre les écrits pauliniens et l'AT dans son livre *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*[38]. Pour Bonsirven, il existe trois types de citations de l'Écriture dans les lettres de Paul : la citation formelle, la citation virtuelle et la citation implicite. Par citation formelle, il faut entendre celle qui est accompagnée d'une formule, le plus ordinairement placée avant le texte. La citation virtuelle est celle dans laquelle la formule introductive manque, mais où il est clair que l'auteur se réfère volontairement à la Bible. Elle est souvent marquée par une conjonction telle que γάρ. Enfin, dans la citation implicite on retrouve les cas de figure suivants : ou bien des expressions scripturaires, incorporées depuis des années au langage de l'écrivain, réapparaissent sous sa plume, sans aucune référence à la Bible ; ou bien des réminiscences plus développées indiquent que sa pensée se rattache à une page de l'Écriture[39].

---

[36] *Ibid.*, p. 77-78.
[37] *Ibid.*, p. 78.
[38] J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*.
[39] *Ibid.*, p. 277.

Concernant les textes scripturaires cités par Paul, Bonsirven note que les livres les plus familiers à l'apôtre sont d'abord Isaïe, puis les Psaumes ; le Pentateuque ne vient qu'au second rang, même s'il tient toujours la place considérable qui appartient à la Torah[40].

D'après l'auteur, Paul utilise l'argument scripturaire avant tout dans les exposés ou démonstrations polémiques, celles où il établit une doctrine s'opposant aux prétentions juives ou paraissant en désaccord avec l'AT : « Il fallait prévenir à la fois les contradictions de la part des Juifs et les objections que les chrétiens, lisant souvent la Bible, auraient pu, de leur côté, soulever »[41].

En dépit de ce que pourrait laisser penser le titre de son livre, Bonsirven parle d'exégèses de Paul au pluriel, parce que, selon lui, Paul pratique plusieurs formes d'exégèses. D'une part, on trouve chez Paul une exégèse directe et expresse[42], qui se manifeste quand le texte biblique invoqué est commenté ou accompagné d'une remarque. D'autre part, on note aussi une exégèse indirecte, quand un texte est cité à l'appui d'une affirmation, sans que soit indiqué le rapport de l'un à l'autre[43].

Selon Bonsirven, il existe des ressemblances entre les procédés exégétiques utilisés par Paul et ceux des rabbins. On les retrouve dans les développements homilétiques, les exégèses distributives, les considérations philologiques, les raisonnements exprimés ou sous-entendus reliant le texte invoqué à la proposition à justifier, les analyses historiques des faits tenant compte des successions chronologiques. La différence majeure réside dans la coloration chrétienne de la typologie de Paul.

Bonsirven est conscient du problème d'anachronisme lorsqu'on compare les lettres de Paul aux écrits rabbiniques de la Mishna et du Talmud, postérieurs à celles-ci. Toutefois, il mentionne le livre d'Esdras et d'autres textes antérieurs à la Mishna comme preuves de l'existence d'un midrash préchrétien, et il essaie de montrer que les principes généraux du

---

[40] *Ibid.*, p. 291.
[41] *Ibid.*, p. 293.
[42] BONSIRVEN, *Ibid.*, p. 295-300, cite comme exemples d'exégèses directes et expresses : (1) la simple remarque pour éviter une confusion (voir 1 Co 15,27a // Ps 8,7) ; (2) l'application homilétique d'une sentence d'ordre moral : par exemple, Paul reprend une promesse de secours faite au serviteur de YHWH (Is 49,8) pour l'appliquer aux Corinthiens en raison du parallélisme exact des circonstances, à savoir « temps propice », « jour du salut » (2 Co 6,2) ; (3) sens déduit d'un texte biblique, avec l'usage d'une conjonction conclusive, venant après un texte invoqué ; (4) conclusion fondée sur le sens strict d'un terme comme, par exemple en Ga 3,16 ou Rm 4,3-5 ; (5) conclusion fondée sur l'analyse historique d'un texte ou d'une situation : ainsi la démonstration de la résurrection de Jésus par une phrase tirée du Psautier ; et (6) les exégèses typologiques : un modèle de conduite, un exemplaire qu'on reproduit, une préfiguration de l'ordre futur.
[43] *Ibid.*, p. 294.

midrash développés et codifiés plus tard par les rabbins étaient utilisés avant le temps de Paul[44].

1.3 E. Ellis

Dans son livre *Paul's Use of the Old Testament*, paru en 1957, E. Ellis commence par des observations sur la relation de Paul à la Bible. D'après lui, les écrits de Paul révèlent une personne immergée dans le contenu et les enseignements de l'AT. Les Écritures sont omniprésentes dans ses épîtres. Son style et son vocabulaire sont tels qu'il est souvent difficile de faire la distinction entre citation, allusion et « coloration du langage » (*language colouring*) à partir de l'AT. L'Écriture n'est pas seulement Parole de Dieu pour l'apôtre ; elle est aussi son mode de pensée et de discours. Aussi n'est-il pas surprenant que Paul trouve en elle une phraséologie qu'il peut appliquer à une situation parallèle de son époque[45].

Pour Ellis, l'utilisation de l'AT chez Paul se présente sous trois formes distinctes : les citations proprement dites, les allusions (intentionnelles ou simples), et les thèmes dialectiques et théologiques. Il n'est pas aisé de définir ce qu'est une citation dans la littérature paulinienne et la décision, en fin de compte, est quelque peu arbitraire. En effet, certaines références introduites par une formule de citation explicite font seulement écho à la teneur du passage[46] ; d'autres, sans avoir une formule introductive, suivent le texte de l'AT *verbatim ac litteratim*. La gradation de la citation à l'allusion est si imperceptible qu'il est pratiquement impossible de tracer une ligne de démarcation certaine[47].

D'après le décompte fourni par Ellis, Paul cite l'AT 93 fois. Des réminiscences se trouvent dans toutes les épîtres (à l'exception de Philémon). Quoique les citations soient tirées de 16 livres de l'AT, la plupart d'entre elles se trouvent dans le Pentateuque, 33 plus précisément. Isaïe en compte 25 et les Psaumes 19. Les citations apparaissent tantôt seules tantôt combinées.

Ellis note, par ailleurs, que les textes cités par Paul apparaissent sous diverses formes. Le plus souvent, ils reproduisent le passage de l'AT avec quelques variations occasionnelles en conformité avec le nouveau contexte. Plus rarement, ce sont simplement des citations où le contenu importe plus que l'identification de la source. La troisième manière dont les textes

[44] *Ibid.*, p. 206-207.
[45] E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, p. 10.
[46] Voir, par exemple, 1 Co 14,31.
[47] E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, p. 11.

sont cités suggère qu'ils pourraient avoir été utilisés comme moyens d'enseignement ou de catéchèse[48].

L'auteur souligne aussi l'influence déterminante de la LXX sur Paul. Pour Ellis, les affinités avec cette forme du texte biblique ne sont pas simplement évidentes dans les citations de Paul. Mais ce sont aussi le style général et le vocabulaire de Paul qui sont influencés par la LXX. Les variations occasionnelles d'avec ce témoin textuel peuvent s'expliquer par un emploi direct de l'hébreu éventuellement pour corriger la LXX, la citation à partir d'une traduction araméenne, l'emploi d'autres traductions grecques, ou encore une citation de mémoire[49].

Ellis termine son étude sur la relation de Paul à la Bible en soulignant qu'on ne peut comprendre l'utilisation des Écritures par Paul si l'on oublie que, pour lui, les Écritures sont saintes et prophétiques (cf. Rm 1,2 ; 4,3) ; elles constituent les oracles même de Dieu (Rm 3,1-2) écrits pour notre instruction (Rm 15,4). C'est pourquoi tous les enseignements importants de Paul sont marqués par un recours à la Bible[50].

D'autre part, Ellis procède à une comparaison entre l'exégèse paulinienne et l'exégèse rabbinique. Certes la compréhension qu'avait Paul de l'AT a subi une profonde transformation après sa conversion au Christ, mais l'héritage Juif est resté capital pour sa compréhension de la Bible. Les habitudes de lecture, la méthodologie et les normes herméneutiques ont été fermement implantées en lui par ses parents, sa synagogue et, par-dessus tout, par son maître Gamaliel. Pour Ellis, il n'y a rien dans l'enseignement de Paul qui n'ait sa source dans le judaïsme authentique[51].

Tout en relevant les points communs aux deux types d'exégèse, Ellis affirme que l'exégèse de Paul poursuit un but différent de celle des rabbins. En effet, selon lui, Paul cite l'Écriture à cause de leur témoignage envers le Christ et non pas à partir d'un sentiment de devoir ou d'amour envers une tradition théologique[52].

Paul adhère de façon significative au sens historique et grammatical du texte. Ellis note aussi que plusieurs des caractéristiques spécifiquement rabbiniques attribuées à l'exégèse paulinienne sont communes à toute exégèse. Pour lui, on trouve des parallèles entre

[48] *Ibid.*
[49] *Ibid.*, p. 13-14.
[50] *Ibid.*, p. 20.
[51] *Ibid.*, p. 38-39.
[52] *Ibid.*, p. 115.

l'approche méthodologique de Paul et celle de son époque pour ce qui est de la référence occasionnelle à la Loi, les Prophètes et les Écrits, ainsi que la dépendance sur l'argument a fortiori ou le *qal vahomer*, l'analogie basée sur la similarité ou *gezerah shawah* et les formules d'introduction rabbiniques. Paul recourt également aux termes-crochets pour relier des passages, là où un mot commun entre des passages sert à leur interprétation commune. Selon Ellis, ces liens sont généralement plus profonds que ne le suggère la simple similitude verbale ; ils peuvent parfois résulter d'une coïncidence de contenu[53].

Enfin, Ellis fait une distinction entre les méthodes rabbiniques et celles des Manuscrits de la Mer morte. Selon lui, la méthodologie de Paul serait plus proche de celle de Qumran, que de celle des rabbins. Toutefois, Paul sait se servir des éléments des deux systèmes exégétiques de son époque.

1.4 Remarques

Au terme de ce survol, nous pouvons faire quelques observations. D'abord, les trois auteurs présentés sont conscients que la présence de l'AT dans les écrits de Paul n'est pas limitée aux citations que l'apôtre en fait. Ils reconnaissent aussi l'existence d'allusions ou de parallèles thématiques. Mais à défaut de disposer de critères rigoureux pour faire la distinction entre une citation explicite et ce qui ne l'est pas, ces auteurs préfèrent se baser sur des citations explicites.

Un autre point d'accord, c'est la tendance à situer Paul au sein du judaïsme. On ne peut pas comprendre l'utilisation de l'Écriture par Paul en dehors de sa matrice juive, même si le judaïsme n'est pas perçu comme un bloc monolithique. Comme le disait déjà Mathiot en 1900, Paul est resté rabbin dans ses argumentations[54]. Sa vision de l'Écriture, son recours à elle, ses procédés exégétiques, les thèmes majeurs de sa pensée ne prennent tout leur sens qu'avec l'arrière-plan culturel et religieux juif.

Tout en reconnaissant l'ancrage de Paul dans le judaïsme de son époque, les auteurs soulignent aussi le fait que sa conversion au christianisme a eu un impact décisif sur sa compréhension des Écritures. Il les relit à la lumière de la mort et de la résurrection du Christ. L'herméneutique biblique paulinienne a donc une dimension christologique manifeste.

---

[53] *Ibid.*, p. 45-50.
[54] Ch. MATHIOT, *Étude sur les citations de l'Ancien Testament*, p. 82.

Quant à la forme textuelle utilisée par Paul, même s'il n'existe pas de consensus sur les causes des divergences dans les textes scripturaires, on reconnaît l'influence décisive de la LXX sur l'apôtre, y compris au niveau du vocabulaire, de la syntaxe et de la théologie.

En même temps, quelques problèmes subsistent. D'abord, si l'identification des citations explicites ne pose pas de difficulté majeure aux exégètes, qu'en est-il des citations implicites et virtuelles (Bonsirven) ou des allusions ? La difficulté à les identifier est reconnue car il n'existe pas de règles précises en la matière.

Une autre difficulté réside dans la comparaison de l'exégèse paulinienne à l'exégèse rabbinique. Jusqu'à quel point peut-on comparer la démarche exégétique de Paul à celle du judaïsme rabbinique sans tomber dans l'anachronisme ? Toutefois, il faut reconnaître que certains procédés exégétiques juifs consignés dans la littérature rabbinique étaient déjà utilisés dans la Bible (cf. le livre d'Esdras)[55].

Plus controversé probablement est le problème du respect ou non par Paul du texte et du contexte des références scripturaires. Mathiot, par exemple, est de ceux qui pensent que Paul utilise ses citations hors contexte pourvu qu'elles servent à son argumentation. En revanche, Ellis pense qu'un examen plus attentif des références scripturaires montre que l'apôtre a bien en vue le texte et le contexte littéraire de celles-ci. Toutefois, ce dernier n'offre pas des règles précises pour vérifier que Paul tient compte du contexte des citations qu'il emploie.

Enfin, il convient de noter qu'en dépit de ces divergences, il existe un certain progrès dans l'analyse des rapports entre les écrits pauliniens et ceux de l'AT. On perçoit mieux, notamment avec l'ouvrage d'Ellis, que l'Écriture occupe une place irremplaçable dans la pensée de Paul. Celui-ci est totalement immergé en elle. C'est l'Écriture qui lui fournit le socle sur lequel repose toute son argumentation théologique. Cependant, comme nous venons de le relever, plusieurs problèmes restent pour le moment irrésolus. L'ouvrage de R. Hays, *Echoes of Scripture* va marquer un tournant décisif dans la recherche sur la présence et la fonction de l'Écriture dans les écrits pauliniens.

---

[55] En guise d'évaluation de la contribution de Bonsirven, D. LINCICUM, *Paul's Engagement with Deuteronomy*, p. 41, note : « Although it now appears that some of Bonsirven's comparisons are overdrawn or overly specific in light of both the intractable issues of dating rabbinic traditions and the late institution of the office of 'Rabbi' itself, and dated in the light of the Qumran discoveries and other advances in the study of Second Temple Judaism, he rightly stressed the importance of comparative study for understanding Paul's exegesis ».

2. LA PUBLICATION DE *ECHOES OF SCRIPTURE* EN 1989

De prime abord, il convient de signaler que la contribution spécifique de R. Hays sur la question de la présence et de la fonction de l'Écriture dans les écrits de Paul est exposée dans trois ouvrages : en 1989, *Echoes of Scripture* ; en 1993, *Paul and the Scriptures of Israel* et, en 2004, *The Conversion of the Imagination*. Ce dernier n'apporte aucune nouveauté substantielle, mais il reprend les thèses de *Echoes of Scripture* et la discussion sur ce livre dans *Paul and the Scriptures of Israel.* Donc pour connaître la position de Hays sur l'utilisation de l'AT dans les lettres de Paul, *Echoes of Scripture* reste la référence principale. Néanmoins, comme Hays a reconnu le bien-fondé de certaines critiques formulées dans *Paul and the Scriptures of Israel*, le troisième ouvrage permet de se faire une idée plus complète de sa vision sur le sujet. Dans cette section, nous présentons les grandes lignes de l'approche méthodologique de Hays présentées dans *Echoes of Scripture*, ouvrage qui représente un tournant décisif dans la recherche sur la présence et la fonction de l'Écriture dans la littérature paulinienne, voire dans l'ensemble du NT.

2.1 Critique des études antérieures

R. Hays commence son étude par une brève présentation des différentes approches sur l'utilisation de l'AT par Paul. Il constate que les travaux antérieurs des exégètes se sont limités à faire un catalogue des citations et allusions vétérotestamentaires dans les écrits pauliniens, à classifier leurs formules introductives, à étudier leurs rapports aux diverses traductions textuelles vétérotestamentaires et à comparer les méthodes exégétiques utilisées par Paul à celles des autres interprètes du judaïsme et du christianisme primitif[56]. Or, affirme-t-il, le rapport de Paul à l'Écriture est bien plus profond que ne le suggèrent ces études. C'est d'ailleurs pourquoi plusieurs auteurs ont fait le choix d'une approche alternative en utilisant des méthodes dérivées des sciences sociales ou de l'étude de la rhétorique ancienne[57].

Comme l'exégèse paulinienne a souvent été qualifiée de midrashique, Hays commence par examiner la validité de cette thèse. Selon lui, les trois présentations fréquentes du midrash sont critiquables. La première consiste à en faire un outil de la critique des formes. Pour beaucoup d'exégètes, en effet, le midrash peut fournir la clé manquant pour comprendre la

[56] R. B. HAYS, *Echoes of Scripture*, p. 10.
[57] *Ibid.*

structure formelle de l'argumentation de Paul. Cependant, estime Hays, si cela peut s'avérer utile pour Rm 4 et 9, dans la majorité des cas, on se cantonne dans des généralités[58].

La deuxième manière consiste à voir dans le midrash une méthode herméneutique. Selon cette perspective, les rabbins ont abordé la question de l'interprétation de l'Écriture à travers toute une série de règles herméneutiques claires, notamment les sept *middoth* de Hillel et les treize *middoth* d'Ishmaël. Cependant, cette vision des choses n'est pas moins problématique. En effet, note Hays, il est impossible de dater avec précision les *middoth*. De plus, elles ne constituent pas des règles pour l'interprétation de l'Écriture : elles ne disent pas comment trouver le sens d'un texte, mais suggèrent des voies pour faire signifier au texte plus qu'il ne dit. Quoi qu'il en soit, seules deux règles ont une importance particulière chez Paul : la règle du *gezerah shawah* ou de l'association de deux termes au moyen de mots-crochets et la règle du *qal wahomer* ou argument a fortiori. Toutefois, il n'y a rien de spécifiquement rabbinique dans ces deux outils rhétoriques. Et quand bien même on trouverait une certaine affinité entre l'interprétation paulinienne des Écritures et les règles rabbiniques, le cadre pour lequel Paul sollicite l'Écriture, à savoir ses convictions chrétiennes, diffère fondamentalement de celui des rabbins[59].

Enfin, la troisième manière fait du midrash un mot fourre-tout. Ce terme peut servir à couvrir une multitude de « péchés exégétiques »[60]. Par exemple, en qualifiant 1 Co 10,4 (« le roc était le Christ ») d'interprétation midrashique on finit par donner au terme midrash le sens d'une interprétation libre et fantaisiste. Bref, le terme midrash est loin de clarifier la nature de l'exégèse paulinienne.

2.2 Le paradigme de l'intertextualité

Ayant affirmé que le midrash est une catégorie inappropriée pour décrire l'utilisation de l'Écriture par Paul, Hays propose de lire les lettres de Paul de manière intertextuelle avec en arrière-plan l'exégèse intra-biblique, dans la perspective de l'ouvrage de M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*[61]. Pour Hays, si l'on peut trouver des analogies entre le midrash rabbinique et les écrits de Paul, c'est parce qu'ils sont tous des illustrations du discours intertextuel déjà à l'œuvre dans ce qu'ils ont en commun, à savoir la Bible. En effet, le phénomène d'intertextualité a toujours joué un rôle majeur dans les traditions culturelles

[58] *Ibid.*, p. 12.
[59] *Ibid.*, p. 12-13.
[60] *Ibid.*, p. 13.
[61] M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*.

héritières des Écritures d'Israël, bien avant la clôture formelle du canon. Comme l'a montré Fishbane, les opérations herméneutiques qui seront plus tard appelées midrash étaient déjà à l'œuvre chez les écrivains bibliques qui ont rassemblé, interprété et transformé des textes et traditions encore plus anciens[62]. Donc lire Paul avec l'arrière-plan de l'exégèse intra-biblique, c'est comprendre sa place au sein de la tradition d'une manière nouvelle. Car il s'est vu lui-même comme une figure prophétique, portant l'annonce de la parole de Dieu à l'instar des prophètes et des sages d'Israël, d'une manière qui a réactualisé la révélation passée dans des conditions nouvelles[63].

En proposant cette approche, Hays partage l'idée de plusieurs critiques littéraires selon laquelle la pratique de l'intertextualité ne se limite pas à étudier comment des écrivains citent et font allusion à des précurseurs textuels spécifiquement identifiables. J. Kristeva et R. Barthes, par exemple, ont compris l'intertextualité comme la matrice sémiotique au sein de laquelle des actes de signification d'un texte se produisent[64]. Ainsi tout discours est nécessairement intertextuel dans la mesure où ses conditions d'intelligibilité sont données par et en relation à un corps de discours déjà existant. L'intertextualité embrasse aussi le champ des codes culturels au sein duquel le texte opère et dont il est une manifestation.

Cependant, tout en reconnaissant la valeur intrinsèque d'une vision plus large de l'intertextualité, Hays adopte une vision plus limitée de ce phénomène. Il choisit de se limiter aux citations et allusions à des textes spécifiques. Cette approche, précise-t-il, est à la fois possible et fructueuse parce que Paul a continuellement situé son discours au sein de l'univers symbolique créé par l'Écriture d'Israël[65]. En procédant de la sorte, Hays n'entend pas exclure la présence d'influences non scripturaires dans le discours de Paul, telles que, par exemple, celles qui sont attribuables à sa culture hellénistique. Mais il cherche par-dessus tout à donner la place d'honneur à la source privilégiée que Paul lui-même a explicitement reconnue et, pour ce faire, il se limite à une exploration des échos intertextuels de l'Écriture d'Israël chez Paul.

Après une brève revue de diverses approches sur l'intertextualité, Hays choisit de se baser sur celle de J. Hollander dans son livre intitulé *The Figure of Echo* publié en 1981. Pour

---

[62] R. B. HAYS, *Echoes of Scripture*, p. 14.
[63] *Ibid.*
[64] *Ibid.*
[65] R. B. HAYS, *Ibid.*, p. 16, note : « The vocabulary and cadences of Scripture – particularly of the LXX – are imprinted deeply on Paul's mind, and the great stories of Israel continue to serve for him as a fund of symbols and metaphors that condition his perception of the world, of God's promised deliverance of his people, and of his own identity and calling ».

Hays, Hollander montre un style d'interprétation qui ne se focalise ni sur l'esprit du poète ni sur les présuppositions historiques concernant les allusions poétiques, mais sur les effets rhétoriques et sémantiques de ces dernières[66]. L'écho allusif peut souvent fonctionner comme un trope diachronique auquel Hollander applique le nom de métalepse. Lorsqu'un écho littéraire relie le texte dans lequel il apparaît à un texte précurseur, l'effet figuratif de l'écho peut se trouver dans les points de résonance non déclarés ou transformés entre les deux textes. L'écho allusif a pour rôle de suggérer au lecteur que le texte B devrait être compris à la lumière d'une interaction plus large avec le texte A, qui comprenne des aspects de A au-delà de ceux qui font explicitement écho[67].

Hays précise, toutefois, qu'en proposant l'analyse de Hollander comme modèle pour lire les allusions intertextuelles de Paul, il fait référence moins à une méthode à « appliquer » qu'à une « sensibilité ». Il propose que les exégètes apprennent de Hollander et d'autres critiques littéraires la discipline de prêter leurs oreilles aux résonances internes du texte biblique. Cette discipline n'a rien d'anachronique, car comme le suggère Fishbane, au sein d'Israël tout discours important est scripturaire ou tourné vers l'Écriture. On ne peut pas comprendre Paul, un Juif pieux du premier siècle, si l'on ne situe pas son discours de façon appropriée au sein de ce que Hollander appelle *cave of resonant signification* qui l'enveloppait, à savoir l'Écriture[68].

2.3 Les sources probables de l'écho

Si l'écho est une manière métaphorique de parler d'un rapprochement intertextuel produisant un sens nouveau, la question reste ouverte de savoir comment le reconnaître réellement. Non seulement on doit se demander où se produit l'événement herméneutique de l'écho, mais aussi comment tester les affirmations concernant les effets de sens intertextuels.

Sur la question du lieu où se produit l'événement herméneutique de l'écho, Hays envisage cinq possibilités[69]. Premièrement, l'événement herméneutique se produit dans l'esprit de Paul. On peut légitimement affirmer qu'il y a effet intertextuel quand on peut démontrer de façon crédible que Paul avait en vue ces effets. Deuxièmement, l'événement herméneutique se produit au niveau des lecteurs originels de la lettre. Troisièmement, le rapprochement intertextuel se produit dans le texte lui-même. Dans ce sens on ne peut pas parler d'un

[66] R. HAYS, *Echoes of Scripture*, p. 19.
[67] *Ibid*., p. 21.
[68] *Ibid*., p. 21.
[69] *Ibid*., p. 26-27.

événement herméneutique au sens propre. Nous n'avons pas accès à l'auteur et aux lecteurs originels ; nous n'avons que le texte. En conséquence, les affirmations sur les intentions de Paul sont intelligibles seulement comme affirmations concernant l'auteur impliqué, et les affirmations sur les destinataires de la lettre n'ont de sens qu'au titre d'affirmations concernant le lecteur impliqué. Quatrièmement, l'événement herméneutique se produit dans l'acte de lecture. Les affirmations sur les effets intertextuels sont valides si le lecteur le dit. En d'autres termes, la perception d'effets intertextuels a émergé de sa propre expérience de lecture, et aucune autre validation n'est nécessaire. Enfin, l'événement herméneutique se produit dans la communauté d'interprétation. Les affirmations concernant les effets intertextuels sont valides là où l'on peut montrer de façon crédible qu'elles se conforment aux conventions herméneutiques d'une communauté de lecteurs particulière.

Pour Hays, il n'est pas question de faire un choix entre la doctrine de chacune des écoles herméneutiques représentées par ces cinq options. Sa méthode se veut une tentative d'intégrer ces options de façon créative. Son but est de fournir une lecture informée par une compréhension historique intelligente, c'est-à-dire d'entreprendre une nouvelle rencontre imaginative avec le texte, qui soit disciplinée et stimulée par l'exégèse historique. La légitimité de ce projet repose sur un axiome herméneutique unique : il existe une authentique analogie entre ce que le texte signifiait jadis et ce qu'il signifie maintenant[70].

La proposition herméneutique de Hays peut se résumer ainsi : l'événement herméneutique se produit dans l'acte de lecture, mais la lecture s'exerce toujours au sein d'une communauté d'interprétation, dont les conventions herméneutiques l'informent. Parmi les conventions dominantes se trouve la conviction selon laquelle une interprétation proposée doit tenir compte aussi bien de la structure rhétorique du texte que de ce qu'on peut connaître à travers une investigation critique concernant l'auteur et les lecteurs originels. Toute interprétation doit respecter ces contraintes pour emporter la conviction au sein de la communauté de lecture[71].

Puisque nous ne connaissons les lecteurs des lettres de Paul qu'à travers les lettres elles-mêmes, il est en principe très difficile de distinguer entre allusion et écho dans ces textes. Le concept d'allusion dépend à la fois de la notion de l'intention de l'auteur et de la conviction selon laquelle le lecteur et l'auteur ont en commun la « bibliothèque portable »

[70] *Ibid.*, p. 27.
[71] *Ibid.*, p. 28.

requise pour reconnaître la source de l'allusion. La notion d'écho, cependant, affine de telles questions : l'écho est une métaphore pour l'allusion et il ne dépend pas de l'intention consciente[72]. Pour Hays, il faudrait utiliser la terminologie de façon souple. C'est pourquoi il ne fait pas de distinction systématique entre allusion et écho. En général, il emploie « allusion » pour des références intertextuelles évidentes et « échos » pour celles qui sont plus subtiles[73].

2.4 Critères pour identifier un écho

Pour identifier les échos de l'Écriture chez Paul, Hays propose sept critères (*tests*)[74]. Le premier est la *disponibilité.* La source de l'écho proposée était-elle disponible pour l'auteur et/ou les lecteurs originels ? Ce critère implique que l'écho est un trope diachronique : les examens d'échos littéraires ne sont possibles que là où un ordonnancement chronologique des différents textes est connu.

Le second critère est *le volume.* Le volume d'un écho est déterminé premièrement par le degré de répétition de mots ou de modèles syntaxiques explicites. Mais d'autres facteurs sont aussi importants : en quoi le texte précurseur est-il distinctif ou marquant à l'intérieur de l'Écriture, et combien d'insistance rhétorique l'écho reçoit-il dans le discours de Paul ?

Le troisième critère est *la récurrence* : Combien de fois Paul cite-t-il ou fait-il allusion au même passage scripturaire ? Cela vaut non seulement pour les mots spécifiques qui sont cités plus d'une fois, mais aussi pour des portions de l'Écriture plus larges auxquelles Paul fait régulièrement référence.

Le quatrième critère est *la cohérence thématique*. En quoi l'écho présumé concorde-t-il avec l'argument que Paul développe ? Les images et les idées du texte précurseur proposé éclairent-elles l'argument de Paul ? À travers ce critère, on commence à quitter la simple identification des échos pour toucher à la question de comment les interpréter.

Le critère de *plausibilité historique* est le cinquième proposé par Hays pour identifier un écho. Paul aurait-il pu avoir à l'esprit le prétendu effet de sens ? Ses auditeurs auraient-ils pu

---

[72] *Ibid.*, p. 29 : « Echo is a metaphor of, and for, alluding, and does not depend on conscious intention ».
[73] *Ibid.*
[74] *Ibid.*, p. 29-32. Les termes anglais utilisés par Hays sont : (1) *availability*, (2) *volume*, (3) *recurrence*, (4) *thematic coherence*, (5) *historical plausibility*, (6) *history of interpretation*, (7) *satisfaction*. Voir aussi R. HAYS, *The Conversion of the Imagination*, p. 34-44.

comprendre cela[75] ? L'une des implications de ce critère est de donner une préférence sérieuse aux propositions interprétatives qui respectent la judaïté de Paul.

Le sixième critère est celui de *l'histoire de l'interprétation* : d'autres lecteurs, critiques ou précritiques, ont-ils perçu les mêmes échos ?

Le septième critère est celui de la *satisfaction*. La lecture proposée a-t-elle du sens ? Éclaire-t-elle le discours environnant ? Produit-elle pour le lecteur une synthèse satisfaisante de l'effet de la relation intertextuelle ?

Selon Hays, il reste beaucoup d'incertitudes quand on applique ces critères à des textes particuliers. Plus nombreux ils sont à entrer en jeu, plus nous serons certains de rendre compte de l'interprétation de l'effet de l'écho en eux. Parcourir explicitement cette série de critères pour chacun des textes à analyser serait fastidieux[76]. Même si ces critères servent à guider notre travail interprétatif, il faut reconnaître qu'il y aura des occasions exceptionnelles où ils ne seront pas en mesure de rendre compte du pouvoir spontané des conjonctions intertextuelles particulières. Malgré toutes les haies précises que nous planterons autour des textes, le sens a toujours une occasion de s'en sortir. De fait, les textes peuvent générer des lectures qui transcendent à la fois l'intention consciente de l'auteur et toutes les restrictions herméneutiques que nous promulguons[77].

Hays souligne que limiter notre interprétation des échos scripturaires de Paul à ce qu'il visait à travers eux, c'est imposer une restriction herméneutique sévère et arbitraire. D'abord, ce que Paul visait est une affaire de spéculation historique ; ensuite, ses échos intertextuels sont des actes de figuration. En conséquence, des lecteurs postérieurs peuvent à juste titre développer un sens des figures qui n'aurait pas été entrevu par Paul lui-même. L'Écriture génère à travers Paul de nouvelles figurations ; la justice à partir de la foi trouve en Paul une nouvelle voix[78].

Enfin, du point de vue de l'herméneutique biblique paulinienne, Hays rejette la suggestion selon laquelle, prise globalement, celle-ci serait christocentrique. Il soutient la

[75] Hays note que Paul pourrait avoir écrit quelque chose qui n'était pas compris de ses véritables lecteurs.
[76] R. B. HAYS, *Echoes of Scripture*, p. 32 : « To run explicitly through this series of criteria for each of the texts that I treat would be wearisome. I trust the reader's competence to employ these criteria and to apply appropriate discounts to the interpretive proposals that I offer throughout ».
[77] *Ibid*., p. 33.
[78] *Ibid.*

thèse selon laquelle l'herméneutique biblique de Paul est ecclésiocentrique, car Paul voit dans l'Écriture une préfiguration de l'Église comme peuple de Dieu[79].

3. APRÈS LA PUBLICATION DE *ECHOES OF SCRIPTURE*

Les réactions des auteurs à la méthodologie intertextuelle proposée par Hays peuvent être regroupées sous trois catégories : l'application directe, la critique de la méthodologie et la proposition de méthodologies alternatives s'inspirant plus ou moins de celle de Hays. Ces catégories, naturellement, n'expriment pas un développement historique linéaire. Les trois attitudes ont été exprimées à divers moments depuis la publication de *Echoes of Scripture*. Puisque l'application directe de la méthodologie ne soulève aucun problème par rapport au livre de Hays, nous allons plutôt nous focaliser sur les critiques formulées contre cette méthodologie ainsi que sur les méthodologies alternatives proposées depuis.

3.1 Critiques de la méthodologie intertextuelle de Hays

Les critiques de la méthodologie intertextuelle de Hays varient suivant les auteurs. Certains remettent en question des aspects particuliers de cette méthodologie ou de la vision que Hays a de l'herméneutique paulinienne, tout en reconnaissant sa valeur fondamentale. Parmi ceux-ci, nous pouvons mentionner : C. Evans, J. Sanders, W. Green et J. Beker, à qui Hays a répondu individuellement, mais aussi C. Stanley, C. Stockhausen ou encore L. Jervis. D'autres, à l'instar de H. Hübner, sont plus radicaux et rejettent cette méthodologie comme non adaptée à l'étude de la présence et de la fonction de l'Écriture dans les lettres de Paul.

3.1.1 H. Hübner

H. Hübner[80] fait une critique très sévère de l'ouvrage de Hays. Il commence par examiner les différentes connotations du terme « intertextualité », notamment chez Kristeva et Barthes. Ensuite, il survole et critique les points principaux de Hays. Le premier point est que, pour Hübner, Hays utilise le mot « intertextualité » mais le définit différemment de Kristeva. De même, Hays adopte une approche basée sur la « sensibilité » plutôt qu'une méthode systématique[81]. Hübner affirme que la sensibilité de Hays est trop vague, trop arbitraire pour tenir lieu de méthode[82]. Bien plus encore, alors que Hays rattache l'intertextualité à la notion d'écho, Hübner affirme que c'est la raison pour laquelle Hays veut utiliser cette notion de

[79] *Ibid.*, p. 84-86.
[80] H. HÜBNER, *Intertextualität*, p. 882-898. Voir aussi K. D. Litwak, *A Critical Survey of Recent Works on Paul's Use of the Old Testament*, p. 274-275.
[81] H. HÜBNER, *Intertextualität*, p. 888.
[82] *Ibid.*, p. 888-889.

façon flexible : il ne fait pas de distinction systématique entre allusions et échos, les allusions représentant les connexions intertextuelles les plus explicites et les échos les connexions les plus subtiles. Selon Hübner, en interprétant les textes, Hays permet à différentes connotations du terme intertextualité de se côtoyer. Pour lui, si une telle approche peut s'expliquer par le pragmatisme de Hays, elle est néanmoins méthodologiquement problématique[83].

Hübner pose la question du niveau d'intertextualité entre les Écritures d'Israël et les lettres de Paul. Est-ce seulement au niveau du vocabulaire, comme semble l'affirmer Hays, et/ou dans la structure ? Hübner pense que c'est à la fois le vocabulaire et l'utilisation de la structure[84]. De même, il critique le point de vue de Hays selon lequel un écho donné est basé sur un seul texte d'origine et affirme au contraire qu'un texte donné peut être lui-même la somme de plusieurs textes. Hays ne prend pas ce point suffisamment en considération.

La critique principale que Hübner adresse à l'ouvrage de Hays tient à son pragmatisme qui ignore des implications philosophiques importantes, ce qui a pour conséquence que des principes importants sont seulement abordés de manière vague. Hübner ne trouve pas de fondement exégétique à l'approche de Hays[85].

3.1.2 C. Evans

3.1.2.1 Critique de l'oubli du contexte interprétatif

La critique de C. Evans[86] se base essentiellement sur les deux premiers chapitres de *Echoes of Scripture*.

D'abord, tout en reconnaissant le caractère très suggestif de l'exégèse que Hays fait de Rm 10,5-10[87], Evans pense que, s'il est incontestable qu'il y a des échos de l'Écriture dans ce passage, il n'en demeure pas moins vrai que Paul a entendu plus que l'Écriture elle-même. L'apôtre a aussi entendu l'Écriture telle qu'elle avait été interprétée avant lui.

En effet, comme l'avait relevé Hays, c'est Ba 3,29-30 qui a suggéré l'identification de Jésus Christ à la « parole » de Dt 30,14. Selon le livre de Baruch, la parole n'est autre que la sagesse. Puisque Paul applique la catégorie de la sagesse à Jésus (cf. 1 Co 1,24.30), il apparaît compréhensible qu'il ait réinterprété le texte du Deutéronome dans le sens déjà suggéré par Baruch. D'où l'idée que Jésus, la sagesse de Dieu, est descendu du ciel. Cependant, note

[83] *Ibid.*, p. 891.
[84] *Ibid.*, p. 892.
[85] *Ibid.*, p. 895.
[86] C. A. EVANS, *Listening for Echoes of Interpreted Scripture*, p. 47-51.
[87] R. B. HAYS, *Echoes of Scripture*, p. 77-83.

Evans, en parlant de « descendre dans l'abîme », Paul ne fait référence ni aux versions hébraïque et grecque de Dt 30, ni à Baruch. Le terme « abîme » apparaît en Jon 2,6 LXX. Toutefois, à lui seul, ce passage n'expliquerait pas « descendre dans l'abîme » en lieu et place de « traverser la mer ». Cette explication est probablement enracinée dans la tradition araméenne, le *Targum Neofiti* de Dt 30,12-13[88] en particulier. Bref, pour Evans, l'écho entendu en Rm 10,5-10 comprend à la fois l'Écriture et son exégèse dans l'Antiquité tardive. C'est pourquoi il serait plus juste de parler d' « échos de l'Écriture interprétée dans les lettres de Paul »[89].

De plus, Evans n'est pas d'accord avec Hays lorsqu'il décrit le midrash comme une catégorie inappropriée pour comprendre l'exégèse paulinienne. En effet, pour Evans, l'identification du midrash chez Paul a contribué à faire avancer le processus interprétatif. Il cite particulièrement l'article de W. Stegner sur Rm 9,6-29 comme midrash[90]. Stegner y a mis en lumière des parallèles entre Paul et l'interprétation rabbinique pour ce qui est des détails formels et exégétiques. Ainsi, reconnaître les éléments midrashiques dans l'usage que Paul fait de l'Écriture clarifie la technique et l'argumentation de l'apôtre. L'avantage de cette approche est qu'elle tient compte à la fois des échos de l'Écriture et du contexte exégétique à l'intérieur duquel ces échos devraient être entendus[91].

Enfin, selon Evans, il y a une autre instance où Hays aurait pu se montrer plus convaincant. Dans son étude de Rm 9–11[92], Hays parle d'inversions scandaleuses du récit scripturaire chez Paul. Par exemple, le peuple juif est représenté par Ismaël et Esaü mais les Gentils par les tribus du nord. Paul déconstruit ainsi le témoignage de l'Écriture au sujet du statut privilégié d'Israël. Cependant, note Evans, ce que Hays n'a pas pleinement réalisé, c'est que ce genre de déconstruction était fréquemment pratiqué par les prophètes classiques d'Israël. Lorsqu'en Rm 11,9-10 Paul cite des psaumes imprécatoires originellement adressés aux ennemis d'Israël pour les appliquer contre Israël même, il fait usage de l'herméneutique de la critique prophétique. Sa démarche rappelle Is 28,21 où le prophète Isaïe fait allusion aux grandes victoires de David pour suggérer que Dieu vaincra encore ses ennemis, sauf que cette fois c'est Israël, l'ennemi de Dieu. Les inversions interprétatives de Paul ne sont pas plus scandaleuses que celles d'Isaïe. Paul entreprend ce que beaucoup de prophètes et d'écrivains

[88] C. A. EVANS, *Listening for Echoes of Interpreted Scripture*, p. 49.
[89] *Ibid*., p. 50.
[90] W. R. STEGNER, *Romans 9.6-29 – A Midrash*, p. 37-52.
[91] C. A. EVANS, *Listening for Echoes of Interpreted Scripture*, p. 50.
[92] R. B. HAYS, *Echoes of Scripture*, p. 66-68.

bibliques avaient fait longtemps avant lui. L'herméneutique paulinienne est de fait une herméneutique biblique. Bref, pour Evans, la proposition méthodologique de Hays doit prendre en considération le contexte interprétatif[93].

3.1.2.2 Réponse de R. Hays à C. Evans

Dans sa réponse à C. Evans, R. Hays s'accorde avec celui-ci sur la nécessité de discerner des échos intertextuels à plusieurs niveaux. Pour Hays, en effet, il ne faudrait pas exclure la possibilité d'échos ou d'influences extrabibliques dans les lettres de Paul. Que les échos non scripturaires proviennent de la culture gréco-romaine ou des traditions de l'interprétation biblique juive, Hays note que le discours de Paul s'articule au sein de la symphonie (ou cacophonie, selon le cas) linguistique de sa culture[94].

Comme Evans, Hays admet qu'il est important de tenir compte des traditions d'interprétations juives susceptibles d'enrichir notre compréhension des diverses manières dont Paul lit l'Écriture. Cependant, souligne Hays, le travail d'interprétation doit accorder une place particulière à la façon dont Paul imprime sa propre touche sur les traditions dont il hérite. Donc, même si Paul, par exemple, écoute le Deutéronome tel qu'il était interprété dans l'Antiquité tardive, il le lit en même temps à travers son propre filtre herméneutique[95].

Hays accueille favorablement l'assertion d'Evans sur la mise en œuvre par Paul de l'herméneutique de la critique prophétique. Le cas d'Is 28,21 mentionné par Evans rappelle à Hays une situation similaire dans le livre d'Amos, où les oracles contre les nations culminent dramatiquement sur les oracles de jugement contre Juda et Israël (Am 2,4–3,2)[96]. Toutefois, selon Hays, il y a lieu d'apporter trois clarifications. D'abord, Deutéronome et Isaïe sont deux précurseurs herméneutiques de Paul. Ce dernier a adopté leur manière de lire l'histoire des relations de Dieu avec Israël comme préfiguration d'un projet eschatologique plus vaste. Cela vaut particulièrement pour la dialectique du jugement et du salut qui apparaît chez les précurseurs de Paul en même temps qu'en Romains[97].

Bien plus encore, l'herméneutique de Paul est sélective : parmi les divers modèles canoniques, il adopte l'herméneutique dialectique du jugement et du salut qui apparaît en Deutéronome et Isaïe, plutôt que, par exemple, l'idéologie triomphaliste de 2 S 7. Cette

[93] C. A. EVANS, *Listening for Echoes of Interpreted Scripture*, p. 51.
[94] R. B. HAYS, *On the Rebound*, p. 71-72.
[95] *Ibid.*, p. 73.
[96] *Ibid.*, p. 74.
[97] *Ibid.*

dialectique herméneutique est, sans doute, homologue à celle du kérygme de la croix. On pourrait même dire que c'est le kérygme de la croix qui fournit la perspective herméneutique à travers laquelle Paul se recadre dans l'herméneutique critique classique. C'est précisément sur ce point que la lecture paulinienne de l'Écriture se distingue dramatiquement d'autres traditions juives d'interprétation de l'Écriture : il suffit de comparer l'herméneutique paulinienne à celle du Targum d'Isaïe[98].

Enfin, Paul applique l'herméneutique de la critique prophétique à un contexte nouveau en proclamant que Dieu accueille les Gentils dans les mêmes termes qu'Israël (cf. Rm 3,23). Certes ce message était déjà latent dans l'Écriture et/ou dans la logique même du monothéisme. Mais on doit reconnaître qu'aucun Juif avant Paul n'a été en mesure de tirer les mêmes conclusions que lui à partir des textes prophétiques. La mission de Paul auprès des païens crée un nouveau contexte à l'intérieur duquel l'herméneutique prophétique est métaphoriquement reconfigurée. C'est de cette reconfiguration dont parle Hays lorsqu'il affirme que Paul élargit une trajectoire typologique déjà amorcée par les textes eux-mêmes : l'herméneutique de Paul est analogue à l'herméneutique prophétique et non une simple continuation de celle-ci[99].

3.1.3 J. Sanders

3.1.3.1 Critique de l' « écclésiocentrisme » de l'herméneutique de Paul

D'après J. Sanders[100], la thèse de Hays selon laquelle l'herméneutique fondamentale de Paul est ecclésiocentrique plutôt que christologique est éclairante et convaincante en partie.

D'abord, il est vrai que Paul ne pense pas que l'Israël selon la chair ait été remplacé par un nouvel Israël spirituel. Pour quelqu'un comme Paul, qui prend au sérieux le Deutéronome, il n'y a qu'un Dieu et un seul Israël. Sur ce point, Sanders pense que Hays a fondamentalement raison.

Cependant, d'après Sanders, l'herméneutique de Paul n'est pas ecclésiocentrique, elle est théocentrique[101]. Il n'y a qu'un seul Dieu à l'œuvre dans toute l'Écriture. L'argumentation de Paul découle de l'histoire théologique. Pour comprendre l'activité présente de Dieu, on recourt à l'Écriture pour y trouver un modèle d'activité et de discours de Dieu et ainsi éclairer ce qui se passe dans le présent. Paul souligne donc l'œuvre antérieure de Dieu ; elle n'est pas

[98] *Ibid.*, p. 74-75.
[99] *Ibid.*, p. 75.
[100] J. A. SANDERS, *Paul and Theological History*, p. 52-57.
[101] *Ibid.*, p. 53-54.

supplantée. De même, Paul défend l'Écriture, car elle est la mémoire de cette œuvre. Dans cette perspective, Rm 9,30–10,4 n'oppose pas la foi aux œuvres, mais pose la question de savoir dans les œuvres de qui l'on a foi : celles de Dieu ou les siennes propres ?

Tout en relevant le caractère remarquable de *Echoes of Scripture*, Sanders note qu'il y aurait plus à dire sur les profondeurs intertextuelles de l'Écriture que ce que Hays a perçu. Pour lui, si l'on veut aller au-delà des discussions sur l'intentionnalité originelle, la question cruciale est de savoir où il faut situer les contraintes. Répondre à cette question fait partie du processus canonique ; c'est un exercice d'analyse canonique[102]. Retracer le processus canonique, en partant de la Bible hébraïque jusqu'à la LXX et ses descendants, les manuscrits de la mer morte, les apocryphes, la pseudépigraphie, Philon, Josèphe, la littérature tannaïte et la Vulgate, offre une vision claire de la fonction que l'Écriture et la tradition avaient dans les diverses communautés d'interprétation et cela éclaire sa fonction chez Paul ou dans les évangiles. Comprendre les herméneutiques intertextuelles dans ce sens permet de mettre en lumière le genre de contraintes, s'il y en avait, qui étaient opérationnelles dans le processus canonique[103].

3.1.3.2 Réponse de R. Hays à J. Sanders

D'après Hays, l'une des critiques les plus significatives formulées par J. Sanders sur *Echoes of Scripture*, est la proposition selon laquelle l'herméneutique de Paul n'est pas ecclésiocentrique mais théocentrique. Hays accepte cette correction et confirme que l'herméneutique de Paul est, en grande partie, théocentrique[104].

Probablement, ajoute Hays, faudrait-il utiliser le néologisme « *ecclésiotélique* ». Puisque l'Écriture raconte l'activité de Dieu, on devrait aussi dire que l'activité de Dieu vise à former un *peuple*. Dieu se révèle précisément à travers son acte de choisir et de sauver Israël. Il est donc impossible de parler d'une herméneutique théocentrique sans reconnaître simultanément que le Dieu révélé à travers l'Écriture lue théocentriquement est celui dont l'agir vise la création de l'*ekklesia* eschatologique. De même, il est impossible de parler d'herméneutique ecclésiocentrique sans reconnaître que l'*ekklesia* révélée à travers l'Écriture

[102] *Ibid.*, p. 56.
[103] *Ibid.*, p. 57.
[104] R. B. HAYS, *On the Rebound*, p. 77.

trouve sa vie seulement dans et à travers l'action miséricordieuse du Dieu unique[105]. Pour le reste, Hays est d'avis que Sanders et lui s'accordent sur l'essentiel.

3.1.4 W. Green

3.1.4.1 Critique de l'intertextualité « minimaliste »

W. Green[106] pense que la nouveauté de *Echoes of Scripture* se situe moins dans le contenu de ses positions que dans son attention et son mode d'argumentation littéraires. Il note également que Hays emploie une notion minimaliste de l'intertextualité, et utilise ce concept pour signifier la présence d'un texte plus ancien dans un texte postérieur. Les arguments philosophiques et idéologiques qui accompagnent souvent les débats autour de l'intertextualité y sont rarement mentionnés. De même, Hays ne fait pas de distinction systématique entre allusion, qui d'habitude renvoie à un acte conscient de l'auteur et parfois d'un auditoire informé, et écho, qui ne requiert pas cela.

Pour Green, les preuves d'échos scripturaires chez Paul sont en général, voire exclusivement, textuelles. Le livre ne les présente jamais comme historiques de même qu'il n'exige pas qu'elles soient perçues comme historiques. La présence de ces échos ne dépend nullement de l'intention de Paul de les produire, ni d'un quelconque lecteur qui les aurait compris[107]. En dépit des efforts de Hays de montrer qu'il n'est pas insensible à l'histoire, et que l'écho intertextuel peut avoir cinq sources, l'intertextualité demeure chez lui le travail du lecteur.

Si l'on peut dire, à partir des échos évoqués dans l'ouvrage de Hays, que Paul « parlait l'Écriture »[108], la question, selon Green, est de savoir : qu'est-ce qu'il lui a fait dire ? Sur cette question, Green rejette l'idée de Hays selon laquelle la théorie de la substitution d'Israël par l'Église n'a pas de fondement chez Paul. En effet, d'après Hays, la ligne directrice de l'interprétation de l'Écriture chez Paul est sa conviction que la Loi et les Prophètes rendent témoignage à l'Évangile de la justification maintenant révélée définitivement dans la mort et la résurrection de Jésus le Messie. Si tel est le cas, demande Green, cela ne signifie-t-il pas que le récit de l'élection et de la promesse que Paul voit dans l'Écriture d'Israël est complété par quelque chose en dehors de l'Écriture ? Dans ce cas, en quoi consiste l'intégrité de l'Écriture ? Pour Green, il n'est pas certain que Paul échappe à l'accusation de substitution,

[105] *Ibid.*, p. 77-78.
[106] W. S. GREEN, *Doing the Text's Work for It*, p. 58-63.
[107] *Ibid.*, p. 60.
[108] *Ibid*., p. 61.

exprimée de diverses manières par des auteurs tels qu'A. von Harnack, R. Bultmann et H. Marks[109].

De plus, Green note que l'assertion de Hays selon laquelle la littérature paulinienne est en continuité avec l'Écriture, est présentée littéralement, comme un fait brut et non comme la conséquence d'une conviction théologique ou d'une nécessité idéologique. Le saut dans le littéralisme résulte de la notion minimaliste de l'intertextualité qu'utilise Hays pour interpréter les lettres de Paul. À l'origine, l'analyse intertextuelle remet en cause les notions d'auteur autonome ou de texte parfaitement clos. Son but principal est de donner consistance à une position idéologique sur la fluidité du sens du texte. En revanche, Hays fait usage de l'intertextualité plus comme une technique que comme une idéologie, et il ne va pas au-delà du texte lui-même. C'est pourquoi l'application de l'intertextualité dans son livre révèle, et de fait renforce simplement, ce que Paul veut que ses lecteurs saisissent, à savoir que l'enseignement chrétien est enraciné dans l'Écriture d'Israël plutôt qu'il ne lui fait violence[110].

Dans l'analyse littéraire, note enfin Green, si les textes à étudier sont présentés de telle sorte qu'ils conviennent précisément à ce que la méthode analytique cherche à exposer, alors la méthode utilise le texte à sa propre fin. Le langage de l'analyse perd sa force critique et devient simplement descriptif. Pour lui, il en va ainsi dans le livre de Hays : les écrits de Paul sont présentés comme étant en continuité avec l'Écriture d'Israël parce qu'ils lisent cette Écriture telle qu'elle se lit elle-même. L'ancienne affirmation théologique de la continuité de Paul avec l'Écriture réapparaît ici comme un fait littéraire, plutôt que comme une doctrine de foi. Green conclut que ce genre de raisonnement est moins une analyse de la religion qu'un spécimen de celle-ci[111].

3.1.4.2 Réponse de R. Hays à W. Green

R. Hays commence par répondre à W. Green sur la question de l'analyse intertextuelle comme méthode critique. Même s'il est conscient du contexte philosophique dans lequel le terme intertextualité est couramment employé, Hays ne voit pas de raison contraignante pour accepter son cadre idéologique. En effet, selon lui, l'opération littéraire et critique visant à retracer les effets de sens créés par la figuration intertextuelle chez Paul est, par principe, neutre vis-à-vis des métathéories sur le langage et la vérité[112]. De fait, l'une des conséquences

[109] *Ibid.*, p. 62.
[110] *Ibid.*, p. 63.
[111] *Ibid.*
[112] R. B. HAYS, *Echoes of Scripture*, p. 227, n. 60.

possibles de l'analyse des phénomènes intertextuels serait de démontrer la persistance de certaines contraintes sémantiques imposées par les textes sources à leurs interprètes postérieurs. Dans ce cas, la méthode révélerait non seulement la fluidité de sens du texte mais aussi sa solidité. D'après Hays, les textes scripturaires continuent à imposer, du moins en partie, leur sens originel à l'argumentation de Paul, quoique de façon subliminale, et ce bien que Paul essaie de les employer à d'autres fins. C'est pourquoi on peut dire que l'herméneutique de Paul est dialectique[113]. Rejeter l'idée que l'intertextualité soit le travail du lecteur semble donc abolir l'un des pôles de l'interaction dialectique qui a lieu et dans le rapport de Paul à l'Écriture et dans notre rapport à Paul[114].

Par ailleurs, Hays admet qu'il travaille avec une notion de l'intertextualité qui est « minimale » d'après les canons de Green, et il affirme qu'il a consciemment choisi de procéder ainsi. Si Green persiste à lui refuser la permission d'utiliser le terme intertextualité, il est prêt à l'abandonner. Ce n'est pas un enjeu pour lui[115].

La deuxième question est celle de la relation entre l'analyse littéraire et l'analyse théologique. Selon Hays, tout dépend de la nature de la relation intertextuelle entre le texte de Paul et ce qui est écrit dans l'Écriture. Si la relation intertextuelle est vraiment dialectique, si l'Écriture conserve sa propre voix et sa propre puissance pour stimuler et modeler le discours de Paul à mesure qu'il se développe, alors la position de Paul n'est pas de nier la valeur permanente d'Israël et de la Loi[116]. Ainsi, d'après Hays, il existe une certaine corrélation entre la relation littéraire de deux textes et leur relation théologique. La corrélation n'est pas une identité point par point ; néanmoins, les liens littéraires intertextuels reflètent des convictions théologiques et ils en créent[117].

Enfin, en réponse à l'accusation de Green selon laquelle Hays se laisse manipuler par la rhétorique de Paul, Hays ne cache pas que son livre est écrit « de la foi vers la foi ». Il ne voit pas de raison pour laquelle le confessionnel et l'analytique seraient condamnés à être antithétiques[118].

---

[113] R. B. HAYS, *On the Rebound*, p. 80.
[114] *Ibid.*, p. 80-81.
[115] *Ibid.*, p. 81.
[116] R. B. HAYS, *On the Rebound*, p. 83, écrit : « If (…) the intertextual relation is genuinely *dialectical*, if Scripture really does retain its own voice and power to challenge and shape Paul's unfolding discourse, then indeed Paul's stance is not supersessionist, at least no as that term is ordinarily understood ».
[117] *Ibid.*
[118] *Ibid.*, p. 83-84.

3.1.5 J. Beker

3.1.5.1 Aspects historico-littéraires, exégétiques et théologiques

Les critiques de J. Beker[119] à l'endroit de *Echoes of Scripture* sont de trois types : (1) les questions de critique littéraire et historique, (2) les questions exégétiques et (3) les questions théologiques.

(1) Questions de critique littéraire et historique

Beker commence par se demander quelles sont les contraintes qui limitent la liberté imaginative de Paul et celle de Hays. Comment, par exemple, les « échos » peuvent-ils servir de contraintes quand ils sont étouffés, subliminaux ou latents ? Pour Beker, l'approche intertextuelle de M. Fishbane présentée dans *Biblical Interpretation in Ancient Israel* est plus claire en ce qu'elle considère la citation explicite et la fréquence de l'occurrence comme les deux critères majeurs pour l'exégèse aggadique[120].

Selon Beker, on devrait s'interroger sur la structure de communication dans l'herméneutique scripturaire de Paul. De même, il convient de se demander combien de passages scripturaires se trouvent seulement dans la tête de Paul et combien il en présuppose chez ses auditeurs. Par ailleurs, puisque Paul cherche à persuader son auditoire, il se pourrait bien que, par son argumentation scripturaire, il mette de côté certains détails ou qu'il utilise l'Écriture simplement pour impressionner son auditoire, alors que les contours et les contextes d'un passage de l'AT ne sont pas nécessaires à ses yeux pour la validité de son argument[121]. Dans ce contexte, ajoute Beker, on s'attendrait à ce que Hays procède à une critique détaillée des limites des méthodes *pesher* et midrashiques.

Pour Beker, Hays n'est pas convaincant sur la relation entre critique historique et critique littéraire. En dépit des remarques qu'il fait dans son livre à ce sujet, Beker pense que les échos intertextuels chez Hays finissent par produire une conception anhistorique des lettres de Paul. D'où la question : comment une méthode intertextuelle est-elle en mesure de maintenir l'une des caractéristiques importantes de ces lettres, à savoir l'articulation de la cohérence et de la contingence ?[122]

---

[119] J. C. BEKER, *Echoes and Intertextuality*, p. 64-69.
[120] *Ibid.*, p. 64-65.
[121] *Ibid.*, p. 65.
[122] *Ibid.*

(2) Questions exégétiques

Beker rejette la thèse de Hays d'après laquelle Dt 32 contiendrait en germe l'épître aux Romains[123]. Pour lui, il n'est pas compréhensible que Dt 32 renferme en filigrane cette épître lorsque le total de citations explicites de Dt 32 est limité à trois (10,19 ; 12,19 ; 15,10). Comment dire alors que le reste de Dt 32 serait comme un écho omniprésent ?

De plus, comment Hays peut-il maintenir l'importance des écrits de l'AT en Rm quand un survol de la lettre montre que les références scripturaires abondent aux chapitres 1 à 4 et 9 à 11, mais qu'elles sont quasiment absentes dans les chapitres cruciaux 5 à 8 et très réduites aux chapitres 12 à 14, pour ne réapparaître qu'en conclusion de la lettre au chapitre 15 (cf. v. 9.10.11.12.21)[124]. Pour Beker, l'apparition et la disparition de l'Écriture en Romains peut seulement s'expliquer si l'on est attentif à la situation sociale de l'Église romaine, c'est-à-dire, à la relation entre la cohérence et la contingence de la lettre[125].

Enfin, n'est-il pas remarquable que les citations de l'AT soient rares dans certaines lettres pauliniennes (par exemple, Philippiens, 1 Thessaloniciens, Philémon) ? N'est-il pas vrai que Paul se concentre fondamentalement sur l'usage de l'Écriture seulement quand il a affaire au judaïsme et aux judaïsants, c'est-à-dire, lorsqu'une situation contingente l'oblige à le faire ? Si vraiment l'intertextualité et la résonnance scripturaire sont très cruciales pour Paul, devrions-nous en conclure que ses disciples dont les écrits figurent dans le NT[126] l'ont mal compris en ignorant pratiquement l'Écriture ? Pour Beker il semble donc que, lorsque la question juive n'est plus un problème dans l'Église des Gentils, l'herméneutique de l'AT passe au second plan[127].

(3) Questions théologiques

Selon Beker, l'insistance de Hays sur la continuité fondamentale entre Israël et le christianisme chez Paul, c'est-à-dire, entre la Loi et l'Évangile, est certainement importante. Cependant, il lui reproche de ne pas prêter suffisamment attention à la discontinuité au sein de la continuité, c'est-à-dire, au fait que l'interprétation paulinienne de l'AT rejette l'ethnocentrisme de la Loi en vue de l'inclusion des Gentils dans l'héritage juif. Cette

[123] R. B. HAYS, *Echoes of Scripture*, p. 164. Pour la critique, voir J. C. BEKER, *Echoes and Intertextuality*, p. 66.
[124] J. C. BEKER, *Echoes and Intertextuality*, p.66.
[125] *Ibid.*, p. 66-67.
[126] Beker fait références aux auteurs des épitres pastorales, Colossiens et 2 Thessaloniciens. D'après lui, Ephésiens pourrait représenter de quelque manière une exception.
[127] J. C. BEKER, *Echoes and Intertextuality*, p. 67.

discontinuité est clairement illustrée par la comparaison entre l'interprétation de l'Écriture par Paul pendant sa période pharisienne et son interprétation chrétienne[128].

La thèse de Hays selon laquelle l'herméneutique paulinienne est ecclésiocentrique soulève deux questions. D'une part, comment une herméneutique ecclésiocentrique est-elle reliée à une herméneutique christocentrique ? Peuvent-elles être réellement séparées l'une de l'autre quand on sait que le concept paulinien de « corps du Christ » est strictement christologique ? D'autre part, comment à son tour une herméneutique ecclésiocentrique est-elle reliée à la perspective apocalyptique ?

Enfin, Beker trouve superflue la manière selon laquelle Hays rattache l'Écriture/Parole de Dieu à l'Esprit, incorporé à la communauté transformée. Hays serait-il en train d'imposer au texte paulinien une herméneutique méthodiste, avec comme conséquence une fusion totale de la Parole de Dieu avec le don de l'Esprit ? Cela implique-t-il que la Parole de Dieu aurait perdu sa fonction critique, parce qu'elle aurait atteint son plein accomplissement dans une Église transformée ? Hays suggère-t-il ainsi au lecteur que l'Église n'a plus besoin d'entendre la Parole écrite dans sa fonction critique à son égard ?[129]

3.1.5.2 Réponse de R. Hays à J. Beker

La réponse de Hays à Beker se situe à trois niveaux : historico-littéraire, exégétique et théologique.

Au niveau historico-littéraire, sur la question des contraintes entre la liberté imaginative de Paul et celle de son lecteur, Hays renvoie Beker à la section de son livre traitant des sept critères pour évaluer la présence d'un écho[130] et à celle où il parle de trois contraintes herméneutiques[131].

Sur la question de la force persuasive des échos indirects de l'Écriture que les lecteurs de Paul, Gentils dans leur majorité, pouvaient ne pas connaître, Hays répond que la stratégie de communication de Paul varie suivant les situations et les auditeurs/lecteurs. Cependant, il serait erroné de croire que Paul était toujours un communicateur efficace. L'évidence suggère qu'il y avait des réussites et aussi des échecs[132]. Ce n'est pas parce que Paul communiquait

[128] *Ibid.*, p. 68.
[129] *Ibid.*, p. 69.
[130] Voir R. B. HAYS, *Echoes of Scripture*, p. 29-33.
[131] *Ibid.*, p. 190-191.
[132] R. B. HAYS, *On the Rebound*, p. 86.

dans des situations contingentes qu'il ne pouvait pas utiliser des échos d'Écriture dans ses lettres. De fait, lorsqu'elles sont comprises, les allusions sont de puissantes stratégies de communication. Par ailleurs, plusieurs échos et allusions ne sont pas prémédités ; ils ne sont saisis consciemment, même par leur auteur, que de temps en temps.

Hays réaffirme son scepticisme sur l'utilisation midrashique de l'Écriture par Paul. Selon lui, il est douteux que Paul ait fait usage de l'Écriture à la manière de l'exégèse midrashique, c'est-à-dire sans tenir compte du contexte de la citation. Les pratiques herméneutiques de Paul sont si différentes de celles des auteurs des midrashim qu'il n'y a pas besoin d'insister sur ce point[133].

Au niveau exégétique, Hays rejette la vision de Beker limitant l'utilisation du Deutéronome en Romains aux trois citations explicites qu'on y trouve. Pour Hays, en effet, la méditation de Paul sur le mystère de l'élection d'Israël, de son rejet et de sa restauration trouve sa source en Deutéronome. L'importance de Dt 32 se vérifie non seulement dans les citations explicites, mais aussi dans les allusions en Rm 9,14 et 11,11-14. Le Deutéronome offre une ressource théologique fondamentale pour la tentative de Paul d'expliquer l'expérience surprenante de sa propre activité missionnaire, à savoir le fait que les Gentils croient, les Juifs non. Ce livre offre à Paul non seulement le modèle narratif explicatif (élection par alliance, infidélité d'Israël, jugement de Dieu, acte gracieux de réconciliation/nouvelle création par Dieu), mais aussi la théorie de la « jalousie », basée sur Dt 32,21, comme explication à la décision surprenante de Dieu de conduire beaucoup de Gentils au salut avant de reprendre l'Israël infidèle[134].

Sur la question de la répartition inégale des références scripturaires entre les différentes parties de Romains, Hays note que l'une des implications de son travail est qu'on ne peut pas confiner la recherche sur l'intertextualité paulinienne aux passages dans lesquels se trouvent des citations explicites. Autrement, si l'on s'inscrit dans cette perspective, les

[133] *Ibid.*, p. 86-87.

[134] *Ibid.*, p. 87-88. En soulignant le rôle fondamental du Dt, HAYS, *Ibid.*, n'entend pas dénier le caractère inspirateur d'autres sources scripturaires. Les livres de Gn, Ps et Is apparaissent régulièrement, de même que Ha 2,4, comme l'a noté Beker, occupe une place de choix dans la structure rhétorique de Rm. Toutefois, Hays relève une contradiction chez Beker : si Ha n'est cité qu'une seule fois en Rm, comment peut-il, en utilisant le critère de la fréquence de la citation, soutenir que c'est ce texte vétérotestamentaire qui est crucial pour Paul ?

chapitres de cette épître dans lesquels n'apparaissent pas de références explicites à l'Écriture seraient incompréhensibles[135].

Pour Hays, 1 Co est la réfutation décisive de la position de Beker selon laquelle Paul cite l'Écriture seulement quand il est forcé de le faire par la situation contingente de réfuter ses opposants judaïsants. Dans cette épître, où il n'y a pas de problème de judaïsants, Paul emploie plusieurs citations et allusions bibliques, et il s'adresse aux Gentils convertis comme faisant partie de la communauté de l'alliance (cf. 1 Co 5,13 ; 10,1 ; 12,2). Dans tous ces passages, Paul considère l'Écriture comme faisant autorité pour son argumentation. Il suppose également que ses lecteurs reconnaîtront la pertinence de ses arguments[136].

Au niveau théologique, enfin, Hays est d'avis que s'agissant de la continuité entre Israël et le christianisme, sa position n'est pas substantiellement différente de celle de Beker. Les apparentes contradictions sont dues à des questions d'exégèse de passages particuliers. Hays réfute catégoriquement l'accusation que son interprétation de Paul conduit à l'abandon de la fonction critique de la Parole envers l'Église. Pour lui, Paul a toujours conçu la Parole comme étant vivante et dangereuse, toujours à l'œuvre pour modeler et transformer la communauté à travers des voies non prévues d'avance[137].

3.1.6 C. Stanley

Stanley[138] note que l'analyse de Hays fait souvent ressortir l'interaction subtile entre le texte et le texte sous-jacent (*subtext*) caractérisant le recours fréquent à l'Écriture chez Paul. Mais en insistant seulement sur les questions littéraires, Hays oublie les situations où c'est la tradition sur le texte qui est interprétée, plutôt que le langage du texte lui-même. On relève en effet plusieurs cas où Paul cite un verset qui témoigne d'une histoire d'interprétation antécédente (juive ou chrétienne). Dans ces conditions, l'interprète doit être conscient de la possibilité que c'est la tradition qui est en train d'être reconfigurée dans le contexte paulinien, et pas simplement le langage de l'Écriture[139].

---

[135] *Ibid.*, p. 88-89 : En Rm 5, on a Moïse et Adam comme figures clés dont l'identité et les récits sont traités par Paul comme du déjà lu ; de plus, Rm 5,19 fait écho à Is 53,11. En Rm 7 se trouve une analyse complexe de l'impact des commandements de la Torah de Moïse sur ceux qui l'écoutent, avec comme illustration paradigmatique Ex 20,17/Dt 5,21 (Rm 7,7). En Rm 8, on trouve également plusieurs allusions scripturaires (Gn 22,12.16 en Rm 8,32, la citation du Ps 44 en Rm 8,36 et plusieurs échos d'Is 50 dans les versets environnants).
[136] *Ibid.*, p. 90.
[137] *Ibid.*, p. 94.
[138] C. D. STANLEY, *The Redeemer Will Come*, p. 118-142.
[139] *Ibid.*, p. 119.

Le problème est encore plus délicat dans les passages où Hays parle d'une relation métaleptique entre la citation paulinienne et le contexte biblique originel[140]. Comment l'interprète peut-il déterminer que c'est la voix de Paul qui est entendue ou celle d'un prédécesseur inconnu qui est ravivée dans ces passages ? La question reste discutable aussi longtemps que la recherche est limitée à des préoccupations purement littéraires. Mais lorsque la recherche aborde le questionnement historique et exégétique, on doit faire face à la question des sources. Autrement, l'interprète pourrait être tenté de bâtir un argument autour d'un aspect mineur d'une citation n'ayant que peu de liens avec le contexte rhétorique plus large. Un exemple clair est Rm 9,33 (Is 28,16 et 8,14) : le fait de ne pas faire la distinction entre la tradition interprétative pré-paulinienne (cf . 1 P 2,6-8) et l'adaptation paulinienne de cette tradition peut amener à exagérer les dimensions christologiques de l'argument de Paul[141].

Un autre passage similaire est Rm 11,26-27, qui n'est pas traité par Hays. On y trouve une citation fusionnée, dans laquelle une seule phrase d'Is 27,9 a été insérée dans un extrait plus long d'Is 59,20[142]. Plusieurs aspects du texte suggèrent que Paul ne serait pas à l'origine de cette forme de citation[143]. D'après Stanley, il est vraisemblable que Paul ait tiré sa citation non pas des Écritures juives directement, mais d'une tradition orale dans laquelle Is 59,20 et Is 27,9 avaient déjà été fusionnés et adaptés pour ouvrir la porte à une interprétation particulière de l'intervention future de YHWH en faveur de son peuple opprimé, Israël. Pour comprendre comment Paul reconfigure cette tradition en Rm 11, on doit d'abord examiner la tradition juive spécifique que Paul présuppose dans sa citation[144].

Pour Stanley, on peut parler d' « échos de la tradition »[145]. Au fond, ce qui compte, sur le plan historique, ce n'est pas l'interaction entre Paul et le texte biblique mais l'interaction entre Paul et la tradition. Quand Paul fait appel à une formulation traditionnelle à la place d'un verset de l'Écriture spécifique, il adopte implicitement comme sienne la voix de la tradition, quand bien même il s'efforce de reconfigurer la tradition pour refléter son nouvel horizon chrétien de compréhension. De cette manière, la tradition continue à parler à travers l'apôtre, même si c'est avec un accent différent[146].

---

[140] R. B. HAYS, *Echoes of Scripture*, p. 20.
[141] C. D. STANLEY, *The Redeemer Will Come*, p. 119-120.
[142] *Ibid.*, p. 120-121.
[143] *Ibid.*, p. 121-126.
[144] *Ibid.*, p. 126.
[145] *Ibid.*, p. 136.
[146] *Ibid.*

Enfin, Stanley affirme qu'on ne devrait pas se contenter d'écouter la voix de Paul là où elle diverge de celle de la tradition, mais aussi là où il lui permet de rester inchangée. Dans le cas de Rm 11, la répétition par Paul d'une formule traditionnelle n'évoque pas simplement les passages spécifiques d'Isaïe d'où les extraits ont été tirés, mais aussi le récit entier concernant l'avenir d'Israël qui s'est développé autour de ces passages au cours des siècles. En termes pratiques, on doit permettre à la voix de la tradition de se faire entendre à travers Paul excepté là où l'on peut montrer que Paul a cherché consciemment à remodeler cette tradition[147].

3.1.7 C. Stockhausen

La même année que *Echoes of Scripture* de Hays paraît l'ouvrage de C. Stockhausen, *Moses' Veil and the Story of the New Covenant*[148], qui démontre l'utilisation par Paul de la méthodologie midrashique. À travers l'analyse de l'usage que Paul fait des liens par mots-crochets entre les récits du Pentateuque et les textes prophétiques utilisés pour interpréter ces récits, Stockhausen fait ressortir la démarche exégétique de Paul. Elle démontre que, dans le texte paulinien de 2 Co 3, des mots et des phrases clés proviennent de passages de l'AT non cités directement, mais à partir desquels l'exégèse a été faite pour servir au développement de l'argument. Cette exégèse est pratiquée suivant les conventions de l'exégèse juive de l'époque[149].

En 1993, Stockhausen a résumé ses découvertes concernant la méthodologie exégétique paulinienne dans un article intitulé *2 Corinthians 3 and the Principles of Pauline Exegesis*[150]. Cet article poursuit un double objectif : d'abord, faire ressortir de l'argumentation de Paul en 2 Co 3–4 plusieurs principes exégétiques qui paraissent centraux pour Paul et les illustrer, ensuite, à partir de l'épître aux Galates, afin de montrer que 2 Co 3–4 n'est pas un cas isolé dans la pratique ordinaire de l'apôtre. Le matériau de base de cet article est tiré de son livre *Moses' Veil and the Story of the New Covenant*, mais à travers ce nouvel article, Stockhausen voudrait rejeter l'affirmation de Hays selon laquelle il n'y aurait pas chez Paul des procédés exégétiques systématiques[151].

---

[147] *Ibid.*, p. 136-137.
[148] L'ouvrage de Hays, *Echoes of Scripture*, n'est pas cité par C. K. STOCKHAUSEN, *Moses' Veil and the Story of the New Covenant*.
[149] Voir T. W. BERKLEY, *From a Broken Covenant*, p. 39.
[150] C. STOCKHAUSEN, *2 Corinthians 3 and the Principles of Pauline Exegesis*, p. 143-164. Voir aussi K. D. LITWAK, *A Critical Survey of Recent Works on Paul's Use of the Old Testament*, p. 275.
[151] C. K. STOCKHAUSEN, *2 Corinthians 3 and the Principles of Pauline Exegesis*, p. 143, n. 1, écrit: « In a sense this article serves to counteract Richard Hays's assertion that 'Our account of Paul's interpretive activity has discovered no systematic exegetical procedures at work in his reading of scripture', and the following discussion

D'après Stockhausen, les procédés exégétiques les plus importants de Paul sont au nombre de cinq, les trois premiers étant plus fondamentaux. Premièrement, Paul prend la Torah comme base de sa tâche interprétative. Cela revient à dire que les textes narratifs du Pentateuque sont d'ordinaire (probablement toujours) à la base de ses arguments. En interprétant des narrations choisies du Pentateuque, il s'intéresse habituellement aux récits eux-mêmes, à savoir l'intrigue, le personnage, l'événement narratif et spécialement le personnage ou l'action inexplicable, extraordinaire ou non motivée. Deuxièmement, la pratique courante de Paul est d'employer les textes prophétiques et occasionnellement les textes sapientiaux pour actualiser la Torah. Ces textes interprétatifs secondaires sont d'habitude reliés verbalement à la Torah, formant ainsi un réseau de textes qui s'interprètent mutuellement, créant un sens nouveau à la fois scripturaire et paulinien. Troisièmement, il est caractéristique de Paul d'identifier et de résoudre des contradictions ou d'harmoniser des passages difficilement réconciliables. Quatrièmement, Paul accorde une attention consistante au contexte des passages cités. Cela semble être une extension de l'intérêt qu'il porte aux récits de la Torah. Enfin, la cinquième méthode exégétique utilisée occasionnellement dans les lettres de Paul est l'actualisation du type *pesher*[152].

Enfin, Stockhausen note que, d'ordinaire, les procédés utilisés par Paul n'apparaissent pas clairement à la surface du texte et que l'apôtre ne les décrit pas[153]. Le travail de Stockhausen se base sur les citations et allusions claires de l'Écriture chez Paul et ne cherche pas à développer une quelconque thèse à partir d'éventuels échos.

3.1.8 L. Jervis

L. Jervis rejette l'idée de Hays selon laquelle le midrash serait une catégorie inappropriée pour comprendre la pratique herméneutique de Paul. Dans un article[154] publié en 1993, elle examine l'utilisation midrashique, intertextuelle de Gn 1–2 en 1 Co 11,2-16. Pour Jervis, les différences entre l'approche herméneutique de Paul et celle des rabbins, notamment pour ce qui est de leurs convictions eschatologiques respectives, ne devraient pas faire perdre de vue

---

in *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (…), pp. 160-61. Although I would agree with Hays that 'Paul's hermeneutic is narratively oriented' (*Echoes of Scripture*, p. 161), we understand that statement quite differently ».

[152] *Ibid.*, p. 144-146.

[153] C. K. STOCKHAUSEN, *Ibid.*, p. 145, écrit: « Paul's interpretations of Scripture are often only to be recovered from behind or beneath his text as it stands. Paul does not describe his exegetical process. We see only its results, as the shape of his arguments expresses his hermeneutic. His exegetical process will always remain a more or less hypothetical abstraction from and beneath his tantalizingly obscure 'text as we have it', which provides some visible brush strokes but does not yield a full portrait of the exegete ».

[154] L. A. JERVIS, *Paul's Midrashic Intertextual Response to the Corinthian Worshippers*, p. 231-246.

les multiples points de convergence qu'elles partagent. Dans son étude, elle montre en particulier que les rabbins et Paul partagent une parenté herméneutique évidente en ce qui concerne, d'une part, leur compréhension du but de l'interprétation et, d'autre part, la manière selon laquelle il convient d'étudier les textes scripturaires afin qu'ils révèlent leur sens[155].

En 1 Co 11,2-16, Paul utilise un type d'intertextualité pratiqué par les rabbins, qui implique la combinaison de divers passages de l'Écriture pour former un nouveau discours. À l'instar des rabbins, Paul s'efforce, d'une manière typiquement midrashique, de résoudre une difficulté exégétique en reliant Gn 1,27 avec un autre texte de l'Écriture, à savoir le second récit de la création en Gn 2[156].

Le midrash était considéré par les rabbins comme une activité à travers laquelle le sens originel de l'Écriture était actualisé à un moment historique particulier. Cette pratique herméneutique était une continuation des stratégies interprétatives des rédacteurs bibliques, c'est-à-dire, l'expression de nouveaux enseignements au moyen de révisions de traditions antérieures, dans un contexte de crise pratique. Tandis que l'Écriture était perçue par l'interprète comme étant en tension dialectique avec le contexte historique, cela ne le dispensait pas de considérer que son sens originel avait été compris. L'approche herméneutique de Paul existe sur le même continuum : l'Écriture donne sens au moment présent, et Paul est en mesure de découvrir son sens véritable (cf. 2 Co 3,16)[157].

Pour Jervis, une compréhension midrashique de l'herméneutique intertextuelle de Paul se démarque de la vision qu'a Hays de l'intertextualité paulinienne en ce qu'elle comprend Paul comme quelqu'un qui, à travers la recontextualisation de l'Écriture, interprétait celle-ci en accord avec son sens originel[158].

En 1 Co 11,2-16, la stratégie corrective de Paul correspond à celle du midrash. En effet, pour résoudre une difficulté exégétique et pratique, il combine un autre texte scripturaire avec celui qui est à l'origine du problème. Ainsi ce que Paul veut, c'est que ses lecteurs sachent que le second récit de la création éclaire le sens profond de Gn 1,27 et, par le même

[155] *Ibid.*, p. 232.
[156] Voir K. D. LITWAK, *A Critical Survey of Recent Works on Paul's Use of the Old Testament*, p. 277.
[157] L. A. Jervis, *Paul's Midrashic Intertextual Response*, p. 233-234.
[158] *Ibid.*, p. 234.

mouvement, clarifie ce que les Corinthiens ont besoin de comprendre à propos de la nature de leur rédemption[159].

3.2 Résumé des critiques de la méthodologie de Hays

Les différentes critiques formulées à l'encontre de l'approche méthodologique de Hays peuvent être ramenées à sept points majeurs. Premièrement, certains auteurs ne partagent pas l'idée de Hays selon laquelle la catégorie de midrash serait inappropriée pour interpréter l'exégèse paulinienne. C'est le cas notamment d'Evans, Stockhausen et Jervis. Tout en rejetant les exagérations souvent liées à ce terme dans la littérature exégétique, ces auteurs affirment que Paul a utilisé la méthodologie midrashique dans sa lecture des Écritures de son peuple.

Deuxièmement, il est reproché à Hays de ne pas accorder l'attention qu'il faut à la tradition porteuse des citations, allusions et échos de l'Écriture dans les lettres de Paul. L'intertextualité chez Paul ne peut pas se limiter à des questions purement littéraires ou de vocabulaire. Les textes de l'Écriture présents dans les écrits pauliniens s'inscrivent dans des traditions d'interprétation plus larges. Le rapport de Paul à l'Écriture n'est pas immédiat ; c'est la tradition qui assure le lien vital entre les deux. L'oubli du contexte interprétatif est la critique principale formulée à l'encontre de Hays par Evans et Stanley.

Troisièmement, l'une des critiques majeures de la méthodologie de Hays, c'est qu'elle se base sur une vision minimaliste de l'intertextualité. Hübner et Green ont particulièrement souligné ce point. Les questions littéraires occupent quasiment toute la place chez Hays, alors que les questions de structure, par exemple, et les questions philosophiques sur l'intertextualité n'ont pas la place qui convient.

Quatrièmement, l'assertion de Hays selon laquelle on ne peut pas trouver chez Paul une approche méthodologique systématique est très critiquée, particulièrement par Stockhausen. Une lecture attentive de l'utilisation de l'Écriture par Paul montre que, par-delà la diversité de ses lettres, on peut faire ressortir des constantes qui témoignent de l'utilisation réfléchie d'une méthodologie de lecture des textes scripturaires.

Cinquièmement, on reproche à la méthodologie de Hays de générer une vision anhistorique des lettres de Paul. Telle est l'une des objections majeures de Beker à l'égard de celle-ci. La situation rhétorique qui a provoqué la rédaction de chacune d'elles n'est

[159] *Ibid.*, p. 235.

nullement prise en considération dans cette méthodologie, alors que l'exégèse intra-biblique témoigne abondamment qu'à la base de chaque interprétation proposée par une génération nouvelle de lecteurs se trouve une sorte de situation de crise historique.

Sixièmement, le reproche est fait à Hays du manque de critères rigoureux permettant de faire la distinction entre allusion et écho. Green a tiré la sonnette d'alarme sur cette lacune manifeste de la méthodologie de *Echoes of Scripture*.

Enfin, la caractérisation de l'herméneutique paulinienne comme étant ecclésiocentrique ne recueille pas l'assentiment des auteurs, comme en témoigne la critique de Sanders dont la pertinence est reconnue par Hays lui-même.

Par ailleurs, les réponses de Hays à quelques-uns de ses critiques permettent d'avoir une vision plus nuancée de sa démarche méthodologique. D'abord l'auteur accepte l'existence d'éventuels échos non scripturaires dans les lettres de Paul. De même, il reconnaît l'importance des traditions d'interprétation juives pour comprendre les écrits pauliniens, tout en insistant sur la dimension innovatrice et sélective de l'herméneutique paulinienne face aux différentes traditions auxquelles l'apôtre était confronté. Hays accepte aussi de nuancer ses propos sur le caractère ecclésiocentrique de l'herméneutique paulinienne. Tout en proposant l'approche intertextuelle comme la plus appropriée pour comprendre la présence et la fonction de l'Écriture chez Paul, il ne considère pas le terme « intertextualité » comme un absolu. En même temps, il convient de signaler que Hays maintient la plupart de ses positions comme, par exemple, celle qu'il a sur le midrash dans les études pauliniennes ou sur les sept critères utiles pour évaluer la présence d'échos scripturaires. Toutefois, une chose est absolument certaine : l'examen des réponses que Hays fournit aux critiques de *Echoes of Scripture* témoigne qu'il est lui-même conscient du caractère perfectible de sa méthodologie intertextuelle. C'est pourquoi plusieurs auteurs, tout en s'inspirant de ses intuitions, vont proposer des méthodologies alternatives à celles de ce livre.

3.3 Méthodologies alternatives

La méthodologie intertextuelle de R. Hays représente, sans nul doute, un tournant décisif dans l'analyse des relations entre la littérature paulinienne, voire néotestamentaire, et la littérature vétérotestamentaire. Les critiques qui ont été formulées contre elle n'ont nullement réduit à néant sa contribution. Au contraire, elles ont suscité chez plusieurs auteurs le désir d'une méthodologie plus rigoureuse qui, tout en s'appropriant les intuitions

fondamentales de Hays, tente de dépasser ses faiblesses. Rares sont maintenant les auteurs pour qui, par exemple, la relation de Paul à l'Écriture se limite aux seules instances où l'apôtre cite explicitement un texte au moyen d'une formule introductive. Pareillement, il existe un large consensus sur le besoin d'affiner les outils méthodologiques permettant d'évaluer la présence et la fonction de passages de l'Écriture dans les écrits de Paul, ou dans l'ensemble du NT. Dans le même temps, comme il a été montré ci-dessus, tous les auteurs ne sont pas satisfaits de certaines positions de Hays. Dans les lignes qui suivent nous allons présenter un autre groupe d'auteurs, qui ne se contentent pas de critiquer certains aspects de la méthodologie exposée dans *Echoes of Scripture,* mais font des propositions concrètes susceptibles de mieux informer le jugement de l'exégète quand il s'agit de faire la part des choses entre allusions ou échos scripturaires et illusions ou mirages d'intertextualité. Nous allons examiner les méthodologies alternatives proposées par G. O'Day, M. Thompson, S. Keesmaat, T. Berkley et B. Abasciano.

3.3.1 G. O'Day

Une année après la publication de *Echoes of Scripture*, G. O'Day rédige un article sur une étude intertextuelle de Jr 9,22-23 et de 1 Co 1,26-31[160]. Il y mentionne l'ouvrage de Hays mais ne suit pas sa méthode. Au contraire, O'Day juge l'approche méthodologique esquissée par M. Fishbane dans *Biblical Interpretation in Ancient Israel* très convaincante par sa clarté, sa précision et sa minutie à dévoiler la richesse de l'exégèse intra-biblique dans les Écritures hébraïques. Fishbane souligne que l'une des caractéristiques majeures de l'imagination juive est sa dimension exégétique textuelle. Tout discours important est scripturaire ou orienté vers l'Écriture[161].

Pour O'Day, deux points notés par Fishbane sont particulièrement importants pour établir le contexte du travail intertextuel de Paul. Premièrement, il n'existe pas d'enseignement faisant autorité, qui ne soit aussi la source de son propre renouveau. Autrement dit, il est de l'essence des textes bibliques d'être interprétés. Deuxièmement, l'exégèse intra-biblique n'est pas un simple jeu littéraire ou théologique, mais elle découle d'une situation de crise à laquelle il faut répondre. Le caractère contingent de l'exégèse intra-biblique juive convient donc bien au caractère contingent des lettres de Paul[162].

---

[160] G. R. O'DAY, *Jeremiah 9 :22-23 and 1 Corinthians 1 :26-31*, p. 259-267.
[161] *Ibid.*, p. 260.
[162] *Ibid.*

Tout en se basant sur le texte hébreu de Jr 9,22-23, O'Day note que Paul utilise ce texte à travers la traduction des LXX. Cela revient à dire que la question de l'intertextualité se pose à plusieurs niveaux. Il n'est pas simplement question d'un interprète individuel avec son propre texte, mais d'un interprète individuel avec le texte d'une communauté. L'imagination exégétique textuelle de Paul est façonnée par l'utilisation de la tradition hébraïque par la communauté hellénophone. Le rôle de la tradition dans la traduction de la LXX comme facteur pour l'intertextualité devient clair lorsqu'on note que Jr 9,22-23 a un doublet en 1 S 2,10 LXX.

D'après O'Day, en citant le texte de Jérémie avec la formule de citation « comme il est écrit », l'intention de Paul en 1 Co 1,26-31 est de signaler au lecteur qu'on devrait comprendre ce qu'il écrit comme une exégèse du texte prophétique[163]. L'auteur utilise deux critères méthodologiques fournis par Fishbane comme moyens d'analyse de l'exégèse aggadique. D'abord, cette exégèse est facilement reconnue lorsque l'utilisation du texte reçu est formellement indiquée par une formule technique. Tel est bien le cas dans 1 Co 1,26-31. Ensuite, le texte reçu peut être incorporé ou tissé dans le nouveau texte qui le transforme et le réutilise. Cette méthode est plus difficile à identifier, mais la fréquente occurrence dans un texte de termes provenant d'un autre texte est un critère heuristique important. C'est également le cas de l'utilisation de Jr 9,22-23 en 1 Co 1,26-30[164].

Enfin, selon O'Day, c'est dans l'utilisation que Paul fait de Jr 9,22-23 que l'on voit l'intertextualité dans sa plénitude. Paul fait à la fois explicitement référence au texte reçu et l'insère dans la structure du nouveau texte. La relation intertextuelle entre le texte prophétique et celui de Paul est mise en évidence grâce aux parallèles verbaux, mais aussi grâce à ceux que l'on trouve aux niveaux de la structure et de la substance théologique.

3.3.2 M. Thompson

Quoique l'étude de M. Thompson[165] porte essentiellement sur l'utilisation de la tradition de Jésus par Paul, elle est très significative pour l'étude de la réception de la tradition biblique en général par l'apôtre. Bien plus, Thompson reconnaît lui-même sa dépendance vis-à-vis de l'ouvrage de Hays, *Echoes of Scripture*[166].

---

[163] O'DAY, *Ibid.*, p. 262-263, écrit : « This reference is not the full extent of the relationship between the two texts, however. Rather, it serves as an explicit invitation to read Paul's text in concert with Jeremiah ».
[164] *Ibid.*, p. 267.
[165] M. THOMPSON, *Clothed with Christ*.
[166] Voir *Ibid.*, p. 30, note 2.

D'après Thompson, très peu a été écrit sur la manière d'identifier les allusions dans la littérature biblique. Pour lui, une méthode saine requiert trois choses: discerner si un parallèle significatif existe entre deux textes, déterminer la vraisemblance de leur relation, et chercher à clarifier la nature précise de cette relation. Il propose onze critères[167] pour aider à identifier et évaluer une allusion ou un écho présumé à un *logion* évangélique dans une épître attribuée à Paul. Il s'agit de :

(1) *L'accord verbal* : En dehors de la présence d'une formule explicite, le signe le plus clair d'une allusion possible est un vocabulaire commun. Plus les mots communs significatifs sont nombreux et plus grande est leur rareté, plus haute est la probabilité qu'il existe une sorte de tradition commune.

(2) *Accord conceptuel* : Les dits évangéliques et les épîtres peuvent montrer un large accord verbal et cependant avoir différentes significations et origines ; l'accord conceptuel est aussi un prérequis, quoiqu'il soit possible à un auteur d'utiliser délibérément le même langage dans un sens différent.

(3) *L'accord formel* : Jusqu'où le texte de l'Évangile et celui de l'épître sont-ils parallèles du point de vue de la forme, c'est-à-dire la structure ou le nombre d'éléments ?

(4) *Place du dit évangélique dans la tradition* : Le *logion* était-il disponible pour que Paul en fasse usage ?

(5) *Motivation commune, raison d'être* : Dans le cas du contenu éthique, y a-t-il une raison d'être similaire donnée ou impliquée pour un comportement correct ?

(6) *Manque de similarité aux traditions gréco-romaines et juives* : Jusqu'à quel point les dits contenus dans l'Évangile et dans les épîtres sont-ils sans parallèle en dehors des textes chrétiens ? Y a-t-il un parallèle plus immédiat et significatif à partir d'une autre source ? Est-il vraisemblable que Paul la connaisse et l'utilise plutôt que la tradition de Jésus ?

(7) *La présence d'indicateurs du Seigneur*[168] : Existe-t-il quelque signe dans le contexte selon lequel l'auteur de l'épître pense à Jésus et donc serait, consciemment ou inconsciemment, incliné à faire référence à son enseignement ?

---

[167] *Ibid.*, p. 31-36 : (1) verbal agreement, (2) conceptual agreement, (3) formal agreement, (4) place of the Gospel saying in the tradition, (5) common motivation, rationale, (6) dissimilarity to Graeco-Roman and Jewish traditions, (7) presence of dominical indicators, (8) presence of tradition indicators, (9) presence of other dominical echoes or word/concept clusters in the immediate context, (10) likelihood the author knew the saying, (11) exegetical value.

[168] Nous avons choisi de rendre l'expression anglaise « *dominical indicators* » par « indicateurs du Seigneur ». Cette traduction se justifie en tenant compte du contexte de la tradition de Jésus, qui est désigné comme « Seigneur » dans celle-ci, *Dominus* en latin.

(8) *La présence d'indicateurs de tradition* : Il existe une variété de types de signes différents indiquant qu'un auteur utiliserait un matériau traditionnel : grammaire, style, formulation traditionnelle, usage des mots de la tradition dans le contexte, interruption du mouvement du contexte.

(9) *Présence d'autres échos du Seigneur ou groupes de mots dans le contexte immédiat* : Fait-on écho à des mots significatifs d'autres *logia* du Seigneur ? Existe-t-il la preuve d'une fusion de matériau de deux ou plusieurs dits du Seigneur ? Y a-t-il des signes montrant une citation de dits du Seigneur en série ?

(10) *Vraisemblance que l'auteur avait connaissance du dit* : L'auteur d'une épître montre-t-il un intérêt ou connaît-il la tradition de Jésus ailleurs ?

(11) *Valeur exégétique* : Quelle est la fonction du dit dans l'argumentation de l'épître ? En quoi la compréhension de la pensée exprimée et de la situation historique augmente-t-elle en identifiant le dit comme provenant du Seigneur ?

Pour conclure, Thompson attire l'attention sur le fait qu'on ne peut s'attendre à ce que tous ces critères puissent prouver la dépendance de façon mathématique. Quoique certains critères aient plus de poids que d'autres (par exemple, l'accord verbal, conceptuel ou formel), on ne peut pas attribuer des valeurs numériques relatives aux critères et les additionner pour déterminer mécaniquement si oui ou non on est en présence d'une allusion ou d'un écho authentique. Ils servent à aider le jugement sur la probabilité relative. Une fois les critères appliqués à un texte donné, le résultat doit être examiné et l'allusion ou l'écho proposé jugé significatif ou insignifiant. La probabilité de dépendance vis-à-vis d'un dit de Jésus peut être établie en suivant l'échelle suivante : virtuellement certaine, hautement probable, probable, possible, douteuse et non crédible[169]. Bref, aucun critère individuel n'est en lui-même une preuve et, dans la plupart des cas, le jugement de l'interprète est subjectif[170].

3.3.3 S. Keesmaat

L'approche méthodologique de S. Keesmaat[171] présente de grandes affinités avec celle de R. Hays[172]. Cependant, l'une des lignes de démarcation majeures entre les deux se situe dans

[169] *Ibid.*, p. 36.
[170] *Ibid.*, p. 31.
[171] D'abord présentée dans sa dissertation doctorale, *Paul's Use of the Exodus Tradition in Romans and Galatians*, l'essentiel de l'approche méthodologique de S. C. Keesmaat se trouve résumé dans deux de ses publications : *Exodus and the Intertextual Transformation of Tradition in Romans 8.14-30* et *Paul and His Story*, p. 15-53. Voir aussi K. D. LITWAK, *A Critical Survey of Recent Works on Paul's Use of the Old Testament*, p. 267-268.

leur vision de l'intertextualité. Keesmaat propose d'aller au-delà de l'approche intertextuelle de Hays. D'après elle, l'intertextualité ne doit pas se limiter aux instances où Paul fait référence ou fait écho à un texte. L'intertextualité devrait aussi inclure la tradition n'ayant aucune référence à un texte spécifique[173]. L'intuition majeure de Keesmaat est donc de situer son analyse de l'intertextualité dans le cadre d'une étude sur la tradition. La tradition qu'elle examine particulièrement est celle de l'Exode dans les lettres de Paul en général, et dans l'épître aux Romains en particulier.

3.3.3.1 Tradition et intertextualité

Pour Keesmaat la tradition comprend les événements, récits, rituels et symboles qui façonnent l'identité collective d'une communauté, qui y sont transmis de génération en génération et qui sont ancrés dans son passé fondateur. Ces événements, rituels, symboles et récits sont des manifestations concrètes de la tradition dans une société[174]. La tradition n'est jamais statique ; elle est en état de transformation permanente[175].

De plus, selon Keesmaat, la tradition ne nous est accessible qu'au moyen d'un texte. C'est ce qui justifie son emploi de l'adjectif « intertextuel » dans l'article intitulé *Exodus and the Intertextual Transformation of Tradition in Romans 8.14-30*[176]. D'après elle, si l'on situe Paul dans le contexte d'une étude sur la tradition, ses épîtres pourront alors bénéficier d'une cohérence et d'une signification qui font cruellement défaut dans la recherche actuelle[177].

En choisissant de situer son étude sur l'Écriture et sa réutilisation dans le cadre d'une étude sur la tradition, Keesmaat entend éviter ce qu'elle perçoit comme un débat sans issue, celui qui résulte de la volonté de savoir si les auteurs postérieurs citaient avec exactitude ou s'ils avaient mal compris les traditions antécédentes. Pour Keesmaat, cette manière de faire donne à penser que la meilleure méthode pour examiner les textes consiste en une dévotion aveugle au littéralisme. En revanche, en situant son étude dans le contexte plus large de la

---

[172] Comme nous allons le montrer, Keesmaat reprend presque intégralement les sept tests pour identifier un écho de l'Écriture conçus par Hays.
[173] K. D. LITWAK, *A Critical Survey of Recent Works on Paul's Use of the Old Testament*, p. 267-268.
[174] Dans S. C. KEESMAAT, *Paul and His Story*, p. 17, on note: « Tradition is comprised of those events, stories, rituals and symbols that shape the collective identity of a community, that are passed down in a community from generation to generation and that are rooted in the foundational past of that community ».
[175] Pour S.C. KEESMAAT, *Paul and His Story*, p. 20-21, face aux moments de tension extrême, on peut envisager trois réactions possibles vis-à-vis de la tradition: (1) l'aliénation ou l'abandon de la tradition ; (2) la réversion ou la fidélité à la tradition inchangée ; et (3) la transformation de la tradition. De ces trois attitudes, la troisième est adéquate, car le seul moyen pour qu'une tradition continue à être fertile et vivante est qu'une transformation se produise.
[176] S. C. KEESMAAT, *Exodus and the Intertextual Transformation of Tradition*, p. 31.
[177] *Ibid.*

manière selon laquelle les cultures interprètent leur tradition, on est en mesure de mieux saisir la question de l'interprétation et de la réinterprétation de l'Écriture et de reconnaître le dynamisme et la subtilité d'une telle interprétation[178].

À la suite de plusieurs spécialistes de Paul, Keesmaat pense qu'il est impossible de comprendre l'interprétation paulinienne des Écritures en faisant abstraction du contexte qui a façonné la compréhension que l'apôtre en avait. Ce contexte comprend non seulement les traditions contenues dans les livres scripturaires mais aussi la manière dont ces traditions ont été réappropriées et réinterprétées à travers l'histoire d'Israël[179].

3.3.3.2 Exégèse intrabiblique ou intertextualité ?

Quoique le terme « exégèse intrabiblique » (*inner-biblical exegesis*) ait été largement utilisé pour qualifier la relation entre textes, Keesmaat donne trois raisons pour lesquelles il serait préférable d'utiliser celui d'« intertextualité ». D'abord, dans ses écrits, Paul n'est pas motivé par le souci de procéder à une exégèse directe des Écritures. L'utilisation de la tradition scripturaire par Paul est plus implicite ; elle est de l'ordre de l'écho ou de l'allusion. Il n'est pas certain que la tradition scripturaire présente dans le texte paulinien soit non intentionnelle (écho) ou intentionnelle (allusion). Ce qui compte est de savoir si un écho aurait pu être significatif pour les lecteurs de Paul dans leur contexte culturel particulier. Contrairement à l'exégèse intrabiblique, qui décrit une dynamique intentionnelle, l'intertextualité renvoie à une dynamique se produisant entre les textes, qui ne dépend pas ou n'est pas limitée à l'intentionnalité de l'auteur ou à l'absence de celle-ci[180].

La deuxième raison pour préférer le concept d'intertextualité à celui d'exégèse intrabiblique tient au fait que cette dernière s'intéresse particulièrement à l'explication d'un texte spécifique au sein d'un autre texte, tandis que l'intertextualité permet d'insérer les allusions et les échos dans une matrice d'idées plus vaste. En effet, les textes ne sont pas simplement produits en relation avec d'autres textes, mais également en dialogue avec d'autres aspects des cultures dans lesquelles ils voient le jour. C'est pourquoi une référence intertextuelle peut être un rituel ou une œuvre d'art, ou une matrice d'idées informée par des textes spécifiques sans être elle-même un texte[181].

---

[178] S.C. KEESMAAT, *Paul and His Story*, p. 22.
[179] *Ibid.*, p. 32.
[180] *Ibid.*, p. 48-49.
[181] *Ibid.*, p. 49.

Enfin, pour Keesmaat l'intertextualité est un sujet littéraire exprimant une dynamique en relation avec la tradition. C'est un moyen à travers lequel une tradition est transformée et revivifiée dans une situation et dans un contexte nouveaux[182].

3.3.3.3 Critères méthodologiques

Keesmaat reprend à son compte les sept critères méthodologiques qu'on trouve chez Hays : disponibilité, volume, récurrence, cohérence thématique, plausibilité historique, histoire de l'interprétation et satisfaction. Toutefois, elle choisit d'élargir le cinquième critère, celui de la plausibilité historique. À son avis ce critère ne consiste pas seulement à se demander si Paul aurait pu avoir en vue le sens suggéré ou si ses lecteurs pourraient avoir compris ce sens, comme le veut Hays. On devrait également se demander, à la suite de Boyarin, si le sens suggéré par l'écho est plausible à la lumière des intrigues (*plots*) que l'intertexte de la culture permet[183]. Enfin, pour Keesmaat le plus important n'est pas de procéder à une utilisation explicite de chacun des critères pour identifier un écho mais d'évaluer les conclusions de sa recherche à la lumière de ceux-ci[184].

3.3.4 T. Berkley

S'inspirant des travaux de R. Hays, l'approche méthodologique de T. Berkley présente au moins quatre traits distinctifs majeurs. Premièrement, Berkley adopte une conception de l'intertextualité plus minimaliste que celle de Hays. Deuxièmement, il utilise la catégorie de « référence » plutôt que celle d' « écho ». Troisièmement, il affirme l'existence d'une exégèse systématique chez Paul. Enfin, il propose sept critères méthodologiques plus ou moins différents de ceux de Hays pour identifier les références scripturaires chez Paul.

3.3.4.1 Intertextualité minimaliste

Berkley s'intéresse aux conclusions exégétiques de Paul et cherche à dévoiler de quelles manières les textes auxquels il fait référence influencent sa pensée, sa théologie et son argumentation. Son étude se base essentiellement sur ce que Hays considère comme la première origine possible de l'écho. Il s'intéresse à l'auteur comme générateur de références. Dans ce sens, son approche est encore plus minimaliste que celle de Hays dans l'appropriation

[182] *Ibid.*, p. 51.
[183] S. C. KEESMAAT, *Exodus and the Intertextual Transformation of Tradition*, p. 35; ID., *Paul and His Story*, p. 52.
[184] Ainsi S. C. KEESMAAT, *Paul and His Story*, p. 52, écrit : « Although my reading will not make explicit my use of these criteria throughout the course of this book, I will evaluate my conclusions in their light at the end of this work ».

de la théorie intertextuelle. Pour cette raison, il préfère parler d'« exégèse intertextuelle » de Paul plutôt que d'intertextualité, car ce dernier terme renvoie habituellement à des théories littéraires et épistémologiques plus vastes[185].

3.3.4.2 La catégorie de référence

Pour Berkley, d'un point de vue exégétique, il est possible de savoir ce qu'un auteur voulait dire. La recherche sur les échos de sens n'a pas abandonné le désir de dévoiler l'intention d'un auteur. Cependant, reconnaître l'apparition d'un écho ne suffit pas. L'écho comprend les cas où le langage familier ou approprié de l'Écriture fait irruption dans le texte de Paul dans une sorte de processus d'association verbale mentale. Berkley, quant à lui, veut dévoiler et décrire les cas où Paul s'est engagé dans l'exégèse intertextuelle, comprise comme la tentative de comprendre et d'expliquer le sens de l'Écriture pour l'appliquer à une situation contemporaine ou pour donner du sens à une expérience humaine. Il s'agit de l'interprétation intentionnelle de l'Écriture qui a façonné les conclusions et le cours de l'argumentation de l'apôtre.

Voilà pourquoi Berkley propose une distinction entre ce que Hays décrit comme « écho » et ce que lui décrit comme « référence ». Par « référence » il ne faut pas comprendre tous les cas où Paul renvoie ses lecteurs à un passage particulier de l'Écriture ; la catégorie de référence implique que Paul lui-même a fait référence à l'Écriture dans sa propre pensée. Par référence, Berkley entend non seulement les situations où Paul cite explicitement l'Écriture, mais aussi celles où il s'est engagé dans une exégèse sans citation explicite[186].

3.3.4.3 Une exégèse systématique

Contrairement à Hays, Berkley affirme l'existence d'une exégèse systématique chez Paul[187]. D'après lui, l'exégèse paulinienne est une branche de la famille de l'exégèse juive dont une partie peut être désignée comme midrash. Il propose de parler d' « exégèse intertextuelle de Paul »[188] plutôt que de midrash afin d'éviter de faire croire que l'exégèse paulinienne pourrait être mise sur un pied d'égalité avec l'exégèse des midrashim.

---

[185] T. W. BERKLEY, *From a Broken Covenant*, p. 48-49.
[186] *Ibid.*, p. 49-50.
[187] *Ibid.*, p. 50-60.
[188] *Ibid.*, p. 55.

S'appuyant sur les travaux de Hays, Ellis, Davies et surtout Stockhausen, Berkley décrit sept principes de l'exégèse paulinienne[189] :

1. La Torah est la base de l'interprétation. Tout comme chez les interprètes juifs, le texte-source pour l'interprétation est l'Écriture et, comme pour tous les interprètes juifs, pour Paul, la Torah est le centre de l'Écriture. Le Pentateuque occupe une place centrale dans les arguments exégétiques de Paul.
2. Habituellement, Paul relie les textes prophétiques et/ou sapientiels au récit du Pentateuque dans l'application aux situations contemporaines. Dans la plupart des cas, il s'agit des textes prophétiques, le plus souvent de Jérémie, Isaïe et Ezéchiel.
3. Le texte du Pentateuque et les écrits prophétiques sont reliés verbalement formant ainsi un réseau de textes qui s'interprètent mutuellement et produisent un sens synthétique nouveau, qui est à la fois scripturaire et paulinien.
4. Paul essaie de résoudre les apparentes inconsistances présentes dans l'Écriture. Les passages difficiles sont souvent interprétés comme expressions scripturaires de la discontinuité entre l'ancienne voie de la Loi et la nouvelle voie de l'Esprit.
5. Paul a généralement en vue le contexte plus large des passages auxquels il fait référence, notamment les récits. Par exemple, les récits sur Abraham et sur l'Exode, les bénédictions et malédictions de la Loi et des oracles prophétiques spécifiques sont sous-jacents à certains passages, et pas simplement des versets ou des phrases pris isolément.
6. Paul fait occasionnellement des applications de type *pesher* aux référents scripturaires.
7. Enfin, l'œuvre exégétique de Paul n'est pas confinée aux passages qu'il a formellement cités ou à ceux auxquels il a fait allusion de façon évidente. De fait, le plus grand travail exégétique et les conclusions les plus importantes apparaissent dans des passages qui ne sont pas présentés comme une citation.

Pour Berkley, le fait que des éléments de la méthodologie de Paul soient conformes aux modèles qu'on trouve dans différents genres d'exégèse juive confirme l'assertion selon laquelle les références à l'AT sont vraiment exégétiques plutôt que simplement allusives. Paul est certainement le produit d'une formation exégétique juive (Ga 1,14 ; Phil 3,5 ; Ac 22,3). La plus grande différence entre l'exégèse juive et celle de Paul ne réside pas dans la méthode

[189] *Ibid.*, p. 56-58.

exégétique en elle-même mais dans le genre littéraire dans lequel les résultats de son exégèse apparaissent[190].

3.3.4.4 Critères méthodologiques pour identifier les références

Berkley affirme la nécessité d'une méthode pour l'analyse de l'exégèse intertextuelle de Paul. Cette méthode doit permettre d'identifier la présence et de décrire l'utilisation d'un passage vétérotestamentaire donné dans le texte paulinien. Elle doit aussi fournir une analyse de la méthode exégétique propre à Paul dans ce passage. De même, elle doit indiquer des contraintes et des limites qui conduiront à l'identification des références pauliniennes visées plutôt que l'évocation d'échos intertextuels ou de murmures de nos propres imaginations[191]. Pour ce faire, l'auteur propose sept critères méthodologiques, dont les quatre premiers sont des critères de base et les trois autres des critères confirmatoires[192].

3.3.4.4.1 Le vocabulaire commun

Le premier indice qu'un passage de l'AT pourrait avoir servi de référence pour l'exégèse paulinienne est l'existence d'un vocabulaire commun entre ce passage et le texte paulinien. Cela vaut particulièrement pour tout vocabulaire rare ou technique. Il n'est pas nécessaire que la forme grammaticale spécifique du texte de l'AT apparaisse dans le texte de Paul, car celui-ci modifie librement les formes pour se conformer à la grammaire et au but de son texte. Toutefois, la présence de formes grammaticales spécifiques de l'AT augmente les chances de vraisemblance qu'une référence à l'AT soit à l'œuvre[193].

3.3.4.4.2 Groupes de mots communs

Lorsque plusieurs correspondances de vocabulaire existent entre un texte de Paul et un contexte de l'AT, la probabilité qu'un passage de l'AT ait servi de référence exégétique paulinienne est élevée. Il n'est pas obligatoire que ces correspondances se trouvent dans un verset ou dans un paragraphe, puisque Paul tient compte aussi du contexte. Là où des groupes de mots correspondants peuvent être identifiés dans un passage limité thématiquement cohérent, il est très vraisemblable que le passage soit une référence. Ce critère correspond dans une certaine mesure à ce que Hays appelle le critère du « volume de l'écho »[194].

---

[190] *Ibid.*, p. 59-60.
[191] *Ibid.*, p. 60.
[192] *Ibid.*, p. 60-64: *Primary criteria: (1) common vocabulary, (2) vocabulary clusters, (3) links with other texts, (4) explication; confirmatory criteria: (5) recurrence, (6) common themes, (7) common linear development*.
[193] *Ibid.*, p. 60-61.
[194] *Ibid.*, p. 61-62.

3.3.4.4.3 Liens avec d'autres textes

La présence de liens linguistiques avec d'autres passages de l'AT souvent utilisés, notamment lorsque ces liens sont multiples ou groupés, est une preuve de référence exégétique paulinienne à un passage de l'AT. Puisqu'il est caractéristique à l'exégèse paulinienne de relier ensemble plusieurs textes au moyen de mots-crochets, la découverte de tels liens atteste qu'un passage vétérotestamentaire sert de référence exégétique[195].

3.3.4.4.4 Explication

Un texte de l'AT remplissant les trois premiers critères sera considéré comme référence très probable s'il permet d'expliquer le raisonnement de Paul ou les présupposés sous-jacents à celui-ci. Ce critère ne doit pas être pris isolément. Il est l'aboutissement nécessaire des critères précédents et correspond aux critères de « cohérence thématique » et de « satisfaction » chez Hays. Mais le critère d'explication va plus loin en essayant d'établir que non seulement un passage de l'AT convient à la ligne d'argumentation de Paul, mais qu'il a contribué à modeler l'argumentation de Paul[196].

3.3.4.4.5 Récurrence

Que ce soit par voie d'allusion ou de citation, on constate que Paul s'est référé plus d'une fois au même passage, quoique pas forcément dans la même épître. Cela peut se vérifier pour des contextes plus larges de l'AT ou pour des versets spécifiques. Lorsqu'un passage est attesté dans d'autres épîtres, son importance dans la pensée paulinienne est doublement confirmée[197].

3.3.4.4.6 Thèmes communs

Le fait que Paul aborde les mêmes thèmes que ceux que l'on trouve dans la référence vétérotestamentaire présumée peut servir de critère de confirmation. Toutefois, la présence dans un texte de Paul de thèmes contenus dans un passage de l'AT, sans le soutien d'une correspondance de vocabulaire, n'est pas une preuve suffisante pour indiquer la référence exégétique à ce passage[198].

---

[195] *Ibid.*, p. 62.
[196] *Ibid.*, p. 63.
[197] *Ibid.*
[198] *Ibid.*, p. 63-64.

3.3.4.4.7 Développement linéaire commun

La référence à un passage de l'AT est confirmée quand le texte de Paul est parallèle au développement linéaire du texte de l'AT, c'est-à-dire lorsque les correspondances de vocabulaire et/ou de thèmes se déploient dans le texte paulinien dans l'ordre dans lequel ils apparaissent dans le texte de l'AT[199].

3.3.4.5 Application de la méthodologie

Pour appliquer la méthodologie ainsi esquissée Berkley souligne que la tâche consiste à travailler sur le texte paulinien lui-même en dialogue avec la littérature sur le passage vétérotestamentaire. Ce travail permettra de déterminer comment, où, et par quels processus les textes scripturaires ont informé les conclusions de Paul. Cette approche est historico-critique par nature. L'attention sera accordée à l'intention de Paul et à l'effet de ces références dans l'argumentation. Des considérations sur le contexte de l'épître, ses objectifs, son auditoire et ses circonstances informeront et seront informées par l'analyse des références dans le texte[200].

Enfin, dans cette tentative d'identifier les sources vétérotestamentaires du texte paulinien, il y aura des similarités avec la critique des sources. L'analyse du processus éditorial et de la reconfiguration du texte biblique au moment où il est intégré dans l'argumentation paulinienne a des éléments communs avec la critique de la rédaction. Cependant, ces disciplines ne sont pas identiques avec la tâche entreprise par Berkley qui, lui, préfère désigner son approche comme une « analyse de l'intégration de la référence »[201].

3.3.5 B. Abasciano

B. Abasciano[202] rejette l'idée soutenue par plusieurs auteurs selon laquelle Paul ne respectait pas le contexte originel de ses citations scripturaires ou, pour le dire autrement,

---

[199] *Ibid.*, p. 64.
[200] *Ibid.*, p. 65. Pour Berkley, trois des critères proposés par Hays ne sont pas importants pour l'étude de l'exégèse intertextuelle de Paul. Le critère de la « disponibilité » ne s'impose pas quand il est question des références de l'AT. Le critère de la « plausibilité historique » a du poids. Mais parfois la conception de interprète concernant la plausibilité historique dépend de sa propre compréhension incomplète de la situation et de la pensée de Paul. Enfin, le critère de « l'histoire de l'interprétation » ou la question de savoir si d'autres interprètes ont perçu les connexions supposées est à exclure le plus souvent, parce que l'étude que l'on entreprend ici essaie de montrer que des connexions avec l'AT sont présentes dans les écrits pauliniens qui peuvent n'avoir pas été prises en compte par d'autres.
[201] *Ibid.*, p. 66 : « *reference integration criticism* ».
[202] B. J. ABASCIANO, *Paul's Use of the Old Testament in Romans 9.1-9.*

qu'il pratiquait une exégèse « atomistique » sans une analyse détaillée du texte de l'AT[203]. Il insiste sur l'importance de tenir compte des contextes originels des citations et allusions scripturaires utilisées par Paul[204].

Abasciano s'appuie également sur les travaux de plusieurs critiques littéraires qui ont montré l'importance d'une compréhension relationnelle et généalogique de la citation. U. Hebel, par exemple, affirme que la qualité distinctive de la citation réside dans sa capacité à renvoyer le lecteur à d'autres textes, afin de le rendre conscient des relations entre le texte et les points de référence qui lui sont extérieurs. Les citations ne renvoient pas seulement à leurs contextes originels, mais les représentent aussi dans le texte qui les cite. Cette présence quasi-métonymique du texte cité dans le texte citant n'est cependant pas limitée aux mots ou aux termes de la citation, mais va au-delà des limites de la citation et atteint un pouvoir suggestif. L'élément cité évoque le texte dans son ensemble et, probablement, son auteur, l'œuvre de l'auteur, ou la période littéraire au cours de laquelle l'œuvre fut écrite[205].

3.3.5.1 L'utilisation de l'Écriture par Paul

Abasciano analyse l'utilisation de l'Écriture par Paul sous quatre rubriques : le contexte de l'AT, la comparaison textuelle, les traditions interprétatives, et le contexte du NT[206].

3.3.5.1.1 Contexte de l'AT

S'agissant du contexte vétérotestamentaire, Abasciano choisit de procéder à l'exégèse du contexte large de l'allusion[207] faite par Paul à partir du texte hébreu. Quoique Paul utilise fréquemment la LXX, reconnaît-il, il est important de se baser sur le texte hébreu parce que

---

[203] Cette opinion a fait l'objet d'une thèse doctorale défendue en 1984, à l'université d'Oxford, par J. W. Aageson. Voir J. W. AAGESON, *Paul's Use of Scripture*. Dans son étude sur la citation du Ps 18,50 en Rm 15,9, AAGESON, *Paul's Use of Scripture*, p. 111-112, écrit : « There does not appear to be any thematic material in this psalm which would enhance Paul's discusion. Rather, the use of this scriptural passage by Paul hinges on the presence of the word *ethnè* (LXX) which serves as a linking term in Romans 15:9-12. Hence, the use of Psalm 18:50 has probably been suggested to Paul by the verbal and thematic connection and not by the larger scriptural context of the passage ». Comme le note ABASCIANO, *Paul's Use of the Old Testament*, p. 6, paradoxalement, l'étude de Hays sur le même passage prouve justement le contraire de ce que soutient Aageson : le contexte du Ps 18 joue un rôle important pour l'argumentation de Paul en Rm 15 (cf. R. B. HAYS, *Echoes of Scripture*, p. 70-72).

[204] B. J. ABASCIANO, *Paul's Use of the Old Testament*, p. 7.

[205] U. J. HEBEL, *Intertextuality, Allusion, and Quotation*, p. 4. Voir aussi B. J. ABASCIANO, *Paul's Use of the Old Testament*, p. 8.

[206] *Ibid.*, p. 10-14.

[207] Le terme « allusion » a chez ABASCIANO, *Paul's Use of the Old Testament*, p. 10, un sens plus englobant que chez la plupart d'auteurs : « Rather than always use the awkward combination of 'quotations and allusions', etc., we will often simply use the terme allusion. This anticipates some of our later discussion of definitions which will conclude that allusion is the broader term and encompasses quotation ».

c'est lui qui est au commencement de la tradition textuelle. Il ne suffit pas de se limiter à quelques versets entourant l'allusion présumée, mais il faut aussi s'intéresser au passage dont elle est issue, ainsi qu'à son contexte littéraire et théologique particulier[208].

3.3.5.1.2 Comparaison textuelle

Pour Abasciano, les citations et allusions qu'on trouve chez Paul sont à comparer aux traditions textuelles connues du passage de l'AT telles que le TM, la LXX, les targumim et les traditions juives primitives. Ce travail de comparaison permettra de déterminer quel texte connu, lorsqu'il existe, Paul a utilisé, et de trouver quelques implications à partir de la forme textuelle de l'allusion. La forme textuelle même peut donner une idée de la compréhension du texte biblique qu'avait Paul et de ce qu'il essayait de communiquer à son auditoire. Par ailleurs, puisque toute traduction est aussi une interprétation, les différentes traductions de l'AT peuvent nous renseigner sur les diverses traditions d'interprétation existant au sein du judaïsme ancien[209].

3.3.5.1.3 Traditions interprétatives

Comment le passage de l'Écriture auquel il est fait allusion était-il interprété et utilisé à l'intérieur du judaïsme ? Répondre à cette question permet d'évaluer la manière selon laquelle Paul adopte, réfute, ignore ou interagit avec les traditions exégétiques juives connues de son temps. Abasciano situe également l'interprétation scripturaire de Paul dans son contexte historique et culturel propre. En tant que Juif, la compréhension et la vision de l'Écriture qu'avait Paul était formée par son éducation et son instruction juives.

Tout en tenant compte de l'ancrage juif de Paul, il ne faut pas oublier son apport spécifique. Car il y a à la fois continuité et discontinuité entre Paul et le judaïsme. L'événement christique a eu, en effet, une influence très décisive sur lui.

Enfin, il ne faudrait pas négliger l'interprétation et l'utilisation des allusions pauliniennes dans le christianisme primitif. Puisque Paul avait en commun la même foi que ses frères et sœurs chrétiens, sa compréhension et son utilisation de l'Écriture peuvent être éclairées par leur utilisation de la même Écriture[210].

---

[208] *Ibid.*, p. 10.
[209] *Ibid.*, p. 10-11.
[210] *Ibid*., p. 11-12.

3.3.5.1.4 Le contexte du NT

L'objectif d'une étude du contexte néotestamentaire est d'intégrer tout ce qui a été précédemment découvert dans l'exégèse d'un texte particulier de Paul, en l'occurrence Rm 9. L'utilisation par Paul du même passage de l'AT ou de passages similaires dans d'autres endroits est prise en considération, ainsi que le contexte littéraire et théologique plus large de l'épître aux Romains. Une attention particulière est accordée à l'approche herméneutique de Paul, à la signification rhétorique, sémantique et théologique de l'utilisation paulinienne du texte vétérotestamentaire[211].

À l'instar de Hays, Abasciano adopte une vision minimaliste de l'intertextualité. L'intertextualité consiste en une insertion de fragments d'un texte antérieur au sein d'un texte ultérieur. Et l'adjectif « intertextuel » est à comprendre au sens de ce qui concerne la relation entre des textes[212]. Tout en faisant usage du terme « intertextualité », Abasciano affirme également, à la suite de Hays, que ce terme n'est pas nécessaire pour son travail[213].

3.3.5.2 Critères pour détecter et interpréter des allusions scripturaires

Afin d'éviter toute sorte de « parallélomanie », qui exagère les parallélismes et accepte facilement la dépendance sur la base de la similarité, Abasciano défend la nécessité de critères méthodologiques sains. Pour ce faire, il s'appuie, moyennant quelques adaptations, sur la liste développée par Hays[214].

L'adaptation majeure d'Abasciano concerne le second critère, c'est-à-dire celui du « volume ». S'inspirant également des travaux de Thompson[215] et de Berkley[216], il reformule le critère du volume de la manière suivante :

---

[211] *Ibid.*, p. 13-14.
[212] *Ibid.*, p. 18.
[213] *Ibid.*, p. 21. Contrairement aux auteurs qui pensent que le terme « intertextualité » n'a pas sa place en exégèse biblique à cause de son orientation philosophique poststructuraliste, Abasciano pense qu'il n'est pas nécessaire d'embrasser le poststructuralisme pour faire usage de ce terme. Aussi ABASCIANO, *Ibid.*, p. 19-20, écrit-il : « Poststructuralist intertextuality is not the only type of intertextuality practiced by literary critics. Therefore, it seems entirely appropriate for biblical scholars to adopt non-poststructuralist notions of intertextuality which are better suited to their realm of inquiry. Furthermore, there is no reason why a concept borrowed from literary criticism needs to maintain its pure literary critical association anyway. New Testament scholars have a distinctive interest, and the Bible is a unique literary work. It only makes sense that biblical scholars should adapt literary critical concepts to their own specific context, discarding what is unhelpful, and employing what is useful ».
[214] Voir R. B. HAYS, *Echoes of Scripture*, p. 29-31. Abasciano énumère ces critères dans le même ordre que Hays.
[215] M. THOMPSON, *Clothed with Christ*, p. 32.
[216] T. W. BERKLEY, *From a Broken Covenant*, p. 61-62.

> « Le volume de l'écho est déterminé avant tout par le degré de similarité de mots, de modèles syntaxiques, de structure et du nombre d'éléments. Il inclut aussi la cohérence verbale entre les contextes plus larges des textes de l'AT et du NT en question, quoique ceci puisse servir seulement à renforcer (et non à diminuer) la vraisemblance de l'allusion proposée selon le degré auquel il est présent, comme le fait la présence de liens de vocabulaire avec d'autres passages de l'AT qui remplissent aussi les critères d'utilisation exégétique par Paul. Enfin, le volume d'un écho est aussi affecté par le degré de distinction ou de prééminence du texte précurseur dans l'Écriture ainsi que la qualité d'insistance rhétorique que l'écho reçoit dans le discours de Paul »[217].

Pour terminer, Abasciano attire l'attention sur la manière d'utiliser les critères méthodologiques servant à identifier les allusions à l'Écriture dans les lettres de Paul. Ceux-ci, précise-t-il, doivent être perçus comme opérant de façon dynamique et dans une harmonie mutuellement éclairante, produisant un degré de probabilité qui serve de base au jugement. Cela ne signifie pas qu'on ne peut pas procéder à une distinction entre eux. De fait, d'après Abasciano, les critères les plus importants sont celui du volume – notamment en ses aspects de cohérence verbale, syntaxique et structurelle – et celui de la cohérence thématique. Il n'est pas nécessaire d'utiliser tous les critères de manière explicite dans l'analyse de chaque texte individuel, mais ils doivent être compris comme étant implicitement ceux qui sous-tendent le jugement de l'exégète[218].

3.3.6 Résumé des méthodologies intertextuelles parues après *Echoes of Scripture*

L'étude des méthodologies qui ont vu le jour après la publication de *Echoes of Scripture* révèle à la fois une continuité et une discontinuité avec la méthodologie défendue par Hays dans ce livre. S'agissant de la continuité, on peut souligner cinq points.

Premièrement, les auteurs sont unanimes sur le fait que la place de l'Écriture dans les écrits de Paul ne peut se limiter aux seules citations explicites de celle-ci. L'interaction entre Paul et l'Écriture s'étend également aux allusions et aux échos.

---

[217] B. J. ABASCIANO, *Paul's Use of the Old Testament*, p. 22-23 : « Volume of an echo is determined primarily by the degree of similarity of words, syntactical patterns, structure, and number of elements. It also includes verbal coherence between the broader contexts of the OT and NT texts in questions, though this can only serve to strengthen (and not lessen) the likelihood of a proposed allusion according to the degree to which it is present, as does the presence of vocabulary links with other OT passages which also meet the criteria of exegetical use by Paul. Finally, the volume of an echo is also affected by the precursor text's degree of distinctiveness or prominence in Scripture as well as the amount of rhetorical stress the echo receives in Paul's discourse ».

[218] *Ibid.*, p. 24.

Deuxièmement, dans la même perspective que Hays, les auteurs s'accordent sur l'idée qu'il ne suffit pas d'évoquer en termes généraux les parallèles entre Paul et les Écritures d'Israël ; encore faut-il se servir d'outils méthodologiques fiables permettant de les identifier comme tels. D'où la volonté des uns et des autres de fournir une liste de critères permettant d'identifier la présence de l'Écriture dans les épîtres pauliniennes.

Troisièmement, les critères méthodologiques proposés par les auteurs ne sont que des outils permettant à l'exégète de se former un jugement. Ils doivent donc être manipulés avec souplesse. Ils ne constituent pas, individuellement ou collectivement, des preuves scientifiques *per se*. Le plus important, c'est que la convergence d'indices est significative d'une certitude plus grande.

Quatrièmement, même si les auteurs ne ferment pas la porte à l'apport de la culture hellénistique, leur tendance dominante est de situer Paul avant tout dans son contexte culturel et religieux juif. Sa théologie, son herméneutique biblique ainsi que son mode de raisonnement se comprennent mieux dans ce contexte spécifique.

Enfin, on trouve un large consensus parmi les auteurs présentés ci-dessus selon lequel le paradigme de l'intertextualité convient à l'étude de l'utilisation de l'Écriture par Paul. Toutefois, ce que chacun entend par intertextualité est une autre question.

La discontinuité entre les méthodologies alternatives et celle de Hays n'est pas difficile à percevoir. Il suffit de comparer l'approche méthodologique de chaque auteur à celle de *Echoes of Scripture*. D'abord, la liste de critères méthodologiques proposés par Thompson est plus longue que celle de Hays, à savoir onze contre sept. De plus, contrairement à Hays, qui se base sur des textes, Thompson préfère étudier une tradition particulière, la tradition de Jésus en l'occurrence. Sur ce point, Thompson et Keesmaat sont sur la même longueur d'ondes.

Keesmaat, en effet, n'adopte pas la vision haysienne de l'intertextualité, qui concerne principalement l'insertion de fragments de textes dans d'autres textes. Comme il a été montré, elle situe la discussion sur l'intertextualité dans le contexte plus large de la tradition. Elle se base en particulier sur la présence et la transformation de la tradition de l'Exode dans les lettres de Paul.

Le contraste est encore plus saisissant entre Berkley et Hays. Non seulement Berkley se veut plus minimaliste que Hays en choisissant une approche intertextuelle centrée

exclusivement sur l'auteur, mais il substitue au concept d'écho celui de référence. La référence, au sens où l'entend Berkley, suppose qu'un auteur ait l'intention d'utiliser un passage précis de l'Écriture, même si ce passage n'est pas mentionné clairement, tandis que l'écho renvoie en général aux cas où l'on n'est pas certain de l'intention de l'auteur. De plus, contrairement à Hays, qui dénie à Paul toute exégèse systématique, Berkley présente ce qu'il considère comme étant les sept principes de l'exégèse paulinienne. Enfin, tout en conservant une liste de sept critères méthodologiques permettant d'identifier chez Paul les références non explicites à l'Écriture, leur contenu est très différent dans sa liste. Il considère même que trois des critères de Hays sont d'importance négligeable – la disponibilité, la plausibilité historique et l'histoire de l'interprétation.

Abasciano, quant à lui, a une vision de l'allusion différente de celle de Hays. Chez lui, ce terme comprend également la citation et l'écho. Et, comme nous l'avons montré, il a également une vision différente du critère du volume.

La conclusion logique à laquelle on aboutit, au terme de cette section, c'est qu'après la publication par Hays de *Echoes of Scripture*, le pluralisme méthodologique reste la norme dans la recherche sur la présence et la fonction de l'Écriture dans les lettres de Paul, notamment pour ce qui est des intertextes moins ou non explicites.

4. CONCLUSION DU CHAPITRE

Au terme de notre survol des moments-clés de la recherche sur la question de la présence ou de l'utilisation de l'AT dans les lettres de Paul, nous pouvons faire quelques observations.

Avant toutes choses, il convient de souligner qu'il existe de nombreux points d'accord entre les auteurs. Ainsi tous estiment que la présence de l'Écriture dans les écrits pauliniens n'est pas limitée aux seules instances où l'apôtre la mentionne explicitement à travers une citation introduite ou conclue par une formule, ni même à travers une allusion directe. La présence de l'Écriture est également attestée dans des allusions indirectes, des parallèles thématiques et bien d'autres indices implicites. Les citations et les allusions directes ne sont que la partie visible de l'iceberg, et ne constituent donc pas le tout de l'enracinement biblique du discours de Paul. De même, les auteurs s'accordent largement sur le fait que Paul est mieux compris lorsqu'on le lit dans le contexte culturel et religieux juif de son époque. Il semble se dessiner parmi eux ce qu'on pourrait qualifier d' « option préférentielle pour Paul le Juif ». Toutefois, une telle option ne signifie pas un désaveu de son héritage culturel

hellénistique. Interpréter Paul dans le contexte du judaïsme de la période intertestamentaire suppose alors une connaissance des procédés exégétiques utilisés par les Juifs avant et au début de notre ère.

La conversion de Paul au christianisme est généralement reconnue comme un événement décisif dans sa compréhension, son interprétation et son application des Écritures. En matière d'herméneutique biblique paulinienne, il y a donc continuité et discontinuité avec le judaïsme.

Il y a convergence de vue entre exégètes sur l'influence décisive du texte biblique grec sur la pensée de Paul. L'apôtre a pu connaître et même utiliser d'autres formes textuelles de l'AT, mais son vocabulaire, sa théologie, son style, son langage tout entier manifestent une forte dépendance à l'égard de la LXX ou d'une éventuelle autre forme de traduction grecque proche de la LXX.

À partir de 1989, un tournant décisif se produit dans la recherche avec la publication de *Echoes of Scripture* par R. Hays. Ce livre répond au manque cruellement ressenti d'outils méthodologiques permettant d'évaluer les formes plus implicites et subtiles de présence de l'Écriture dans les lettres de Paul. En effet si, comme on l'a dit, les auteurs ne limitaient pas la présence de l'Écriture dans la littérature paulinienne aux seules citations et allusions explicites, l'absence de critères permettant de se prononcer sur les autres formes de présence de l'Écriture débouchait le plus souvent sur une concentration de la recherche sur les données explicites ainsi que sur les parallèles pressentis avec le judaïsme postbiblique. À partir de 1989, cependant, on observe une attention accrue envers les références plus subtiles au texte biblique dans les épîtres de Paul, voire dans l'ensemble du NT.

Avec la publication de *Echoes of Scripture*, c'est aussi l'intertextualité comme paradigme pour évaluer la présence de l'AT dans les lettres pauliniennes qui voit le jour. De même, il devient pratique courante d'indiquer les critères méthodologiques utilisés pour examiner l'interaction entre Paul et l'Écriture en l'absence de références explicites à cette dernière.

Si en plusieurs années de recherche, l'évolution méthodologique est indéniable, il n'en demeure pas moins que plusieurs zones d'ombre subsistent. Un des grands problèmes à ce jour est celui du manque de clarté terminologique. Si la définition de la citation pose peu de difficultés aux auteurs, les choses sont par contre plus floues en ce qui concerne la distinction entre allusion et écho. Même l'attribution d'un coefficient d'intentionnalité à l'allusion et d'absence d'intentionnalité à l'écho ne résout rien, car très vite se pose la question des critères

permettant d'évaluer la présence ou l'absence d'intention chez un auteur biblique. Hays lui-même n'était pas certain de la ligne de démarcation entre allusion et écho, et ceux qui s'inspirent de ses travaux n'ont pas fait mieux que lui sur ce point. Se pose alors la question de la pertinence d'une distinction entre allusion et écho dans l'étude de la présence de l'AT dans les écrits de Paul. La proposition de Berkley d'utiliser la catégorie de « référence » plutôt que celle d' « écho » ne semble pas non plus être la solution idéale puisqu'elle présuppose le choix d'une approche exclusivement centrée sur l'intention de l'auteur, au détriment du rôle actif du lecteur.

De plus, l'enthousiasme actuel pour l'intertextualité ne saurait faire oublier qu'il s'agit d'un concept polysémique dont l'utilisation en exégèse n'est pas uniforme. L'emploi de ce terme dans l'étude des relations entre les deux Testaments semble créer plus de problèmes qu'il n'en résout. Faut-il embrasser son versant idéologique poststructuraliste ou ne pas en tenir compte ? L'intertextualité appliquée à l'exégèse doit-elle être minimaliste, c'est-à-dire limitée aux textes, ou maximaliste en incluant également la tradition et la culture dans son ensemble ? L'intertextualité est-elle l'œuvre de l'auteur ou du lecteur, ou des deux ? De fait, il est significatif de noter qu'après s'être fait le chantre de l'intertextualité au détriment du midrash pour expliquer l'utilisation paulinienne de l'Écriture, R. Hays lui-même juge que ce terme n'est pas nécessaire à la recherche.

Les auteurs sont également partagés sur la question du respect ou non par Paul du contexte des références bibliques qu'on trouve dans ses lettres. Pour les uns, Paul pratiquerait une exégèse « atomistique », qui relie arbitrairement des textes bibliques n'ayant d'autre lien que le hasard du vocabulaire, tandis que d'autres estiment que c'est la prise en compte du contexte de chaque texte qui détermine la démarche exégétique de l'apôtre. Naturellement, on ne peut pas se prononcer a priori sur la question. Seule une exégèse minutieuse du texte paulinien, en dialogue avec les intertextes bibliques présumés, permettra de se prononcer sur le sujet.

Notons, enfin, que la plupart des travaux parus sur l'utilisation de l'AT par Paul se situent dans le cadre de l'exégèse historico-critique. Les questions de type diachronique dominent la recherche. De fait, le livre de Hays, *Echoes of Scripture*, se situe dans le sillage de ce type d'exégèse, et il reconnaît lui-même que l'écho est un trope diachronique. Reste à savoir si l'on peut également appliquer des méthodologies intertextuelles dominées par des préoccupations historiques à des lectures synchroniques de la Bible. Une lecture synchronique du texte paulinien en dialogue avec l'AT doit-elle, par exemple, se servir des critères de disponibilité,

de plausibilité historique et d'histoire de l'interprétation ? L'un des grands chantiers de la recherche est d'appliquer les acquis méthodologiques développés depuis la publication de *Echoes of Scripture* de Hays à une exégèse synchronique des lettres de Paul.

Devant une telle diversité d'approches méthodologiques, il importe donc à chaque exégète de préciser sa propre démarche. Celui-ci devra, entre autres, indiquer la perspective intertextuelle dans laquelle il s'inscrit, clarifier le sens des termes employés et dire s'il adopte une méthode de lecture diachronique ou synchronique. C'est à une telle clarification méthodologique que nous allons nous atteler dans le chapitre suivant.

CHAPITRE 2 : APPROCHE MÉTHODOLOGIQUE

0. INTRODUCTION

Dès la première phrase de sa lettre aux Romains, Paul affirme que l'Évangile qu'il proclame a son fondement dans les Écritures : « Paul, esclave du Christ Jésus, appelé apôtre, mis à part pour l'Évangile de Dieu, qui fut annoncé d'avance à travers ses prophètes, dans les Écritures saintes […] » (Rm 1,1-2). Une telle affirmation serait gratuite si, d'une manière ou d'une autre, l'apôtre n'essayait de montrer de façon convaincante où se trouve la continuité entre l'Évangile et les écrits sacrés d'Israël. Le lecteur peut donc déjà anticiper une interaction entre le texte paulinien et ceux-ci. De fait, c'est ce qui va arriver dans le cours de l'épître aux Romains où l'on trouve plusieurs références scripturaires sous la forme de nombreuses citations et allusions explicites.

Toutefois, ce serait une grave erreur que de restreindre le dialogue entre Paul et l'Écriture aux seules instances où il fait clairement référence à elle au moyen de citations et d'allusions explicites. L'une des contributions significatives de la méthodologie intertextuelle de R. Hays à l'exégèse est d'avoir montré que même une présence discrète de l'Écriture sous la forme d'un écho peut avoir une fonction décisive pour la compréhension et l'interprétation du texte paulinien. De plus, comme l'affirme D. Fewell, la théorie de l'écho développée par Hays, à la suite de J. Hollander, a le mérite d'exprimer le caractère intertextuel de chaque écrit, tout en soulignant l'importance d'une certaine idée de clôture, car on ne peut pas parler d'écho dans un champ libre[219].

Quoique la méthodologie de Hays ne soit pas dépourvue de faiblesses, elle a le mérite d'avoir indiqué la voie à suivre si l'on veut mieux comprendre le dialogue entre Paul et les Écritures[220]. Notre approche méthodologique fait sienne certains acquis des travaux de Hays

---

[219] D. N. FEWELL (éd.), *Reading between texts*, p. 21: « The figure of echo concerns both the means by which texts relate and a more general theory of textuality. Texts echo other texts, and as such can be understood as "echo chambers." In an echo chamber – that is, in a literary context for echoing – any text being echoed will sound differently than it has elsewhere. One value of this theory is that it expresses the intertextual character of all writing while maintaining, in the metaphor at least, a sense of closure (walls) around the text's structure. There can be no echo in a wide open "field" ».

[220] La fécondité de la méthodologie de Hays déborde le simple cadre des études pauliniennes. Non seulement certains chercheurs l'appliquent dans l'étude intertextuelle entre les deux Testaments, d'autres n'hésitent pas à s'en servir à l'intérieur de chaque Testament. Comme nous l'avons montré précédemment, M. THOMPSON, *Clothed with Christ*, s'est inspiré de *Echoes of Scripture* de Hays pour étudier l'utilisation par Paul de la tradition concernant Jésus. Dans le contexte des études vétérotestamentaires, J. Strazicih a appliqué les critères

ainsi que ceux des auteurs qui ont essayé d'aller plus loin que lui. Puisqu'il n'existe pas de méthodologie sans présupposés théoriques, il est normal que nous explicitions ceux qui sont sous-jacents à la nôtre.

Ce chapitre comprend cinq sections. Dans la première, nous présenterons notre vision de l'interaction entre Paul et l'Écriture. Dans la deuxième, nous donnerons notre point de vue sur la question soulevée au chapitre précédent du respect ou non par Paul du contexte des textes bibliques présents dans ses épîtres. La troisième, quant à elle, examinera la question des références non scripturaires chez Paul. Dans la quatrième, nous présenterons la méthode exégétique choisie dans ce travail ainsi que les raisons de ce choix. Dans la cinquième, enfin, nous indiquerons la perspective intertextuelle qui sera celle de ce travail.

1. PAUL ET L'ÉCRITURE

Nous prenons d'emblée nos distances vis-à-vis d'une vision inappropriée de la place et du rôle de l'Écriture chez Paul. L'Écriture n'est pas un corpus littéraire auquel Paul fait un recours occasionnel pour persuader son auditoire ou confondre ses adversaires. Elle est bien plus qu'une autorité, fût-elle l'autorité suprême, que l'on invoque essentiellement pour donner du poids à son argument. J. Neusner[221] indique une perspective permettant de mieux comprendre l'interaction entre les auteurs du judaïsme postbiblique et ceux du NT. Celle-ci paraît tout à fait indiquée pour mieux saisir le rapport de Paul à l'Écriture.

1.1 « Écrire avec l'Écriture » selon J. Neusner

D'après J. Neusner, l'étude des auteurs du judaïsme postbiblique (*Torah of formative judaism*) et du NT montre qu'il faut dire adieu à toute notion de l'Écriture utilisée comme simple source de textes servant de preuve (*proof texts*). Certes les auteurs juifs et chrétiens de l'Antiquité tardive ont plus d'une fois fait appel à la Bible, mais ce serait une grave erreur que de croire que c'est essentiellement parce qu'elle leur fournissait un ensemble de preuves. Pour Neusner, l'Écriture était pour eux un vaste dictionnaire offrant plusieurs possibilités d'utilisation :

> « L'Écriture constituait un dictionnaire, offrant un large éventail d'utilisations autorisées de mots intelligibles. L'Écriture ne dictait pas les phrases qui seraient

méthodologiques de Hays dans son analyse de l'interaction entre le prophète Joël et l'Écriture : voir J. STRAZICIH, *Joel's Use of Scripture and the Scripture's Use of Joel*, p. 26.

[221] J. NEUSNER, *Judaic and Christian Uses of Scripture*, p. 1-6.

> rédigées à travers les mots présents dans ce dictionnaire (limité). De même que les peintres peignent avec une palette de couleurs, les auteurs écrivaient avec l'Écriture. La couleur n'est pas le portrait. L'évangile de Jésus selon Matthieu n'est pas (simplement) une reprise d'Isaïe. Mais le portrait ne peut être peint sans les couleurs qui sont sur la palette, et l'évangile de Matthieu ne pouvait pas avoir été composé sans les versets d'Isaïe et d'autres passages prophétiques qui ont fourni le cadre matthéen du récit évangélique de Jésus Christ »[222].

Neusner ajoute que les fondateurs du judaïsme étaient engagés dans un dialogue avec l'Écriture. La relation qu'ils entretenaient avec elle est telle qu'on peut dire qu'ils écrivaient avec l'Écriture. Ils ne se sont pas tournés vers le texte scripturaire afin d'y chercher des preuves, encore moins des prétextes pour dire tout ce qu'ils voulaient, de quelque manière que ce soit. Ils ont utilisé l'Écriture comme un artiste utilise les couleurs qu'il a à sa disposition. De plus, les versets de l'Écriture ne servaient pas tant à prouver qu'à instruire. L'Écriture était plus qu'une source de validation ; elle était un instrument efficace pour une recherche plus profonde[223].

Enfin, Neusner relève que la catégorie de « textes servant de preuve » ne correspond ni au rôle de l'Écriture dans le judaïsme ni à l'autorité qu'on lui reconnaît. En effet, cette catégorie laisserait entendre qu'au sein du judaïsme on résolvait des questions en citant un verset permettant de démontrer ce que l'on voulait dire. Bien plus, une telle vision impliquerait que l'on croyait à un sens originel et déterminé, complet et autonome de l'Écriture, qui pourrait historiquement valider l'affirmation de la foi. Une telle approche injecterait dans le judaïsme ancien des conceptions apparues seulement aux temps modernes. La réalité, c'est que les cercles religieux juifs de l'Antiquité tardive ont relu l'ensemble du passé d'Israël à la lumière de leurs propres consciences et convictions. Ils admettaient volontiers que la Torah et leurs convictions étaient intimement liés. Ainsi l'idée selon laquelle l'Écriture représenterait une sorte de cour de dernière instance contredit les données historiques sur le judaïsme et le christianisme antique[224].

---

[222] *Ibid.*, p. 3 : « Scripture formed a dictionary, providing a vast range of permissible usages of intelligible words. Scripture did not dictate the sentences that would be composed through the words found in that (limited) dictionary. Much as the painters paint with a palette of colors, so authorships wrote with scripture. The paint is not the picture. Matthew's Gospel of Jesus is not (merely) a reprise of Isaiah. But the picture cannot be painted without the pigments on the palette, and Matthew's Gospel cannot have been created without the verses of Isaiah and other prophetic passages that provided Matthew's framework for the Gospel story of Jesus Christ ».
[223] *Ibid.*, p. 4.
[224] *Ibid.*, p. 5.

1.2 Potentialités de l'analyse de J. Neusner

L'œuvre de Neusner susmentionnée permet de sortir de l'impasse à laquelle conduisent certaines lectures des lettres de Paul, pour lesquelles l'utilisation de l'Écriture par Paul s'apparente à une recherche d'arguments d'autorité. Au contraire, Paul pensait, écrivait et parlait l'Écriture. La Bible lui a fourni la syntaxe et la grammaire de sa pensée. La présence des textes vétérotestamentaires dans ses épîtres témoigne donc d'une réalité plus profonde que le seul besoin de trouver des arguments d'autorité[225]. L'Écriture constitue l'univers symbolique en dehors duquel on ne peut adéquatement comprendre et interpréter le discours de Paul. C'est ce que Hays veut souligner lorsqu'il écrit :

> « Le vocabulaire et les cadences de l'Écriture – particulièrement la LXX – sont profondément imprimés dans l'esprit de Paul, et les grands récits d'Israël continuent à lui servir comme source de symboles et de métaphores, qui conditionnent sa perception du monde, de la délivrance de son peuple promise par Dieu, et de sa propre identité et vocation. Bref, sa foi est une foi dont l'articulation est par nature inévitablement intertextuelle, et l'Écriture d'Israël est le texte sous-jacent déterminant qui joue un rôle constitutif en modelant sa production littéraire »[226].

L'Écriture n'est donc pas un texte ou un ensemble de textes parmi tant d'autres. Il serait hautement artificiel de supposer qu'elle n'a joué de rôle pour Paul que dans les instances où celui-ci y fait explicitement référence. L'Écriture a modelé son monde symbolique d'une manière radicale. Pour utiliser une métaphore, on pourrait dire qu'elle était pour Paul semblable à l'oxygène qui alimente le système respiratoire de l'être humain. Sans lui, la vie est impossible.

---

[225] L. E. KECK, *Romans*, p. 38: « In any case, what matters here is recognizing that in using Scripture Paul does far more than quote it as a "proof text" that lends authority to an argument made on other grounds. Again and again, the argument itself expresses Paul's reasoning from the text ».

[226] R. B. HAYS, *Echoes of Scripture*, p. 16, écrit : « The vocabulary and cadences of Scripture – particularly of the LXX – are imprinted deeply on Paul's mind, and the great stories of Israel continue to serve for him as a fund of symbols and metaphors that condition his perception of the world, of God's promised deliverance of his people, and of his own identity and calling. His faith, in short, is one whose articulation is inevitably intertextual in character, and Israel's Scripture is the determinate subtext that plays a constitutive role in shaping his literary production ». Selon J. NEUSNER, *Is Judaism a "Biblical Religion"?*, p. 170-171, l'Écriture représente un paradigme de renouveau et de reconstruction : « Scripture defined the inner being, the mythic life, that sustained Israel. The world is to be confronted as if things are not as they seem, because it is scripture that tell us how things always are – not one time, in the past only, not one time, in the future only, but now and always. So the key to the system is what happens to, and through, scripture. The lock that is opened is the deciphering of the code by which people were guided in their denial of one thing and recognition and affirmation of the presence of some other. It was not general, therefore mere lunacy, but specific, therefore culture ».

L'idée de dialogue entre les anciens et l'Écriture telle que présentée par Neusner permet également de mettre en lumière la dimension innovatrice de l'herméneutique biblique paulinienne. Paul n'est pas un réceptacle passif de la Bible. Ce que Neusner écrit au sujet de Matthieu[227] vaut également pour Paul. Les épîtres de ce dernier ne sont pas de simples collections de textes scripturaires, pas plus que les couleurs sur une palette ne suffisent pour faire surgir un portrait. Si nous admettons que Paul parlait et écrivait avec l'Écriture, encore faut-il savoir ce qu'il lui a fait dire. Il convient donc de se demander comment et pourquoi l'apôtre exploite un ou des textes scripturaires lorsqu'il s'adresse aux chrétiens résidant à Rome.

Enfin, la proposition selon laquelle l'Écriture est un puissant instrument pour l'instruction[228] se vérifie également chez Paul. Ce dernier reconnaît la fonction didactique des textes bibliques. En déclarant que les récits de l'Écriture servent « à notre instruction » (Rm 15,4 ; 1 Co 10,11), Paul ne conçoit donc pas l'Écriture comme un recueil de textes servant à prouver ses propres thèses. Au contraire, les relectures de l'Écriture qu'il propose sont le fruit de sa méditation de la parole de Dieu adressée à Israël en lien avec la situation nouvelle dans laquelle son auditoire et lui se trouvent. Sur ce point, on peut dire que l'herméneutique biblique paulinienne est de type midrashique[229] ; elle propose une lecture qui actualise le contenu de l'Écriture pour répondre aux attentes de la communauté.

2. LA QUESTION DU RESPECT DU CONTEXTE DES TEXTES SCRIPTURAIRES

Au chapitre précédent, le problème du respect ou non par Paul du contexte des textes bibliques auxquels il fait référence dans ses écrits a été signalé. Sur ce point, il n'existe pas de consensus parmi les auteurs. De plus, chacun semble avoir sa propre vision du contexte des citations et allusions à l'Écriture. Pour certains, le contexte se limite aux versets proches du fragment du texte cité, tandis que pour d'autres on doit aussi tenir compte du contexte plus large. Le problème ne peut pas être tranché a priori. Seule une analyse approfondie du texte de Paul et des textes bibliques auxquels il se réfère peut fournir une solution satisfaisante.

Toutefois, la manière habituelle dont est posée la question du respect ou non du contexte des textes bibliques par Paul n'est pas moins problématique. En effet, à la base de tout se

---

[227] J. NEUSNER, *Judaic and Christian Uses of Scripture*, p. 3.
[228] *Ibid.*, p. 4.
[229] Nous ne partageons pas la position de Hays, pour qui la catégorie de « midrash » est inappropriée pour décrire l'herméneutique biblique paulinienne. Même si l'on ne peut pas réduire la lecture que Paul fait de l'Écriture à la seule catégorie de midrash, et que parfois ce terme a une connotation péjorative, plusieurs auteurs ont montré de façon convaincante que Paul applique des procédés exégétiques juifs dont le midrash.

trouve l'idée plus ou moins avouée qu'au sein du judaïsme et du christianisme antiques on admettait que l'Écriture avait un sens originel, figé, complet et autonome, auquel la communauté de lecteurs était tenue d'adhérer scrupuleusement. Or si l'on tient compte du fait que non seulement au sein de l'Église primitive mais aussi à l'intérieur de l'Écriture elle-même on s'est appliqué à relire les textes anciens pour donner sens à des réalités nouvelles, il devient clair que la question du contexte ne peut plus se poser en termes d'un littéralisme étroit. L'Écriture est parvenue à Paul portée par une tradition d'interprétation vivante, qui n'a pas hésité à relire, de façon créative, les écrits antérieurs. C'est pourquoi C. Evans a raison de souligner que Paul a écouté des « échos de l'Écriture interprétée »[230] et C. Stanley de parler d'« échos de la tradition »[231]. En outre, comme le dit S. Keesmaat, la question de savoir si les anciens citaient adéquatement leurs prédécesseurs ou avaient mal compris les traditions antécédentes implique que la meilleure méthode pour analyser les textes bibliques consisterait en une confiance aveugle au littéralisme[232]. Une réflexion sur la question du contexte des textes bibliques dans les écrits de Paul gagnerait à prendre en considération ces mots de J. Neusner:

> « Et lorsque l'Église au cours des trois premiers siècles de son existence formula ses Écritures – comme chacun le sait – elle reçut les écrits d'Israël à cause de la lecture ecclésiale de ces écrits. Elle parlait à travers ces écrits. Elle faisait appel à leurs faits. Dans la formation de son imagination et de sa réalité métaphorique, elle répondait à ces écrits. Sa vie et son être étaient nourris par ces écrits. Mais l'Église vint d'abord, ensuite les Écritures et, ultimement, la Bible, Ancien et Nouveau Testaments formant un exposé et un document continu, unique et totalement harmonieux. Et il en fut de même pour le judaïsme des deux Torahs, dans son cadre et au sein de sa logique et de sa discipline internes » [233].

Ce qui est vrai pour l'Église dans le passage cité l'est aussi *mutatis mutandis* pour Paul. Certes, les lettres pauliniennes sont remplies de références explicites ou implicites aux textes

---

[230] C. A. EVANS, *Listening for Echoes of Interpreted Scripture*, p. 49.
[231] C. D. STANLEY, *The Redeemer Will Come*, p. 136.
[232] S. KEESMAAT, *Paul and His Story*, p. 22.
[233] J. NEUSNER, *Judaic and Christian Uses of Scripture*, p. 3 : « And when the Church in its first three centuries framed its scriptures – as everybody knows – it received the Israelite writings because of the Church's reading of those writings. It spoke through those writings. It appealed to their facts. It responded, in the formation of its imagination and metaphoric reality, to those writings. Its life and being were nourished by those writings. But the Church came first, then the scriptures, and, ultimately, the Bible, Old and New Testaments forming one complete and wholly harmonious, seamless statement and document. And so it was with the Judaism of the dual Torah, in its framework and within its inner logic and discipline ».

scripturaires, mais il ne faut pas perdre de vue que c'est aussi Paul qui parle à travers eux. Mieux, c'est Paul qui parle avec eux. Dans ce sens, on peut dire que ses épîtres sont en quelque sorte des « comptes rendus » du dialogue permanent entre Paul et l'Écriture.

Un dialogue suppose au moins deux interlocuteurs. Dans les lettres de Paul, il n'est pas difficile d'entendre la voix de l'Écriture, tantôt de manière très forte (citations, allusions directes), tantôt de manière plus douce (échos). L'accent de cette voix est celui de la tradition vivante d'Israël dont l'Écriture fait partie intégrante. En même temps, Paul n'est pas resté indifférent à la voix de l'Écriture. Paul fait également entendre sa voix, y compris lorsqu'il fait allusion à des textes, traditions, personnages ou événements de l'histoire d'Israël consignés dans la Bible. Dans ces conditions, le travail de l'exégèse consiste à suivre autant que possible l'intégralité de la conversation entre les deux partenaires que sont Paul et l'Écriture – ou la tradition. N'écouter que la voix de l'Écriture ou celle de la tradition, comme ce serait le cas avec une intertextualité purement descriptive, limitée à l'étude de la présence de textes bibliques dans les lettres de Paul ou, inversement, se contenter de la voix de Paul comme le fait une exégèse non intertextuelle, revient à négliger le dialogue entre Paul et l'Écriture et à se priver de la richesse de sens qu'on peut obtenir de celui-ci. Mais n'y aurait-il pas d'autres voix que celles de l'Écriture et de Paul dans les épîtres pauliniennes, particulièrement en Romains ? Cette question nous amène à dire quelques mots des références non bibliques dans les lettres de Paul.

3. LA PRÉSENCE DES TEXTES NON SCRIPTURAIRES DANS LES LETTRES DE PAUL

Parler de dialogue entre Paul et l'Écriture n'implique nullement qu'à la base de la réflexion paulinienne il n'y aurait pas d'influences ou d'intertextes extrabibliques. R. Hays[234] précisait que son travail sur les échos de l'Écriture dans les lettres pauliniennes ne fermait pas la porte à la possibilité d'échos non bibliques, comme, par exemple, ceux qui sont dus à l'héritage hellénistique de Paul. De fait, il existe une vaste littérature sur les rapports entre les écrits de Paul et certains documents juifs non bibliques de la période intertestamentaire ainsi que sur les influences de l'hellénisme sur la pensée de l'apôtre[235]. Dans *Paul and the Hermeneutics of Faith*, F. Watson note :

> « De fait, la lecture paulinienne de l'Écriture sera elle-même sujette à des influences non scripturaires, puisque cette lecture n'est pas une simple reproduction d'un contenu

[234] R. B. HAYS, *On the Rebound*, p. 71-72.
[235] Voir, par exemple, C. A. EVANS, *Ancient Texts for New Testament Studies*, p. 378-395. Au chapitre 6, nous relèverons des parallélismes entre Rm 1–2 et quelques témoins de la littérature juive intertestamentaire.

> donné mais un dialogue dans lequel chacun des partenaires du dialogue conserve sa propre identité culturellement spécifique vis-à-vis de l'autre. Paul est, évidemment, un lecteur de l'Écriture spécifiquement juif, mais ni lui ni quelqu'un d'autre ne possède une identité "purement" juive qui peut être coupée des contextes historique et culturel plus larges qui déterminent toujours ensemble l'identité. Mettre en lumière la formation intertextuelle de la théologie paulinienne c'est ne pas succomber au dualisme critiquable du fossé judaïsme/hellénisme »[236].

Mais il serait également naïf de croire que ce que nous désignons par « Écriture » soit une réalité fermée aux influences et intertextes d'autres cultures, comme celles d'Afrique du nord-est, de Mésopotamie, d'Assyrie, de Babylone, de Perse, de Canaan ou de la Grèce antique. La Torah, les Prophètes et les Écrits sont marqués d'innombrables échos de cultures et civilisations antiques.

La question du contexte culturel dans lequel il faut lire les lettres pauliniennes divise les chercheurs. Pour les uns, c'est le monde hellénistique, notamment ses techniques rhétoriques, qui constitue le cadre par excellence pour une interprétation adéquate des écrits de Paul. On peut trouver une illustration éloquente d'une position exclusivement centrée sur l'hellénisme dans le livre de H. Maccoby, *Paul and Hellenism*[237]. Dans cet ouvrage, Maccoby rejette la proposition selon laquelle les lettres de Paul se comprennent mieux en tenant compte de son éducation juive pharisienne. Se basant sur les références explicites à l'Écriture en Romains, il cherche à démontrer que, contrairement aux idées reçues, l'utilisation paulinienne de l'Écriture n'a rien de rabbinique. Selon lui, c'est précisément là où Paul semble se rapprocher le plus étroitement possible du style et de la méthode rabbiniques qu'on peut prouver qu'il s'en éloigne le plus[238]. Les efforts de l'apôtre pour prouver une compétence rabbinique trahissent son manque d'éducation rabbinique. Pour Maccoby, une fois dissipée l'illusion du style rabbinique, il est possible de discerner plus clairement les éléments authentiques du style littéraire de Paul. Ces derniers proviennent des modèles hellénistiques. Selon lui, Paul écrivait en grec, et ses épîtres font partie de la littérature grecque. La reconnaissance de ce simple fait,

---

[236] F. WATSON, *Paul and the Hermeneutics of Faith*, p. 18, note : « Indeed, Paul's reading of Scripture will itself be subject to nonscriptural influences, since this reading is not a mere reproduction of a given content but a dialogue in which the dialogue partners each retain their own culturally specific identity over against the other. Paul is, of course, a specifically Jewish reader of scripture, but neither he or anyone else possesses a "purely" Jewish identity that can be abstracted from the broader historical and cultural contexts which always co-determine identity. To highlight the intertextual formation of Pauline theology is not to succumb to the questionable dualism of "the Judaism/Hellenism divide" ».

[237] H. MACCOBY, *Paul and Hellenism*, p. 137-154.

[238] *Ibid.*, p. 138.

conclut-il, est de loin plus importante que la quête d'influences issues du style pharisaïque/rabbinique, qui sont largement superficielles[239].

Les travaux de C. Stockhausen[240] et de T. Berkley[241], pour ne mentionner que ces auteurs, montrent que la thèse de Maccoby n'est pas défendable. On trouve, en effet, chez Paul des procédés exégétiques systématiques proches de ceux qui étaient utilisés par d'autres interprètes juifs de l'Écriture de son époque. Mais la position de Maccoby n'est qu'un exemple d'un certain unilatéralisme dans les études pauliniennes contemporaines. L'autre forme d'unilatéralisme est véhiculée par ceux qui rejettent ou minimisent l'apport de la culture hellénistique dans la construction de la théologie de Paul.

Une position équilibrée s'avère donc nécessaire. Celle-ci pourrait être formulée de la manière suivante : *Paul est un lecteur juif pharisien chrétien des Écritures d'Israël, mais un lecteur de son milieu et de son temps*.

D'abord, que Paul soit un lecteur des Écritures est évident ; ses lettres font abondamment référence à celles-ci. De plus, il ne dissimule pas ses origines juives et son éducation pharisienne[242]. Il n'y a pas de raison de nier la crédibilité de ces données.

Ensuite, il ne faut pas perdre de vue que Paul est un chrétien, partageant la foi en Jésus-Christ mort et ressuscité avec d'autres croyants dispersés dans le bassin méditerranéen, mais ayant conscience d'appartenir à une même communauté de foi, l'Église. L'événement christique lui a ouvert de nouvelles perspectives dans la manière de lire les Écritures d'Israël. Que sa lecture des Écritures soit christocentrique, ecclésiocentrique, théocentrique ou ecclésiotélique est une autre question. Ce qui est certain, par contre, c'est que la tradition chrétienne[243] a élargi l'horizon de compréhension de Paul vis-à-vis des Écritures d'Israël. Sous-estimer ou mésestimer l'apport du christianisme dans l'herméneutique et la théologie de Paul, c'est ni plus ni moins ignorer Paul.

Enfin, la proposition « Paul est un lecteur juif pharisien chrétien des Écritures d'Israël » contient implicitement la suivante « mais un lecteur de son milieu et de son temps ». En effet, tout lecteur est nécessairement situé dans le temps et dans l'espace. De même, l'interprétation

---

[239] *Ibid.*, p. 153-154.
[240] Voir C. K. STOCKHAUSEN, *Moises' Veil et* ID. *2 Corinthians 3 and the Principles of Pauline Exegesis.*
[241] T. W. BERKLEY, *From a Broken Covenant*.
[242] Ph 3,5 ; Ga 1,14 ; Rm 9,3-5.
[243] L'étude de M. Thompson susmentionnée, *Clothed with Christ*, est une éloquente illustration de l'impact décisif de la tradition chrétienne sur les écrits de Paul.

qu'il fait d'un texte sera toujours située. C'est ce que souligne F.-X. Amherdt lorsqu'il écrit : « L'interprétation est toujours située, elle part du plein du langage, de la culture, de l'histoire. Elle opère toujours à partir de l'horizon de précompréhension que le lecteur apporte face au texte » [244]. L'horizon de précompréhension que le lecteur Paul apporte face au texte biblique est marqué par son histoire personnelle, son éducation juive et pharisienne, sa pratique religieuse, sa foi chrétienne, ainsi que son insertion au sein du monde gréco-romain du premier siècle de notre ère.

Dans la recherche, naturellement, il faut opérer des choix. Choisir n'implique pas que les options laissées de côté soient forcément rejetées. Le but du présent travail étant de proposer une analyse intertextuelle de Rm 1–2 et d'Amos, son champ d'investigation sera forcément plus restreint. Mais nous avons clairement indiqué l'importance d'une approche inclusive sur Paul, qui tienne compte de son triple héritage: juif, chrétien et hellénistique.

4. DÉMARCHE MÉTHODOLOGIQUE

Ce travail s'inscrit dans la perspective méthodologique de l'analyse rhétorique. En même temps, il est important d'enrichir l'analyse rhétorique des contributions significatives de diverses approches intertextuelles ayant vu le jour depuis la publication de l'ouvrage de R. Hays, *Echoes of Scripture.* L'apport de ces approches intertextuelles à l'analyse rhétorique n'implique pas un éclatement méthodologique. Cela ne signifie pas non plus appliquer plusieurs méthodologies à la fois. Notre but est de suivre une approche méthodologique unique qui soit une forme d'analyse rhétorique revisitée, s'inspirant des éléments positifs de diverses tendances exégétiques sans mélange ni confusion. Pourquoi opter pour l'analyse rhétorique ?

4.1 Motivation pour le choix de l'analyse rhétorique

La force de l'analyse rhétorique est d'éviter au lecteur de tomber dans le piège d'une étude atomistique du texte. Positivement, l'analyse rhétorique est un type de lecture synchronique de la Bible qui permet au lecteur de se focaliser sur l'argumentation d'ensemble d'un texte et de mieux apprécier sa force persuasive. S'il est vrai que le travail exégétique exige de porter l'attention nécessaire aux particularités du texte, le danger est grand de se perdre dans l'analyse scrupuleuse des petites unités textuelles, passant outre ainsi à la visée rhétorique de l'argumentation dans sa totalité. À l'encontre d'une telle tendance, il faut souligner que les auteurs bibliques n'écrivaient pas pour le simple plaisir d'écrire ; ils avaient

[244] F.-X. AMHERDT, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur*, p. 380.

un message à adresser à leurs lecteurs et auditeurs. Pour ce faire, ils ont utilisé les moyens ou les techniques de persuasion qu'ils avaient à leur disposition afin de convaincre leur auditoire. Si la rhétorique peut être comprise comme le moyen à travers lequel un texte établit et gère sa relation à son auditoire afin de réaliser un effet particulier[245], l'analyse rhétorique, comme méthode exégétique, s'intéresse aux diverses stratégies utilisées pour atteindre l'objectif de l'orateur ou de l'écrivain s'adressant à un public donné. Les stratégies recouvrent une variété d'éléments : la qualité du langage, l'exposition, les idées, l'organisation, les images utilisées, l'appel aux émotions, voire la position sociale de l'orateur[246].

En tant qu'étude de l'art de la persuasion, l'analyse rhétorique convient donc à une étude sur la fonction de l'Écriture dans les lettres de Paul. Il en va du principe selon lequel Paul avait de bonnes raisons pour faire référence à certains textes ou à certaines traditions bibliques dans une lettre adressée à la communauté chrétienne de Rome, dans la deuxième moitié du premier siècle de notre ère. Ainsi l'exégèse intertextuelle ne peut se contenter d'être descriptive. Montrer que des fragments de textes sont présents dans un écrit paulinien n'est pas suffisant. Encore faut-il répondre à la question du comment et du pourquoi de leur utilisation par Paul.

Cependant, le choix de l'analyse rhétorique ne suffit pas. Il faut être plus précis, car derrière cette expression se cachent diverses démarches méthodologiques. En fait, l'analyse rhétorique ne désigne pas une réalité uniforme. Selon T. Olbricht, la difficulté de circonscrire la nature de l'analyse rhétorique tient surtout au fait que celle-ci a embrassé plusieurs sortes d'analyses: du *modernism* et *formalism* de C. Brooks et T. Eliot, à la déconstruction de J. Derrida et P. de Man, en passant par le *Reader-Response Criticism* de K. Burke, J. Ong et S. Fish, le structuralisme et la sémiotique de F. de Saussure et R. Barthes[247]. À ces analyses, il convient d'ajouter l'étude des procédés sémitiques de composition de R. Meynet et l'école de la rhétorique biblique[248]. Toutefois, pour des raisons purement pratiques, nous utiliserons l'expression « analyse rhétorique classique » pour désigner la forme d'analyse rhétorique la plus répandue à nos jours, qui se base sur les modèles discursifs hellénistiques ou sur la rhétorique dite classique, par opposition à la « rhétorique biblique » qui est centrée sur la

[245] D. PATRICK, *The Rhetoric of Revelation*, p. 6, définit la rhétorique comme : « The means by which a text establishes and manages its relationship to its audience in order to achieve a particular effect ». Voir aussi J.-N. ALETTI et *al.*, *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique*, p. 82 : « Il [le mot rhétorique] désigne d'abord l'ensemble des techniques orales, écrites et autres, mises en œuvre pour persuader, et l'on peut alors la définir comme l'art de persuader ».
[246] D. PATRICK, *The Rhetoric of Revelation*, p. 2.
[247] T. H. OLBRICHT, *The Flowering of Rhetorical Criticism in America*, p. 100-101.
[248] R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*.

composition propre aux textes bibliques[249]. On peut donc légitimement parler d'analyses rhétoriques au pluriel. Voilà pourquoi il est important que nous précisions le type d'analyse rhétorique sur lequel se base notre travail. Mais avant cela, il convient de relever les lacunes principales de l'analyse rhétorique classique et celles de la rhétorique biblique.

4.1.1 Limites de l'analyse rhétorique classique

L'analyse rhétorique classique couramment pratiquée par les spécialistes de Paul ne rend pas adéquatement compte de la présence et de la fonction de l'Écriture dans les lettres pauliniennes. Ceci pour cinq raisons principales.

Premièrement, les travaux rhétoriques classiques se basent essentiellement sur les citations et allusions explicites à l'Écriture, négligeant ainsi les instances où Paul s'est véritablement engagé dans un dialogue avec l'Écriture sans références explicites à celle-ci. L'Écriture est réduite à une autorité à laquelle on fait recours pour donner consistance à un argument. J. Neusner[250] a montré de manière convaincante qu'il faut une fois pour toutes dire adieu à un tel réductionnisme, surtout lorsqu'il s'agit du rôle de l'Écriture dans les textes juifs et chrétiens du début de notre ère.

Deuxièmement, les procédés rhétoriques utilisés dans l'Écriture ne sont pas suffisamment mis en valeur dans la plupart des lectures rhétoriques classiques des lettres pauliniennes. Or une lecture attentive des textes vétérotestamentaires fait apparaître plusieurs techniques en vue de persuader différents auditoires. Dans *L'art de la poésie biblique*, R. Alter note que la composition propre à la poésie prophétique est au service d'une véritable stratégie rhétorique. L'accusation directe, la satire, l'évocation prémonitoire d'une catastrophe directe ou encore « la rhétorique de la prise au piège »[251] sont des techniques rhétoriques utilisées dans l'AT. Les auteurs du NT ne sont pas ignorants de ces techniques. De même, l'art de la critique prophétique[252] et la dialectique du jugement et du salut[253] sont de véritables procédés rhétoriques utilisés par les prophètes et repris par Paul. Dans son livre *The Rhetorical role of*

[249] Le document de la CBP, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, p. 35, parle de trois approches différentes dans l'analyse rhétorique : « La première se base sur la rhétorique classique gréco-latine ; la deuxième est attentive aux procédés sémitiques de composition ; la troisième s'inspire des recherches modernes qu'on appelle "nouvelle rhétorique" ». R. MEYNET, *Lire la Bible*, p. 76, quant à lui, ramène l'ensemble des méthodes dites rhétoriques à deux types essentiels : « L'une florissante surtout aux États-Unis, veut retrouver dans les textes bibliques l'application des règles que les Grecs, bientôt relayés par les Romains, avaient édictées pour qu'un discours, oral ou écrit, soit à la fois captivant et convaincant ». À celle-ci, il oppose un autre type d'analyse rhétorique basée sur une observation empirique de la composition des textes bibliques ou rhétorique biblique.
[250] Voir la première section de ce chapitre.
[251] R. ALTER, *L'art de la poésie biblique*, p. 187-219.
[252] Voir C. A. EVANS, *Listening for Echoes of Interpreted Scripture*, p. 51; R. B. HAYS, *On the Rebound*, p. 74.
[253] R. B. HAYS, *On the Rebound*, p. 74.

Scripture in 1 Corinthians, J. Heil souligne que, même si Paul s'est servi de la rhétorique gréco-romaine de manière créative, il ne faut pas oublier que dans son utilisation de la LXX, il a aussi utilisé les outils et les techniques propres à la rhétorique juive. L'emploi et l'adaptation par Paul des techniques exégétiques juives telles que la *gezerah shawah*, le *qal wa-homer*, le *pesher* et d'autres méthodes consignées dans le Talmud n'ont pas simplement des fonctions interprétatives mais aussi rhétoriques[254]. L'analyse rhétorique des lettres de Paul n'est donc pas pleinement « rhétorique » lorsqu'elle ne prend pas en considération les procédés rhétoriques bibliques. Et c'est l'une des tâches d'une étude comme la nôtre de les mettre en exergue.

Troisièmement, l'un des problèmes majeurs des lectures rhétoriques du NT est relevé par certains praticiens de cette méthode eux-mêmes. Il s'agit de ce qu'on pourrait qualifier de « mésusage du schéma rhétorique »[255]. Plusieurs auteurs, en effet, font violence au texte afin de l'obliger à se conformer à l'un ou l'autre genre rhétorique connu dans la rhétorique gréco-latine. J.-N. Aletti[256] en particulier s'est montré très critique vis-à-vis de toute application rigide du modèle rhétorique classique, tout en privilégiant le recours à l'art discursif gréco-latin dans sa lecture des lettres de Paul.

Quatrièmement, l'analyse rhétorique classique a parfois tendance à promouvoir un certain dogmatisme méthodologique. Comme l'a observé M. Silva, l'un des facteurs troublants avec cette méthode est que certaines affirmations sont devenues infalsifiables. Si l'on fait remarquer que Paul lui-même affirme rejeter les techniques rhétoriques, on fait savoir que c'est justement ce qu'on est en droit d'attendre de la part d'un rhétoricien. De même, si l'on trouve un passage qui semble résister à l'analyse rhétorique, on précise que Paul se montre efficace en dissimulant son emploi de la technique. Bref, on ne voit pas clairement quel genre d'arguments il faudrait fournir pour contredire la thèse[257].

Enfin, le risque de succomber à la « parallélomanie » est élevé dans l'analyse rhétorique d'inspiration hellénistique. Assez souvent, les praticiens de cette méthode soutiennent des parallèles entre les écrits pauliniens et des procédés rhétoriques développés par les auteurs

---

[254] J. P. HEIL, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, p. 4-5.
[255] J. MURPHY-O'CONNOR, *Paul the Letter-Writer*, p. 79-83.
[256] J.-N. ALETTI, *La présence d'un modèle rhétorique en Romains*, p. 5, note : « […] en lisant certaines études récentes, on a l'impression que l'aspect formel y domine : elles n'ont pour but, semble-t-il, que de montrer l'existence de la disposition rhétorique dans les épîtres du NT, ce qui est à la fois trop et trop peu. Trop, car, manifestement, l'application du modèle y est d'une étroitesse insupportable […] Trop peu, car aucune conclusion déterminante n'est inférée au vu de la *dispositio* qu'on affirme exister dans le corpus étudié ».
[257] Voir M. SILVA, *Explorations in Exegetical Method*, p. 93.

grecs et latins anciens, sans toutefois proposer des critères fiables permettant d'évaluer la présence d'échos de la rhétorique classique chez Paul. Il manque à la plupart des études rhétoriques des lettres de Paul l'équivalent de ce que Hays – et d'autres après lui – a proposé pour identifier les références implicites à l'Écriture dans un texte. Le paradoxe est que les praticiens de la forme d'analyse rhétorique la plus répandue à ce jour s'appuient en général sur les références explicites à l'Écriture dans les épîtres, tout en se basant sur des références implicites aux textes de la culture hellénistique qui seraient les intertextes sous-jacents à l'argumentation paulinienne. La plupart d'entre eux opèrent avec une intertextualité *minimaliste* dans leur analyse de l'utilisation de l'Écriture par Paul et une intertextualité *maximaliste* pour ce qui est de la dépendance présumée de Paul aux genres rhétoriques classiques.

L'intertextualité maximaliste s'explique notamment en raison de l'absence d'une série cohérente de critères permettant de juger si Paul a recours à des prédécesseurs de la culture gréco-romaine. Ainsi plusieurs questions restent souvent sans réponse. Par exemple, les textes rhétoriques prétendument sous-jacents à l'argumentation de Paul ont-ils été connus de lui ? Quel vocabulaire commun y aurait-il entre les textes pauliniens et ces textes ? La fréquence du vocabulaire et de la syntaxe typiquement hellénistique dans ses écrits est-elle élevée de sorte que l'on puisse en inférer une dépendance à des textes hellénistiques donnés ? Ou ceux-ci représentent-ils simplement des tournures linguistiques populaires ? Peut-on affirmer de manière convaincante qu'il y aurait une cohérence thématique entre les affirmations d'une épître et certains textes philosophiques ou rhétoriques gréco-latins ? Tant que des questions de ce genre n'auront pas trouvé de réponses, les risques de « parallélomanie » ne peuvent qu'être très élevés. Il serait donc souhaitable que les praticiens de l'analyse rhétorique classique proposent des critères méthodologiques permettant d'évaluer de manière satisfaisante le recours de Paul à des traditions textuelles hellénistiques aussi bien sur la forme que sur le fond. Ces critères devraient également aider à apprécier si ces traditions sont plus plausibles que celles qu'on trouve dans l'Écriture.

Les faiblesses observées dans les lectures rhétoriques classiques ne devraient, cependant, pas faire oublier les avantages de la méthode rhétorique. Il faut probablement un certain rééquilibrage dans cette méthode. Celui-ci consisterait à reconsidérer l'apport central de la culture biblique et juive de Paul. Cela suppose d'avoir pour premier guide Paul lui-même. Or si l'on redonne à l'ancrage biblique de Paul toute la place qui lui revient, on pourrait sortir de certaines impasses auxquelles peut conduire l'analyse rhétorique classique.

4.1.2 Limites de l'analyse rhétorique biblique

L'analyse rhétorique biblique[258] a certainement le mérite de suppléer une lacune dans la littérature exégétique sur Paul. Parce qu'elle s'est développée à partir d'une observation empirique de la composition des textes bibliques, la rhétorique biblique apporte un appui supplémentaire à la thèse selon laquelle Paul est mieux compris dans son contexte juif. Alors que plusieurs travaux montrent la judaïté de Paul dans son utilisation de l'Écriture, les liens thématiques et rhétoriques entre l'Écriture et lui, la rhétorique biblique les met en évidence sur la base de la composition de ses lettres. Si, par sa manière de composer, Paul reflète l'art de composition des auteurs bibliques qui l'ont précédé, ne serait-ce pas alors faire violence au texte paulinien que de le conformer à d'autres canons littéraires, qu'ils soient gréco-latins ou modernes ?

Toutefois, il convient également d'attirer l'attention sur deux limites de la rhétorique biblique, du moins telle qu'elle est pratiquée de nos jours. D'une part, cette forme d'analyse rhétorique est définie par ses théoriciens comme une étude de la composition des textes bibliques[259]. La rhétorique est alors réduite à l'analyse de la construction du texte, tandis que sa dimension persuasive est, théoriquement du moins, occultée. Un tel rétrécissement du champ d'action de la rhétorique est inacceptable, car la rhétorique est fondamentalement l'art de la persuasion. La composition en fait partie, sans en être le tout. Et pour qu'elle soit pleinement biblique, l'analyse rhétorique biblique doit prendre en considération, dans son cadre conceptuel, les différentes techniques de persuasion qu'on trouve dans l'Écriture et qui sont indépendantes d'un quelconque modèle de composition.

D'autre part, l'intertextualité dans la rhétorique biblique étant limitée à l'étude du contexte scripturaire du texte, il devient pratiquement impossible de rendre compte d'éventuels intertextes non scripturaires présents en lui. Dans l'exégèse des lettres de Paul une telle approche trahit une lacune. En effet, s'il ne fait aucun doute que Paul n'a pas écouté la seule voix de l'Écriture mais aussi celle de la tradition, qu'il était un homme de son milieu et de son temps, alors on ne peut restreindre l'intertextualité paulinienne à l'étude du seul contexte biblique. On ne devrait pas perdre de vue que le Juif qu'était Paul n'était pas à l'abri d'influences hellénistiques et qu'il s'adressait également à des lecteurs qui vivaient hors de la

[258] L'ouvrage fondamental pour cette forme d'analyse rhétorique est R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique.*
[259] Dans *Lire la Bible*, p. 91, R. Meynet écrit : « L'analyse rhétorique est une méthode qui permet de reconnaître ce qui a été composé pour être lu ensemble. Comme voie d'accès à l'interprétation ». Dans le glossaire de ce livre, MEYNET, *Ibid.*, p. 255, définit l'analyse rhétorique comme : « Une opération qui consiste à dégager la composition des textes aux différents niveaux de leur organisation et à étudier les rapports formels, et significatifs, entre unités symétriques ».

sphère culturelle juive. Il est donc compréhensible que, en fonction de son désir de communiquer efficacement, il veuille inclure dans son texte certaines techniques rédactionnelles et rhétoriques adaptées à ces auditeurs non-juifs. En conséquence, il est légitime de remettre en question la composition purement juive de ses lettres.

4.2 L'analyse rhétorique pratiquée dans ce travail

Dans ce travail, nous ferons nôtre la prédilection de l'analyse rhétorique pour l'étude de l'art de la persuasion dans les textes bibliques. Toutefois, à la différence avec l'analyse rhétorique classique, notre tâche ne consistera pas à montrer comment le texte fait écho, reproduit ou utilise de manière créative les règles de la rhétorique gréco-romaine ancienne. Comme nous l'avons relevé précédemment, nous pensons qu'il existe des modes discursifs vétérotestamentaires qui ont valeur de rhétorique. Pour ce qui est de Paul, notre hypothèse de travail est que son discours se comprend mieux lorsqu'on le situe dans la tradition prophétique d'Israël.

Il est vrai que Paul ne s'appelle pas lui-même prophète et qu'il n'est pas désigné comme tel. Mais comme le relève K. Sandnes[260], son apostolat a un caractère prophétique remarquable. Sandnes fait six observations à ce sujet. Premièrement, les termes ἀπόστολος et προφήτης sont souvent associés dans l'AT et le NT[261]. Deuxièmement, selon le témoignage de Luc, Paul est mentionné parmi les προφῆται καὶ διδάσκαλοι se trouvant à Antioche (Ac 13,1). Il n'est pas possible de scinder ces gens en deux groupes, les uns comme prophètes et les autres comme enseignants. Et, en Ac 13,9-11, inspiré par l'Esprit, Paul prononce un jugement contre le faux prophète Elymas (Bar Jésus), à la manière de celui qu'on trouve dans l'AT. Troisièmement, la prédication de Paul et ses injonctions sont données dans l'Esprit (1 Co 2,13 ; 7,40). Et dans le judaïsme de l'époque, on associait Esprit et prophétie. Quatrièmement, dans ses instructions sur la manière d'exercer la prophétie, Paul laisse entendre qu'il délivrait occasionnellement des oracles prophétiques dans la communauté (1 Co 14,6.19). Cinquièmement, Ga 1,15-16 contient des réminiscences significatives de récits de vocations de prophètes, aussi bien au niveau du vocabulaire que de la structure (appel, élection, envoi et précision d'un groupe ciblé). Enfin, Paul décrit parfois sa mission

[260] K. O. SANDNES, *Paul – One of the Prophets*, p. 2-4. Voir aussi J. M. MYERS et E. D. FREED, *Is Paul also among the Prophets?*, p. 40-53; J. A. SANDERS, *Hermeneutics in True and False Prophecy*, p. 87-105.
[261] 1 R 14,6 (3 R LXX) ; Lc 11,49 (Mt 10,41 ; 23,34) ; Ep 2,20 ; 3,5 ; Ap 18,20.

apostolique en utilisant des citations et des allusions qui, dans l'AT et dans la tradition, sont associées aux prophètes[262].

De même, C. Evans[263] note que non seulement Paul a adopté une partie du vocabulaire de la vocation et du ministère prophétiques, mais il a fait siens les principes herméneutiques employés par les prophètes d'Israël. Ainsi en Ga 1,15-16 il décrit sa vocation apostolique à l'aide de mots qui rappellent Jr 1,5 et Is 49,1.5. La critique que Paul adresse à ses adversaires en Ga 1,6-9 fait également écho au langage de l'Écriture à l'encontre des faux prophètes et de tous ceux qui voulaient encourager le peuple à adorer de faux dieux[264]. Le langage de Paul en 1 Th 2,2.4 rappelle au lecteur Jr 11,19-20 et suggère que la conscience qu'il avait d'être dans la tradition prophétique provient de sa vocation apostolique. L'avertissement eschatologique en 1 Th 5,3 a des antécédents textuels dans la littérature prophétique[265]. La vocation apostolique de Paul invite donc à la comparaison avec les prophètes. De même que ces derniers reçurent des révélations et des visions de Dieu ou du ciel[266], Paul à son tour reçut des révélations et des visions[267].

Evans note également que la manière dont Paul applique l'Écriture à sa propre génération est semblable à la critique employée par les prophètes vétérotestamentaires[268]. La vraie prophétie est théocentrique et non ethnocentrique (cf. Ez 33,24 ; Jr 7,4 ; 23,17 ; Is 28,21). Pour l'apôtre, l'activité de Dieu est prophétique et dynamique. Dieu peut à l'époque de Paul, comme jadis aux jours d'Isaïe (cf. Is 43,19), faire surgir du neuf. Les malédictions autrefois prononcées contre les ennemis d'Israël sont appliquées contre Israël lui-même (cf. Rm 11,9-10 ; Ps 69,22-23)[269].

Quoique C. Evans ne fasse pas mention d'Amos dans son article, nous comptons montrer que dans l'étude de Paul dans la tradition prophétique d'Israël, le livre d'Amos ne doit pas

[262] Ph 2,16 ; 1 Co 9,16 ; 2 Co 10,8 ; 13,10.
[263] C. A. EVANS, *Paul as Prophet*, p. 762-765.
[264] Dt 13,12-18 ; 13,1-5.6-11 ; 20,17-18.
[265] Jr 6,14.24 ; 8,11.21 ; 14,13-14 ; Ez 13,10.16 ; Os 14,1.
[266] Is 1,1 ; 6,1-13 ; Ez 1,1 ; 8,4 ; Abd 1 ; Na 1,1 ; Ha 2,2.
[267] 1 Co 15,8 ; 2 Co 12,1-4 ; Ga 1,12.16 ; 2,2 ; Ac 9,3-9 ; 22,6-11 ; 26,13-20.
[268] C. A. EVANS, *Listening for Echoes of Interpreted Scripture*, p. 51.
[269] C. A. EVANS, *Paul as Prophet*, p. 764. Dans ce même passage, il fait une remarque importante pour la compréhension de la rhétorique paulinienne inspirée du prophétisme biblique : « This remarkable application of the sacred tradition is not anti-Jewish – for Paul is a loyal Jew (cf. Rom 9 :1-5 ; 11 :1-2) – but rather prophetic in the same sense as that which we have seen in prophets like Isaiah, Jeremiah and Ezechiel. Paul is no more anti-Jewish than were these great prophets of old. If Paul's interpretation and application of the Scripture of Israel are to be properly understood, it will be necessary to take into account the apostle's prophetic self understanding ».

être négligé ou omis. Même s'il n'est pas directement cité, il y a de bonnes raisons pour l'inclure dans une telle étude.

Par rapport à la rhétorique biblique, nous ferons usage de certains de ses outils conceptuels pendant l'étude de la composition de Rm 1,16–2,29. D'après les praticiens de la rhétorique biblique, un livre ou une épître comprend deux grands ensembles de niveaux de composition, à savoir des niveaux supérieurs et des niveaux inférieurs. Pour les niveaux inférieurs, par ordre croissant, la rhétorique biblique parle de membre, de segment, de morceau et de partie ; et pour les niveaux supérieurs, elle parle de passage, de séquence, de section et de livre. Selon le besoin, il est possible d'introduire des niveaux intermédiaires comme la sous-partie, la sous-séquence ou la sous-section[270]. Le recours aux catégories de la rhétorique biblique nous permettra, d'une part, d'éviter la routine qui résulte parfois de l'emploi des termes comme « versets » ou « unités ». D'autre part, grâce à cette forme d'analyse rhétorique, il est possible de se focaliser sur une unité importante tout en ne l'isolant pas de l'unité supérieure à laquelle elle appartient.

Cependant, notre travail ne consistera pas à réécrire le texte bloc par bloc, du plus petit niveau de composition au niveau supérieur. Tel n'est pas, en effet, le but de notre travail. Celui-ci se situe beaucoup plus au niveau de ce que la rhétorique biblique considère comme l'étude du contexte biblique, c'est-à-dire le moment de l'analyse intertextuelle. La différence principale entre le contexte biblique de la rhétorique biblique et notre travail, c'est que celui-ci intègre les contributions de différentes pratiques intertextuelles qui ont vu le jour depuis la publication de *Echoes of Scripture* par Hays. Ce point nous introduit déjà dans la sphère de l'intertextualité dont nous allons dire un mot dans les lignes qui suivent.

5. L'INTERTEXTUALITÉ

5.1 L'émergence de l'intertextualité dans les études littéraires

Le terme « intertextualité » a été forgé par J. Kristeva en 1966. À l'origine, ce terme est inséparable des travaux théoriques du groupe Tel Quel et de la revue du même nom, fondée en 1960. Mais il faudra attendre les années 1968-1969 pour qu'il voie officiellement le jour

[270] R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, p. 131-135.

grâce à deux publications : *Théorie d'ensemble*, publié en 1968, et *Σημειωτική. Recherches pour une sémanalyse*, publié l'année suivante[271].

Dans *Théorie d'ensemble*, P. Sollers critique les catégories dites théologiques du sujet, du sens, ou encore celle de la vérité. Contre l'idée de texte plein et figé, clos sur la sacralisation de sa forme et de son unicité, Sollers propose le paradigme de l'intertextualité – terme dont il attribue l'origine à J. Kristeva : « Tout texte se situe à la jonction de plusieurs textes dont il est à la fois la relecture, l'accentuation, la condensation, le déplacement et la profondeur »[272]. Dans sa contribution intitulée *Problèmes de la structuration du texte*, Kristeva affirme que le texte est « une permutation de textes, une inter-textualité : dans l'espace d'un texte, plusieurs énoncés pris à d'autres textes se croisent et se neutralisent »[273]. Concernant l'intertextualité, elle écrit : « Nous appellerons *intertextualité* cette interaction textuelle qui se produit à l'intérieur d'un seul texte. Pour le sujet connaissant, l'intertextualité est une notion qui sera l'indice de la façon dont un texte lit l'histoire et s'insère en elle »[274].

Toutefois, c'est dans *Σημειωτική*, bien que paru en 1969, qu'il faut chercher la première utilisation du terme « intertextualité ». Kristeva y reprend un article, *Le mot, le dialogue et le roman*, daté de 1966, où elle développe pour la première fois le concept d'intertextualité dans une étude sur le postformaliste russe Mikhaïl Bakhtine. D'après elle, l'essentiel de ce concept provient d'une découverte que Bakhtine est le premier à introduire dans la théorie littéraire, à savoir : « Tout texte se construit comme une mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte. À la place de la notion d'intersubjectivité s'installe celle d'*intertextualité* »[275]. Certes Bakhtine n'emploie pas le terme d'intertextualité, mais cette notion est en germe dans le concept de « dialogisme » présent dans plusieurs de ses écrits. Aussi Kristeva écrit-elle :

> « Ainsi le dialogisme bakhtinien désigne l'écriture à la fois comme subjectivité et comme communicativité ou, pour mieux dire, comme *intertextualité* ; face à ce dialogisme, la notion de "personne-sujet de l'écriture" commence à s'estomper pour céder la place à une autre, celle de "l'ambivalence de l'écriture" »[276].

---

[271] Pour l'historique du terme « intertextualité », voir N. LIMAT-LETELLIER, *Historique du concept d'intertextualité*, p. 17-64.
[272] P. SOLLERS, *Écriture et Révolution*, p. 75.
[273] J. KRISTEVA, *Problèmes de la structuration du texte*, p. 299.
[274] J. KRISTEVA, *Ibid.*, p. 311.
[275] J. KRISTEVA, Σημειωτική, p. 85.
[276] *Ibid.*, p. 88.

Le néologisme « intertextualité » sera propulsé au devant de la scène critique grâce notamment à R. Barthes. En 1975, Barthes l'officialise dans un article de synthèse publié dans *Encyclopaedia Universalis*, sous la rubrique *Théorie du texte*. L'année suivante, la revue *Poétique* consacre un numéro spécial à l'intertextualité[277]. Très vite le terme va se répandre dans le domaine des études littéraires. Toutefois, sa vulgarisation rapide a été également marquée par une grande confusion sémantique. Il existe de nos jours presque autant de théories de l'intertextualité qu'il y a d'auteurs qui se sont penchés sur le phénomène, même si parmi les travaux les plus mentionnés on peut citer ceux de J. Kristeva, R. Barthes, J. Derrida, M. Riffaterre, A. Compagnon, G. Genette, ou encore A. Bouillaguet. Le dénominateur commun de toutes les théories sur l'intertextualité reste cependant l'insistance sur le fait qu'aucun texte n'est une île et, donc, que la lecture intertextuelle est inévitable.

5.2 *Intertextualité et exégèse biblique*

D'après S. Moyise, le terme « intertextualité » a fait son entrée en exégèse biblique grâce notamment à deux livres publiés en 1989[278]. Le premier est une collection d'articles publiés parus sous le titre *Intertextuality in the Biblical Writings*[279]. Dans ce livre, W. Vorster note que l'intertextualité se démarque de la *Redaktionsgeschichte* en trois points significatifs. Premièrement, grâce à ce concept, le phénomène texte a été redéfini. Le texte est devenu un réseau de références à d'autres textes (intertextes). Deuxièmement, l'attention est maintenant accordée au texte comme processus de production et non aux sources et à leurs influences. Enfin, dans la nouvelle approche du phénomène texte que représente l'intertextualité, le rôle du lecteur n'est pas négligé[280].

Le second livre est celui de R. Hays, *Echoes of Scripture*, dont nous avons fait une présentation au chapitre précédent. Hays propose le paradigme de l'intertextualité comme étant particulièrement approprié à l'étude de l'utilisation de l'Écriture par Paul. Le modèle d'intertextualité qui l'inspire le plus est celui de J. Hollander dans son livre *The Figure of Echo.*

Plus de deux décennies plus tard, l'intertextualité est devenue un terme populaire dans les études bibliques. Les auteurs qui jadis parlaient de « sources » parlent maintenant d'utilisation intertextuelle de l'Écriture ou de traditions relues par les écrivains bibliques. Aujourd'hui, on

[277] Voir GENETTE G. et T. TODOROV (éd.), *Intertextualités*, dans *Poétique* 27 (1976).
[278] Voir S. MOYISE, *Intertextuality and the Study of the Old Testament*, p. 14-41.
[279] S. DRAISMA (éd.), *Intertextuality in Biblical Writings*.
[280] W. VORSTER, *Intertextuality and Redaktionsgeschichte*, p. 21.

comprend mieux qu'un texte, biblique ou autre, ne peut plus être étudié de manière isolée. Il appartient à un réseau de textes qui sont présents en lui. Et la manière selon laquelle un texte a été interprété antérieurement n'est pas sans importance. Car elle révèle quelque chose de la potentialité du texte, même si, par ailleurs, il ne peut pas toujours être prouvé qu'une interprétation particulière était voulue par l'auteur du texte originel[281].

Force est de constater, cependant, que l'application du modèle littéraire de l'intertextualité est loin d'être uniforme. Dans un article intitulé *Intertexts in the Gospel of Matthew*, U. Luz montre comment le concept d'intertextualité est très fluide et peut être utilisé dans différentes perspectives. Selon lui, ce concept peut être formulé comme un principe *synchronique* décrivant la structure des textes : d'autres textes sont présents dans un texte donné ; ils sont regroupés en son sein et font partie de sa structure. L'intertextualité peut être aussi formulée avec une insistance sur la dimension *diachronique* de l'analyse textuelle : les intertextes sont des mémoires préservées par un texte. Les intertextes peuvent être *spécifiques* ou *généraux* : il est possible de restreindre la définition des intertextes à des textes spécifiques qui peuvent être identifiés, et il est possible d'élargir la définition, de sorte que tous les textes d'une culture ou d'une époque spécifique soient présents dans un texte, peu importe que l'auteur ou le lecteur soit conscient de leur présence. L'intertextualité peut être un moyen de *décentrer* l'auteur, de sorte que ce dernier est réduit au statut d'un filtre à travers lequel passe un courant infini de voix, d'échos, de textes, de réminiscences. Il peut être un outil de *déconstruction* de textes, de sorte que le sens voulu par un texte pourrait disparaître complètement. Mais le concept d'intertextualité peut être aussi utilisé comme un outil pour la *reconstruction* du sens d'un texte, pour recouvrer le contexte de l'auteur afin de faire la distinction entre la voix propre de l'auteur et les voix de ses sources et réminiscences. Et il peut être un outil pour formuler le sens d'un texte d'une manière plus précise, comme lorsqu'on clarifie les affinités et les différences entre un texte et ses divers intertextes[282].

Face à une telle divergence de perspectives, on peut se demander s'il ne faudrait pas simplement abandonner l'usage du terme intertextualité en exégèse biblique. Mais la diversité d'approches intertextuelles n'est pas une raison suffisante pour rejeter ce que l'intertextualité comme paradigme herméneutique offre comme contribution à la lecture de la Bible. En réalité, comme l'affirme T. Beal[283], l'une des raisons principales de l'apparente dissémination

[281] S. MOYISE, *Intertextuality and the Study of the Old Testament*, p. 16.
[282] U. LUZ, *Intertexts in the Gospel of Matthew*, p. 121.
[283] T. K. BEAL, *Ideology and Intertextuality*, p. 27-28.

sans limite de l'intertextualité en exégèse est que ce terme a été utilisé dans le poststructuralisme comme un terme *théorique* plutôt que *méthodologique*. En proposant l'intertextualité comme un processus perpétuel et indéterminé allant de texte en texte, les poststructuralistes réagissaient contre les notions herméneutistes de tradition ou d'histoire linéaire, d'une part, et contre les affirmations structuralistes d'unité et de clôture textuelle, d'autre part. Dans le poststructuralisme, il n'existe pas de lignes visibles permettant de séparer un texte d'un autre. Or la pratique de l'exégèse requiert un travail sur des entités textuelles précises. Comment dès lors utiliser l'intertextualité comme outil méthodologique sans se rendre coupable de trahison envers sa dimension théorique originelle ?

À notre avis, il n'est pas nécessaire d'adopter la philosophie poststructuraliste des premiers théoriciens de l'intertextualité pour que l'usage de ce terme soit légitime en exégèse. B. Abasciano, à juste titre, fait remarquer que l'intertextualité poststructuraliste n'est pas le seul type d'intertextualité pratiqué par les critiques littéraires. Selon lui, il est approprié que les chercheurs adoptent des notions d'intertextualité autres que celles du poststructuralisme si celles-ci conviennent mieux à leur domaine d'investigation. Et il n'y a pas de raison pour qu'un concept emprunté à la critique littéraire demeure immuable en exégèse[284].

Il faut donc distinguer entre la pratique de la lecture intertextuelle et les diverses théories de l'intertextualité. S'il est indéniable que la pratique requiert un certain cadre théorique, et que certaines théories peuvent être particulièrement stimulantes pour la recherche, d'autres, en revanche, sont inadaptées au travail exégétique. Plus spécifiquement, aucune lecture intertextuelle ne peut avoir comme objet d'interprétation « le texte général » (Barthes). La pratique de la lecture intertextuelle doit trouver sa place quelque part entre la structure limitée d'un texte et le surplus de sens illimité que constitue l'intertextualité. Dans une telle optique, on peut dire que la pratique intertextuelle en exégèse se basera presque toujours sur des intertextes spécifiques.

Enfin, devant la diversité d'applications de l'intertextualité dans les travaux bibliques contemporains, il n'est pas nécessaire à l'exégète de rechercher l'approche qui fera l'unanimité dans la communauté scientifique. Le plus important est de spécifier celle qui sous-tend sa propre recherche. C'est pourquoi, dans les lignes qui suivent, nous allons expliciter l'approche intertextuelle adoptée dans ce travail.

---

[284] B. J. ABASCIANO, *Paul's Use of the Old Testament*, p. 20: « New Testament scholars have a distinctive interest, and the Bible is a unique literary work. It only makes sense that biblical scholars should adapt literary critical concepts to their own specific context, discarding what is unhelpful, and employing what is useful ».

5.3 L'approche intertextuelle utilisée dans ce travail

5.3.1 L'intertextualité selon M. Riffaterre

Parmi toutes les définitions de l'intertextualité existantes, celle de M. Riffaterre convient particulièrement à la nature de notre travail. Dans un article intitulé *La trace de l'intertexte,* Riffaterre définit l'intertextualité comme : « la perception, par le lecteur, de rapports entre une œuvre et d'autres, qui l'ont précédée ou suivie. Ces autres textes constituent l'intertexte de la première. La perception de ces rapports est donc une des composantes fondamentale d'une œuvre »[285]. Dans un autre article, *L'intertexte inconnu,* Riffaterre apporte la précision terminologique suivante : l'intertexte est « l'ensemble des textes que l'on peut rapprocher de celui que l'on a sous les yeux, l'ensemble des textes que l'on retrouve […] à la lecture d'un passage donné » et l'intertextualité, « un phénomène qui oriente la lecture du texte, qui en gouverne éventuellement l'interprétation, et qui est le contraire de la lecture linéaire »[286]. La vision de l'intertextualité ainsi esquissée convient particulièrement à notre travail.

En effet, l'idée selon laquelle l'intertextualité est le travail du lecteur est en phase avec l'un des grands tournants de l'exégèse biblique contemporaine, à savoir la redécouverte du lecteur. D. Marguerat explique ce regard nouveau[287] porté vers le lecteur en ces termes :

> « Nous assistons à un glissement marqué du pôle de l'auteur à celui du lecteur, de l'analyse des conditions d'écriture à l'observation des règles de la lecture. Ce qui est vrai de la littérature en général l'est aussi de la littérature biblique : l'exégèse s'est mise à l'heure du lecteur »[288].

L'insistance sur le rôle actif du lecteur en exégèse n'est pas un pur effet de mode, mais elle correspond à une prise de conscience plus aigüe d'un fait occulté par un certain positivisme qui régnait sur les sciences de l'interprétation. La découverte des connexions intertextuelles est la tâche du lecteur. Quoique certains textes attirent immédiatement

---

[285] M. RIFFATERRE, *La trace de l'intertexte*, p. 4.
[286] M. RIFFATERRE, *L'intertexte inconnu*, p. 4-5.
[287] Il nous semble exagéré de parler d' « arrivée du lecteur en exégèse biblique » comme l'affirme C. CLIVAZ, *L'arrivée du lecteur en exégèse biblique*, p. 27. Le lecteur n'a jamais été totalement absent en exégèse biblique au cours de la période précédant le développement des « lectures pragmatiques », c'est-à-dire celles qui visent à rechercher l'effet du texte sur le lecteur. Par contre, ce qui est nouveau c'est la manière avec laquelle on insiste sur le rôle incontournable du lecteur, une donnée capitale que le positivisme qui semblait s'être emparé des sciences de l'interprétation négligeait, masquait ou avait fini par faire oublier.
[288] D. MARGUERAT, *L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, p. 13.

l'attention vers d'autres textes à travers une allusion explicite, le plus souvent c'est le lecteur qui perçoit les relations entre les textes[289].

La définition proposée par Riffaterre fait aussi ressortir le double sens de l'intertextualité. L'intertextualité n'est pas unidirectionnelle ; il existe des rapports entre l'œuvre qui précède et l'œuvre qui suit, et vice versa. D'ailleurs, le préfixe latin *inter* indique la réciprocité des échanges, l'interconnexion, l'interférence, l'entrelacs[290]. L'insistance n'est plus sur l'ordre chronologique mais sur les rapports entre deux ou plusieurs œuvres.

Toutefois, en faisant nôtre la définition de l'intertextualité élaborée par Riffaterre, nous n'entendons pas adopter tous les aspects de son approche intertextuelle. De fait, G. Genette relève une inconséquence chez Riffaterre. Si ce dernier étend l'intertextualité à l'ensemble de la littérature, dans la pratique, il adopte, cependant, une perspective plus restreinte. Aussi Genette écrit-il :

> « […] Cette extension de principe s'accompagne d'une restriction de fait, car les rapports étudiés par Riffaterre sont toujours de l'ordre des microstructures sémantico-stylistiques, à l'échelle de la phrase, du fragment ou du texte bref, généralement poétique. La "trace" intertextuelle selon Riffaterre est donc davantage (comme l'allusion) de l'ordre de la figure ponctuelle (du détail) que de l'œuvre considérée dans sa structure d'ensemble »[291].

Dans l'étude des connexions entre un texte vétérotestamentaire et une épître paulinienne, la restriction de fait dont parle Genette au sujet Riffaterre n'est pas appropriée. L'analyse des unités textuelles minimales est certainement importante, mais la macrostructure des textes, leurs stratégies rhétoriques, les traditions présentes en eux le sont encore plus.

Par ailleurs, on peut exploiter une autre potentialité de la définition que donne Riffaterre de l'intertextualité. Son approche peut aider à approfondir la question de la nature des rapports entre différentes œuvres littéraires. On sait que très souvent ces rapports sont exprimés par des termes tels que : citations, allusions, échos ou références[292]. Or les rapports

---

[289] D. N. FEWELL (éd.), *Reading between Texts*, p. 17-18.
[290] N. LIMAT-LETELLIER, *Historique du concept d'intertextualité*, p. 17.
[291] G. GENETTE, *Palimpsestes*, p. 9.
[292] M. GIGNILLIAT, *Paul and Isaiah's Servants*, p. 3, est encore plus spécifique en énumérant les termes susceptibles d'entraîner la confusion dans l'étude des rapports intertextuels dans la Bible : citation, citation directe, citation formelle, citation indirecte, citation allusive, allusion (consciente ou inconsciente), paraphrase, exégèse, midrash, typologie, réminiscence, écho (conscient ou inconscient), intertextualité, influence (directe ou indirecte), voire tradition.

entre les textes bibliques ne peuvent pas se limiter à ces termes. Il est donc important de trouver une approche intertextuelle qui offre d'autres éléments d'appréciation que ces concepts habituels. La contribution de M. Pfister en est certainement une.

5.3.2 L'intertextualité selon M. Pfister

Dans un article intitulé *Konzepte der Intertextualität*, M. Pfister[293] cherche à montrer les diverses modalités de présence d'un texte d'origine (*Prätext*) dans un texte d'accueil. Pour ce faire, il emploie six catégories permettant d'évaluer le niveau d'intensité de cette présence. Il s'agit de : la référentialité, la communicabilité, l'autoréflexivité, la structuralité, la sélectivité et la dialogicité.

(1) Référentialité

Selon Pfister, le niveau de référentialité (*Referentialität*) d'un texte dans un autre peut être bas ou élevé. En effet, le premier peut être mentionné dans le second à titre purement décoratif ou comme une simple référence. D'autre part, le contenu et le contexte du texte source peuvent être exploités entièrement lorsque le contexte littéraire et l'intention du texte source sont entièrement pris en compte par le texte d'accueil. Tel est, par exemple, le cas avec la citation.

(2) Communicabilité

Par communicabilité (*Kommunikativität*) Pfister désigne le degré de conscience qu'une référence intertextuelle implique de la part d'un auteur ou d'un lecteur. Les allusions ou expressions appartenant à l'héritage commun sont souvent utilisées inconsciemment et, de ce fait, ont un bas niveau de communicabilité.

(3) Autoréflexivité

L'autoréflexivité (*Autoreflexivität*) est élevée quand un texte source est non seulement mentionné dans un texte d'accueil, mais aussi lorsqu'il est explicitement reflété en son sein.

(4) Structuralité

L'intensité de la structuralité (*Strukturalität*) est particulièrement élevée quand un texte source sert de modèle structurel à un autre texte.

---

[293] M. PFISTER, *Konzepte der Intertextualität*, p. 25-30. Voir aussi U. LUZ, *Intertexts in the Gospel of Matthew*, p. 123-124.

(5) Sélectivité

La sélectivité (*Selektivität*) des intertextes est plus intensive dans des intertextes spécifiques et soigneusement marqués que dans de simples *topoi* ou motifs qui sont appropriés sans être explicitement marqués.

(6) Dialogicité

Enfin, la dialogicité (*Dialogizität*) d'un intertexte est particulièrement élevée lorsqu'il existe une tension entre le texte source et le texte d'accueil, de sorte qu'on peut parler d'un dialogue explicite entre les deux textes.

En élargissant la nature des rapports entre des œuvres à des concepts autres que ceux qui sont couramment usités (citations, allusions, échos, etc.), Pfister offre une contribution significative à la manière d'évaluer les rapports entre deux textes. Il s'agit moins d'un travail de repérage de citations, d'allusions ou d'échos, même si cette tâche garde sa valeur. Dans l'approche intertextuelle qu'il propose, ces concepts ne sont plus considérés isolément. Ils servent à mesurer, par exemple, le degré de référentialité dans un rapport intertextuel. L'analyse intertextuelle peut dès lors inclure des modèles rhétoriques connus dans la Bible, tandis qu'une intertextualité limitée aux citations, allusions et échos peut facilement conduire à une lecture atomistique des intertextes.

Dans la section qui suit, nous présenterons les critères méthodologiques qui guideront notre analyse intertextuelle.

5.3.2 Critères méthodologiques

Les critères méthodologiques qui nous aideront à discerner la présence d'un intertexte présumé dans le texte cible s'inspirent de ceux des auteurs dont les approches méthodologiques ont été présentées au chapitre précédent – R. Hays, M. Thompson, S. Keesmaat, T. Berkley et B. Abasciano. Nous avons pris soin de les adapter en fonction de la nature et du but de notre recherche. Au besoin, nous avons procédé à quelques ajouts. Les critères choisis sont au nombre de six : (1) le vocabulaire commun, (2) la récurrence, (3) les techniques rhétoriques communes, (4) les thèmes et/ou traditions identiques, (5) le développement linéaire commun et (6) l'explication.

5.3.3.1 Le vocabulaire commun

Le premier critère indiquant qu'un texte biblique donné est présent dans un texte de Paul est celui du vocabulaire commun. Cela vaut particulièrement pour le vocabulaire rare ou technique qu'on retrouve à la fois dans le texte paulinien et l'intertexte biblique présumé. Il n'est pas nécessaire que tous les éléments lexicaux, l'ordre des mots ou la syntaxe d'un texte biblique se retrouvent de manière identique dans l'intertexte présumé et dans le texte paulinien. Pour que ce critère soit efficace, le travail devra se faire à partir du texte biblique de la LXX, auquel Paul fait couramment référence dans ses écrits, même s'il reste vrai qu'il a pu connaître d'autres formes du texte scripturaire. Toutefois, pour l'interprétation, il faut tenir compte du texte hébraïque car il est à la base de la tradition textuelle dans laquelle la LXX et Paul s'insèrent[294].

5.3.3.2 La récurrence

Il est important de se demander si Paul, dans la même épître ou dans d'autres, fait référence à l'intertexte biblique présumé. S'il est possible que Paul n'utilise un texte de l'Écriture qu'une seule fois, dans une seule épître, la probabilité que ce texte soit considéré comme un intertexte est élevée lorsqu'on peut montrer qu'il y fait référence ailleurs. Ce critère implique une étude *intratextuelle* de Paul. Pour mieux comprendre ce que Paul dit dans une de ses épîtres, il faut non seulement tenir compte de l'Écriture et d'autres textes extrabibliques, mais aussi d'autres textes émanant de lui. Intertextualité et intratextualité sont donc inséparables pour interpréter Paul.

5.3.3.3 Techniques rhétoriques communes

Le texte de Paul et son intertexte présumé ont-ils en commun certaines techniques rhétoriques ? Celles-ci peuvent être l'emploi de questions rhétoriques, l'utilisation de termes-crochets, la séquence numérique X+1, la Torah comme base de l'argumentation, des modes de raisonnement comme la « rhétorique de la prise au piège », la satire, l'invocation d'une catastrophe imminente, la critique prophétique, etc. Ce critère permet de dépasser le littéralisme de certaines méthodologies et donne une base plus sûre pour évaluer la présence d'un texte dans un autre dans la perspective ouverte par l'approche intertextuelle de Pfister mentionnée précédemment. En outre, l'étude des techniques rhétoriques utilisées dans le texte

[294] Sauf indication contraire, l'édition de la LXX sur laquelle nous nous basons est celle de Rahlfs et pour le texte grec de Romains celle de NA 27. Toutefois, il est important de souligner que ces éditions ne contiennent pas des textes originaux mais des textes éclectiques constitués sur la base de certains principes, de ce que leurs auteurs croient être des versions plus proches de l'original. Voilà pourquoi le critère de vocabulaire commun ne doit pas être absolutisé.

d'accueil et dans l'intertexte présumé permet à l'intertextualité de trouver la place qui lui revient dans l'analyse rhétorique des textes bibliques.

5.3.3.4 Thèmes et/ou traditions identiques

Le fait que Paul développe les mêmes thèmes que ceux de tel texte scripturaire peut servir d'indice pour considérer ce dernier comme un intertexte pour le texte paulinien. Mais ce critère ne doit pas être appliqué séparément des autres. Autrement, le risque de « parallélomanie » serait très élevé. De même, il importe de se demander en quoi l'intertexte présumé concorde avec l'argument que Paul développe, si les images et les idées de celui-ci éclairent le point que Paul soutient.

Ce critère s'applique également aux traditions représentées dans l'intertexte et reprises dans le texte paulinien. En fait, il n'est pas facile de tracer une ligne de démarcation entre un thème et une tradition. Ce qu'un auteur comprend comme un thème peut être considéré par un autre comme une tradition. Ainsi, on peut aussi bien parler du thème de « la colère de Dieu » que de la tradition de la colère de Dieu en Romains. Mais dans ce critère, le plus déterminant n'est pas tant de constater la présence de la même tradition dans l'intertexte présumé et dans le texte d'accueil que d'évaluer si la perspective adoptée par le texte d'accueil est la même que celle de l'intertexte. La probabilité qu'un texte biblique spécifique soit considéré comme un intertexte est élevée lorsqu'on peut montrer que Paul ne se contente pas de renvoyer à une tradition donnée, mais qu'il s'inscrit effectivement dans la perspective de la tradition contenue dans l'intertexte. Par exemple, la tradition du « Jour du Seigneur » est largement répandue dans l'Écriture. Il ne suffit donc pas qu'elle soit présente dans un texte scripturaire pour considérer ce dernier comme un intertexte. Mais si le point de vue de Paul en Romains sur le Jour du Seigneur est plus proche de celui d'un prophète comme Amos que de celui d'un autre prophète, alors il y a de bonnes raisons d'étudier plus étroitement Romains et Amos.

5.3.3.5 Développement linéaire commun

Lorsqu'on peut établir que le texte de Paul peut être mis en parallèle avec un intertexte vétérotestamentaire présumé, c'est-à-dire lorsque les correspondances de vocabulaire ou de thèmes se déploient dans une épître dans l'ordre dans lequel il apparaît dans l'intertexte, il est hautement probable qu'il soit à la base de l'argumentation de Paul[295]. Ce critère se réfère à la notion de structuralité chez Pfister mentionnée dans la section précédente : le niveau de

[295] Cf. T. W. BERKLEY, *From a Broken Covenant*, p. 64.

structuralité est particulièrement élevé quand un intertexte présumé sert de modèle structurel à un texte d'accueil donné.

5.3.3.6 Explication

Le critère d'explication, enfin, correspond plus ou moins à ceux de « cohérence thématique » et de « satisfaction » chez Hays : la lecture proposée à partir d'une prise en compte de l'intertexte présumé permet-elle de mieux comprendre le discours de Paul ? En quoi le texte paulinien devient-il une interprétation particulière de l'intertexte ? Ce critère permet de montrer l'intérêt pour la recherche exégétique de l'analyse intertextuelle effectuée.

Comme l'ont souligné ceux qui ont proposé avant nous une liste de critères méthodologiques, nous devons préciser aussi que nos critères ne doivent pas être pris pour ce qu'ils ne sont pas, à savoir des preuves scientifiques *per se*. Ils ne doivent pas être considérés isolément. L'exégèse n'étant pas une science exacte, elle ne pourra jamais faire l'économie de la subjectivité du lecteur. Ces critères permettent toutefois de limiter la subjectivité exagérée qui pourrait résulter d'une lecture dépourvue de contraintes méthodologiques. Les critères énumérés ci-dessus n'ont pas pour but de prouver mathématiquement qu'un ou plusieurs textes scriptuaires sont des intertextes pour un texte paulinien. Ils servent à informer et former le jugement du lecteur quand il étudie les éventuelles connexions entre ces œuvres.

De plus, dans la pratique il n'est pas obligatoire d'appliquer les critères dans l'ordre dans lequel ils viennent d'être présentés. Le plus important est de relire les résultats de la recherche à la lumière de ceux-ci. Une grande souplesse est donc de mise pour une meilleure utilisation des six critères méthodologiques que nous avons énoncés.

Enfin, on peut se demander si les résultats de notre recherche intertextuelle exprimeront l'intention de Paul ou la compréhension que les lecteurs originels de Paul pouvaient avoir de sa lecture des Écritures, ou encore s'ils ne feront qu'exprimer l'opinion d'un lecteur contemporain. N'ayant pas accès à la conscience de Paul, nous ne disposons que de son texte. Bien plus, une fois publié, le texte acquiert une certaine autonomie par rapport à son auteur originel. Le lecteur du texte, qu'il s'agisse du lecteur originel de l'épître de Paul ou du lecteur impliqué, peut y découvrir certaines idées qui pouvaient ne pas avoir été entrevues par Paul lui-même. Par ailleurs, il serait illusoire de penser que les destinataires originels d'une lettre de Paul auraient nécessairement compris le contenu de celle-ci grâce à toute la finesse rhétorique dont il aurait fait preuve. Non seulement l'incompréhension était possible, mais on

ne peut exclure la possibilité réelle d'une formation continue délivrée à l'assemblée par les disciples les plus avancés dans la connaissance de l'Écriture et des rudiments de la foi chrétienne. Le plus important n'est pas de se demander si Paul a cherché le sens suggéré par notre analyse intertextuelle ou si ses lecteurs/auditeurs originels pouvaient le comprendre. Ce qui compte le plus est de se demander si le sens suggéré par l'analyse intertextuelle proposée est plausible, à la lumière de ce que l'on peut lire dans chaque texte.

6. CONCLUSION DU CHAPITRE

Notre approche méthodologique repose sur le principe selon lequel Paul, à l'instar des auteurs juifs et chrétiens de l'Antiquité, écrivait avec l'Écriture. Celle dernière a profondément imprégné sa pensée.

Cette vision des choses a des implications sur la question du respect du contexte des textes scripturaires par Paul. La manière dont celle-ci est souvent posée laisse entendre qu'il existerait un sens figé, auquel un auteur devrait se conformer. Cette conception n'a pas de fondement au regard des données historiques à notre disposition. Tout en se situant dans la tradition hébraïque, Paul, se distingue par une interprétation créative de l'Écriture.

Toutefois, ce fait ne doit pas être compris comme une négation de la présence de textes non scripturaires dans ses épîtres. Comme tout lecteur, l'apôtre est situé dans l'espace et dans le temps.

Ce travail se situe dans le cadre de l'analyse rhétorique. En insistant sur l'art de la persuasion, cette méthode convient à la nature de notre recherche. Mais en exposant les faiblesses des formes d'analyse rhétorique pratiquées de nos jours, nous avons attiré l'attention sur le caractère perfectible de cette méthode.

Pour atteindre notre objectif, il s'est avéré nécessaire de préciser notre vision de l'intertextualité. La définition proposée par Riffaterre nous a paru très suggestive. En effet, elle met en exergue le rôle central du lecteur. Mais la critique adressée à son approche par Genette a aussi été prise en compte. L'interextualité ne peut pas se limiter à l'analyse des rapports entre des unités minimales. Elle doit prendre en compte des unités plus larges, y compris les techniques rhétoriques utilisées dans les textes sur lesquels se base l'analyse intertextuelle.

Enfin, nos critères méthodologiques pour évaluer les connexions intertextuelles sont au nombre de six : le vocabulaire commun, la récurrence, les techniques rhétoriques communes,

les thèmes ou traditions identiques, le développement linéaire commun et l'explication. Ces critères ont valeur d'indicateurs, pour informer le jugement, et ne doivent pas être appliqués comme des preuves scientifiques *per se*.

Après cet effort de clarification méthodologique, il nous reste, dans la première partie de ce travail, à voir comment se pose la question des rapports entre Rm 1,16–2,29 et Amos dans la littérature exégétique contemporaine.

CHAPITRE 3 :ANALYSE INTERTEXTUELLE DE Rm 1–2 ET D'AMOS : ÉTAT DE LA QUESTION

0. INTRODUCTION

Il n'existe pas de consensus parmi les exégètes sur la présence d'Amos en Rm 1–2. D'emblée, on peut relever deux groupes opposés. D'une part, on trouve ceux qui ne voient pas de lien possible entre Rm 1–2 et le livre d'Amos[296]. D'autre part, on compte des auteurs[297] qui soutiennent l'existence de liens étroits entre les deux textes.

Dans ce chapitre consacré à l'état de la question, nous présenterons d'abord les arguments des partisans d'un rapprochement entre Rm 1–2 et le livre du prophète Amos. C'est cette vision des choses qui est particulièrement critiquée par un large courant de l'exégèse paulinienne contemporaine rejetant ce qu'il qualifie d'interprétation traditionnelle de Rm 1–2. Ensuite, nous examinerons les principales objections formulées à l'encontre de ladite interprétation. Enfin, nous montrerons que, loin d'avoir eu le dernier mot sur la question du parallélisme entre Rm 1–2 et le livre d'Amos, ces objections ne font que relancer la discussion sur de nouvelles bases.

1. ARGUMENTS EN FAVEUR D'UN RAPPROCHEMENT ENTRE Rm 1–2 ET AMOS

Les partisans d'un rapprochement entre Rm 1–2 et Amos se comptent aussi bien parmi les spécialistes d'Amos que parmi les spécialistes de l'épître aux Romains.

1.1 Quelques spécialistes d'Amos

Quelques-uns des spécialistes du livre d'Amos qui se sont penchés sur la *Wirkungsgechichte* de ce texte ont relevé un parallélisme entre celui-ci et le début de l'épître

[296] Par exemple, J.-N. ALETTI, *Comment Paul voit la justice de Dieu en Rm ?*, p. 362-363, reconnaît la très forte influence biblique dans les quatre premiers chapitres de Rm. Selon lui, on ne peut, « sans grand risque d'erreur, dire que le début de l'argumentation paulinienne est, quant au vocabulaire et aux thèmes abordés, de tonalité biblique et juive » (*Ibid*., p. 363). Mais il ne fait nulle part mention d'Amos alors qu'il renvoie, en notes, à plusieurs textes bibliques. On constate le même phénomène chez des auteurs tels que J. B. COBB et D. J. LULL, *Romans* ; F. TOSOLINI, *The Letter to the Romans and St Paul's Grace and Apostleship* ; J. E. TOEWS, *Romans*,; K. HAACKER, *The Theology of Paul's Letter to the Romans* ; A. SCHLATTER, *Romans*, 1995 ; J. P. HEIL, *Paul's Letter to the Romans*; H. PONSOT, *Une introduction à la letter aux Romains* ; H.-J. VAN der MINDE, *Schrift und Tradition bei Paulus* ; H. RHYS, *The Epistle to the Romans*.

[297] C. H. DODD, *The Epistle of Paul to the Romans*, p. 30; J. M. BOICE, *The Minor Prophets*, p. 169-170; P. BOVATI et R. MEYNET, *Le livre du prophète Amos*, p. 100 ; A. R. GUENTHER, *Hosea, Amos*, p. 253 ; G. V. SMITH, *Hosea, Amos, Micah*, p. 246; W. POPKES, *Zum Aufbau*, p. 499; Th. R. SCHREINER, *Romans*, p. 82.

aux Romains. La section du livre d'Amos qu'ils mettent souvent en parallèle avec les deux ou les trois premiers chapitres de Romains est Am 1,3–2,16. Ainsi, dans son commentaire sur Amos, J. Boice choisit-il le titre « tous égaux devant Dieu » pour qualifier la section sur les oracles contre les nations (Am 1,3–2,16)[298]. D'après lui, l'arrière-plan de ces oracles est l'affirmation selon laquelle Dieu ne fait pas preuve de favoritisme, comme l'affirmera plus tard l'apôtre Paul en Rm 2,11. La raison pour laquelle Dieu n'a pas de parti-pris tient au fait qu'il est le Dieu du monde entier ; chaque individu est également responsable devant lui. Il en résulte que, d'une part, Israël n'a pas de position privilégiée simplement parce qu'il a bénéficié des actions de Dieu en sa faveur. Les bénéfices de son histoire impliquent au contraire un devoir plus grand. D'autre part, le principe d'égalité s'applique aussi aux nations païennes, car même si elles ne sont pas Israël et n'ont pas reçu la bénédiction d'Israël, elles sont toutefois responsables des violations à l'égard de la loi de Dieu implantée dans chaque conscience[299].

À leur tour, P. Bovati et R. Meynet, relèvent le parallélisme suivant :

> « Les deux premiers chapitres d'Amos pourraient être mis en parallèle avec les trois premiers chapitres de la lettre de Paul aux Romains. En effet, la première section du livre d'Amos brosse un tableau de l'histoire selon lequel tous les peuples sont pécheurs. La racine de ce péché commun est l'idolâtrie, le fait de ne pas reconnaître Dieu comme Dieu, ce qui est la source de toute injustice ».[300]

A. Guenther, quant à lui, voit un lien entre Am 1–2 et Rm 1,18–2,16. Aussi écrit-il :

> « Une réponse fidèle à Dieu inclut toujours l'obéissance, et l'obéissance comporte des actes de justice, de grâce, de compassion et d'amour. La conformité avec les normes humanitaires est noble et a aussi lieu parmi les peuples qui ne sont pas guidés par la révélation écrite de Dieu (Gn 14,17-24 ; Rm 1,18–2,16). On ne devrait pas perdre de vue que la base du jugement de ces nations par Dieu n'est pas sa parole ou sa révélation ou alliance spécifique. Les maux sont des maux reconnus comme tels de façon innée, à travers la conscience collective. Même en dehors d'une quelconque révélation divine, Dieu a le droit de demander aux gens de rendre compte »[301].

---

[298] J. M. BOICE, *The Minor Prophets*, p. 169: « Everyone equal before God ».
[299] *Ibid.*, p. 170.
[300] P. BOVATI et R. MEYNET, *Le livre du prophète Amos*, p. 100.
[301] A. R. GUENTHER, *Hosea, Amos*, p. 253 : « A faithful response to God always includes obedience, and obedience is clothed with acts of justice, grace, compassion, and love. Compliance with humanitarian norms is

Mentionnons, enfin, G. Smith, pour qui, à la base des oracles contre les nations d'Amos se trouve le principe de l'inexcusabilité de tous les humains devant Dieu en raison de la loi gravée dans les cœurs et de l'exercice de la conscience. C'est ce principe que Paul formule en Rm 2,12-16 :

> « Romains 2,12-16 indique que nul n'a d'excuse devant Dieu ; ceux qui ne connaissent pas spécifiquement la loi de Dieu seront jugés sur la base de ce qu'ils connaissent de fait, parce qu'elle a été écrite dans les cœurs d'être humains créés à l'image de Dieu. Ils ont une conscience qui les avertit intuitivement sur le mauvais comportement, ils ont des lois sociales qui gouvernent la manière propre de traiter les autres dans la société, et ils savent qu'ils doivent respecter les accords (…) qu'ils ont conclus. Aucune de ces nations ne pouvait dire à une autre nation qu'il est moralement juste d'entrer dans leur territoire et de profaner la tombe de leur roi ou de battre leurs citoyens sans défense après une guerre »[302].

Le point commun à tous ces auteurs est qu'ils se situent dans le cadre d'une intertextualité qui ne se limite pas au vocabulaire commun ou au repérage de brèves références plus ou moins explicites. Au contraire, ils utilisent une démarche intertextuelle plus large qui tient compte des thèmes ou motifs communs. C'est le déploiement de l'argumentation qui les intéresse. On trouve également une approche similaire chez certains spécialistes de Romains.

1.2 Quelques spécialistes de Romains

Parmi les spécialistes de Romains qui soutiennent l'existence de points de ressemblance entre l'épître et Amos, on trouve d'abord ceux qui se concentrent sur une analyse comparative de quelques versets entre l'intertexte supposé et le texte d'accueil. D'une manière générale, chez ces auteurs, le nombre de références à Amos ne va pas au-delà de dix versets, alors que

---

noble and occurs also among peoples who are guided by God's written revelation (Gen. 14 : 17-24 ; Rom 1 :18–2 :16). One should not miss the point that the basis for God's judgment of these nations is not his word or his specific revelation or covenant. The evils are evils recognized as such innately, through collective conscience. Even apart from any divine revelation, God has a right to call people to account ».

[302] G. V. SMITH, *Hosea, Amos, Micah*, p. 246 : « Romans 2 :12-16 indicates that no one has an excuse before God ; those who do not specifically know the law of God will be judged based on what they do know because it has been written on their hearts as human beings made in the image of God. They have a conscience that intuitively warns them about wrong behavior, they have social laws that govern the proper way to treat other people in society, and they know that they should keep the agreement (…) they have made. Not one of these nations would have said it is morally right for another nation to come into their territory and desecrate their king's grave or thresh their defenseless citizens after a war ».

ce livre en compte 146[303]. Dans la plupart des cas, il s'agit moins d'une similitude de vocabulaire que d'une affinité de pensée. Par exemple, Am 3,2 est cité comme un exemple où, Paul, à l'instar d'Amos, souligne que le statut de peuple de Dieu n'est pas un gage d'immunité contre le jugement de Dieu pour le Juif ou l'Israélite. Pareillement, le « jour de colère » (ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς), mentionné en Rm 2,5, reflète une théologie proche d'Am 5,21-24, même si cette expression ne se trouve pas telle quelle dans le livre d'Amos mais seulement en So 1,15.18 ; 2,3.

D'autres auteurs, cependant, suivent une démarche intertextuelle qui prend en considération la construction de l'argumentation dans son ensemble. Ainsi pour C. H. Dodd, la manière de raisonner de Paul en Rm 1–2 ressemble à celle d'Amos et vise à montrer que Dieu ne fait pas acception des personnes[304]. J. Knox et G. Cragg relèvent la qualité psychologique de la méthode de Paul qu'ils rapprochent de celle qu'on trouve en Am 1–2 et en 2 S 12,1-14[305]. Selon W. Popkes, la technique discursive employée par Paul, en Rm 1–2, montre que l'apôtre se situe à l'intérieur de la tradition prophétique vétérotestamentaire. Parmi les précédents bibliques, Popkes mentionne 2 S 12,1ss, Is 5,1ss et surtout Am 1–2, à savoir la polémique contre les nations étrangères (*Fremdvölkerpolemik*)[306].

---

[303] Par exemple, B. WITHERINGTON III et D. HYAH, *Paul's Letter to the Romans* : Am 3,2 (p. 247) et 3,5 (p. 30); J. ZIESLER, *Paul's Letter to the Romans* : Am 3,2 (p. 82. 226) et 5,21-24 (p. 293); L. MORRIS, *The Epistle to the Romans* : Am 2,4 (p. 84), 3,2 (p. 120. 131. 332), 3,7 (p. 37), 5,4 (p. 40. 70), 5,21 (p. 357), 7,15 (p. 38), 9,1 (p. 181); P. STUHLMACHER, *Paul's Letter to the Romans* : Am 5,18ss et Am 3,2 (p. 41); M. THEOBALD, *Römerbrief* : Am 3,2 et Am 5,1ss (p. 73).

[304] C. H. DODD, *The Epistle of Paul to the Romans*, p. 30, écrit: « So far, Paul has been castigating the vices of paganism (…). He must have delivered many such sermons to mixed audiences up and down Greece and Asia Minor; and down to this point he no doubt won the enthusiastic applause of his Jewish hearers. Now he turns upon them. 'Yes; you agree with all that I say about the pagans; but are you any better?' It reminds us of Amos. He began, 'After crime upon crime of Damascus…of Gaza…of the Ammonites…of Moab, I will not relent'(loud applause). And then, 'After crime upon crime of Israel, I will not relent…You alone of all men have I cared for; therefore I will punish you for your misdeeds…What are you more than Ethiopians, O Israelites? The Eternal asks' (Amos i.3 – ii.16, iii.2, ix.7). Long experience had taught Paul what an effective approach this was to the conclusion he wished to drive home: No distinction are drawn: all have sinned (Rom. iii,22-23) ».

[305] J. KNOX et G. R. CRAGG, *The Epistle to the Romans*, p. 405 : « Paul is shrewd enough to know that in all he has said so far he has had the enthusiastic approval of a certain type of self-righteous mind. We may notice the psychological skill of his method. The exegetes refer to the parallel of Amos' prophetic warning : having carried his hearers with him while he denounces the evils of their neighbors, he confronts them with the equal enormity of their own deeds. And even more dramatic example of the same method (less general in scope, more intensely personal in application) is Nathan's parable to David (II Sam. 12,1-14) : the prophet arouses the king's indignation only to direct it against his own sins. In the same way, Paul, who has detected the murmured approval of his denunciation of the pagan world, turns on these self-righteous Jewish critics of Gentiles society ».

[306] W. POPKES, *Zum Aufbau*, p. 499. De même, P. STUHLMACHER, *Paul's Letter to the Romans*, p. 39, estime que Rm 2,1 se rapproche du mode de discours prophétique, mais cite plutôt 2 S 12 ,7 : « Paul is consciously working rhetorically – similar to Nathan according to 2 Sam. 12.7 – to bring about a surprise effect. » Toutefois, Stuhlmacher pense que Paul, à l'instar des auteurs grecs de son époque, utilise la technique stylistique de la diatribe. Voir aussi U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer (Röm 1–5)*, p. 124 : « Der Effekt ist der gleiche wie in der Nathanfabel 2 Sam 12 : "Du bist der Mann" ».

Dans la même perspective, Th. Schreiner affirme que la stratégie de Paul, qui consiste à faire précéder la condamnation des Juifs par celle des Gentils, est comparable à celle qu'on trouve en Am 1–2[307]. Selon Schreiner, le but de Paul en Rm 2,1–3,8 est de montrer que les Juifs ne sont pas exemptés du jugement[308]. Pour lui, accuser les Juifs d'être pécheurs était bien plus important que de démontrer la culpabilité des païens, car il était communément accepté (parmi les Juifs) que les Gentils étaient des pécheurs. L'argumentation est soigneusement construite de sorte que les Gentils soient accusés de péché en Rm 1,18-32, tandis que les Juifs sont ensuite mis en cause en Rm 2,1-29. D'après Schreiner, cette manière d'argumenter rappelle Am 1–2, l'objet primordial de l'ensemble de Rm 1,18–3,20 étant d'accuser les Juifs, même si l'accusation portée contre les Gentils (1,18-32) précède la leur[309].

Donc, si l'on en croit certains spécialistes d'Amos et de Romains, le rapprochement entre Rm 1–2 et Amos est non seulement possible mais justifié. Même en l'absence d'une citation ou d'une allusion directe d'Amos en Romains, il existe plusieurs indices qui justifient une lecture rapprochée des deux textes. Cette vision des choses, cependant, est battue en brèche par d'autres auteurs. Leurs arguments sont présentés dans les lignes qui suivent.

2. Arguments contre un rapprochement entre Rm 1–2 et Amos

Selon les critiques de la thèse d'un rapprochement entre Amos et Rm 1–2, la stratégie rhétorique d'Amos consistant à faire précéder le jugement du peuple de Dieu (Juda et Israël) par celui des Gentils – ou du moins quelques nations représentant les Gentils – ne se vérifie pas du tout en Rm 1–2. Leurs arguments peuvent être ramenés à quatre principaux : (1) le caractère universel de Rm 1,18-32 et 2,1-16, (2) la référence exclusive aux Gentils en Rm 1,18–2,16, (3) l'inclusion des Juifs en Rm 1,23 et (4) la référence à Adam en Rm 1,18-32.

---

[307] Th. R. Schreiner, *Romans*, p. 82, note: «The strategy of Paul's argument is comparable to what we find in Amos 1–2 (…). Paul attacks the Gentiles first, and while the Jews are saying "amen" he shockingly indict them as well. The allusions to the idolatry of the Jews in Rom 1:23 can be understood as foreshadowing chapter 2. In other words, 1:19-32 is directed against the Gentiles, but upon reading chapter 2 a Jew would begin to understand that they were not exempt from the charges pressed in chapter 1 ».

[308] *Ibid.*, p. 102.

[309] *Ibid.*: « The Jews, because they are sinners, cannot escape the chargers pressed against the Gentiles. Only in the light of chapter 2 can we see that the Jews could not escape from the accusations of chapter 1. In this sense the accusation against the Gentiles echo against the Jews. But Paul has structured the argument so that it has an element of surprise; first he attacks the Gentiles and then the Jews. Here he imitates Amos (1–2), who recounts the sins of the Gentile world and then turns to censure Juda and Israel ».

2.1 Le caractère universel de Rm 1,18-32 et 2,1-16

2.1.1 Le caractère universel de Rm 1,18-32

L'argument du caractère universel de Rm 1,18-32 s'appuie d'abord sur le fait que les destinataires de la colère de Dieu au v. 18 ne sont pas désignés nommément. De fait, l'identification des personnes visées en 1,18–2,5 est l'un des problèmes majeurs de l'exégèse des deux premiers chapitres de la lettre. S'il est clair qu'en 1,16-17 le salut a pour destinataires les Juifs et les non-Juifs, et qu'en 2,9-29 le jugement de Dieu s'applique explicitement aux Juifs et aux non-Juifs, la situation semble différente en 1,18–2,5. En 1,18, Paul utilise l'expression ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων. Comme le relève C. Cranfield, il emploie le terme générique d' « hommes », et nulle part, en 1,18-32, les termes « Gentils » ou « Grec »[310]. La formule utilisée au v. 18 peut laisser entendre que Paul a en vue tous les êtres humains qui rendent la vérité captive dans l'injustice, indépendamment de leur origine[311].

R. Jewett note que la cible de la colère divine en 1,18 est « toute impiété et injustice des humains ». Pour lui, il s'agit d'une description de ce qui va mal avec l'humanité entière. Malgré une référence postérieure à des fautes typiquement païennes (1,23), la formulation avec « tout » indique que Paul souhaite insinuer que Juifs et Romains, Grecs et Barbares sont tenus pour responsables[312]. D'après Jewett, l'essence du dessein injuste de l'humanité est de « supprimer la vérité » concernant Dieu. La conjonction διότι (1,19) relie le v. 19 à la dernière phrase du v. 18 et décrit comment les humains suppriment la vérité. Le lien entre αὐτοῖς et la référence aux humains au v. 18 ne permet pas de faire une distinction entre personnes et groupes. La connaissance de Dieu est accessible à tous[313]. Donc l'analyse interne du texte ne permet pas de soutenir que Rm 1,18 introduit le thème du jugement des païens exclusivement. Tous les humains qui retiennent la vérité captive dans l'injustice sont dans la ligne de mire, indépendamment de leur origine ethnique.

---

[310] C. E. B. CRANFIELD, *Epistle to the Romans*, p. 105.

[311] J.-N. ALETTI, *Romains 1–3*, p. 481-482, écrit : « Qui sont les destinataires de cette colère [de Dieu] ? Tous ceux qui font le mal, selon les termes mêmes de la *subpropositio* de 1,18. Mais leur origine et leur nombre ne sont pas signalés. Eu égard à l'origine des destinataires, païens et/ou juifs, le passage n'est pas explicite. Selon la plupart des commentaires anciens et récents, en Rm 1,19-32 il s'agit des païens, car les vices qui y sont décrits sont ceux que les juifs condamnaient chez les païens. Mais Paul n'utilise pas le mot e;qnh ; il fait en outre allusion à l'idolâtrie de l'Israël du désert au v. 23 (…). Redisons aussi que l'expression utilisée en 1,18, "les hommes qui" n'est pas davantage précisée en 1,19-32 : la description peut donner à entendre que très nombreux furent et sont les hommes injustes frappés par la colère divine, mais elle ne permet pas de conclure que tous les hommes du passé furent sans exception impies, injustes, et pour cela châtiés ».

[312] R. JEWETT, *Romans*, p. 152.

[313] *Ibid.*, p. 153.

2.1.2 Caractère universel de Rm 2,1-16

La thèse d'une imitation par Paul du discours d'Am 1–2 est aussi rejetée sur la base d'une référence à l'ensemble de l'humanité en Rm 2,1-16. R. Bell réfute catégoriquement tout rapprochement entre Am 1–2 et Rm 1–2 parce que, selon lui, Rm 2,1-16 s'adresse aussi bien aux Juifs qu'aux Gentils, les Juifs n'étant particulièrement visés qu'à partir de Rm 2,17[314]. Dans son commentaire, S. Légasse donne à Rm 2,1-16 le titre suivant : « application aux deux parties de l'humanité : Juifs et païens »[315]. Selon lui, dans cette unité, l'apôtre poursuit son argumentation « en montrant comment le tableau désastreux et dramatique de l'humanité sans l'Évangile vaut tout autant pour les Juifs que pour les païens »[316]. Rm 2,1.3, tout comme Rm 1,18, utilise le terme générique ἄνθρωπος. C'est donc tout être humain lorsqu'il juge les autres tout en faisant le mal, qui abuse de la générosité de Dieu en refusant de se convertir, et qui se croit à l'abri du jugement de Dieu qui est visé en Rm 2,1-5. Les principes du jugement universel auquel personne ne pourra se soustraire sont exposés en Rm 2,6-16.

2.2 La référence exclusive aux Gentils en Rm 1,18–2,16

Parmi les exégètes qui souscrivent à la thèse de la référence exclusive aux Gentils en Rm 1,18–2,16, nous pouvons mentionner S. Stowers[317], Ph. Esler[318] et B. Witherington III[319]. L'implication directe de cette thèse est le rejet des autres lectures du texte, à savoir l'inclusion des Juifs en 1,18-32 sur la base de 1,23[320], l'apostrophe au Juif en 2,1-5[321] et le renvoi à

[314] R. H. BELL, *No One Seeks for God*, p. 137, note: « It is argued that as in Am. 1.3–2.3 Paul has first addressed the Gentiles (Rom. 1.18-32). Paul has described the ways in which the Gentiles have suppressed the truth. Then in 2.1 he turns to the Jew to show he is just as guilty. Although Paul does not explicitly refer to the Jew until 2.17 it is argued that in 2.1 he already has the Jew alone in mind. An alternative view is that Rom. 2.1-16 addresses both Jews and Gentiles and that the Jew is not singled out until 2.17. I consider this second view to be the most probable ».

[315] S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, p. 161.

[316] *Ibid.*, p. 162. Voir aussi F-J. LEENHARDT, *L'épître de Saint Paul aux Romains*, p. 44-45 ; R. D. ANDERSON Jr, *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, p. 212.

[317] S. K. STOWERS, *A Rereading of Romans*, p. 88-109. Voir aussi D. SWANCUTT, *Sexy Stoics and the Rereading of Romans 1:18–2,16*, p. 42-73.

[318] Ph. F. ESLER, *Conflict and Identity in Romans*, p. 141-151.

[319] B. WITHERINGTON III, *Paul's Letter to the Romans*, p. 73-76.

[320] S. K. STOWERS, *A Rereading of Romans*, p. 92-93.

[321] S. K. STOWERS, *Ibid.*, p. 101, note : « There is absolutely no justification for reading 2:1-5 as Paul's attack on "the hypocrisy of the Jew." No one in the first century would have identified the *ho alazōn* with Judaism. That popular interpretation depends upon anachronistically reading later Christian characterizations of Jews as "hypocritical Pharisees" (…). The text simply lacks anything to indicate that the person is a Jew. First-century readers might have recognized Paul's characterization of the pretentious person but they, like the students in Epictetus's classroom or the readers of Seneca's letters, would have understood that Paul was admonishing their pretentious attitudes and not thought that he was attacking Jews ».

l'ensemble de l'humanité en 1,18–2,16[322]. L'essentiel de l'argumentation de Stowers se trouve dans son interprétation de 2,1-16.

Pour Stowers, l'arrière-plan de Rm 2,1-16 est celui de la diatribe. L'emploi de cette technique rhétorique se vérifie notamment par l'emploi de ἄνθρωπε, la déclaration d'accusation ainsi que les questions rhétoriques. Or il est de coutume avec la diatribe que les personnes visées dans l'admonition (2,1-16) soient celles qui sont dans l'auditoire. L'idée selon laquelle l'apostrophe du personnage fictif en 2,1-5 vise des personnes dans l'auditoire est, selon Stowers, confirmée par l'utilisation que Paul fait du même genre littéraire en Rm 11 et 14. S'agissant particulièrement de Rm 14, Stowers relève que l'apôtre y donne clairement conseil à son auditoire. Dans une phraséologie qui rappelle Rm 2,1.3, il passe à la deuxième personne du singulier en Rm 14,4 et 10. Pour Stowers, il ne fait pas de doute que ces admonitions s'adressent aux croyants dans la communauté qui jugent les autres avec prétention[323].

Esler[324] rejette également l'idée selon laquelle en Rm 2,1-6 Paul s'adresse à un Juif. Pour lui, la personne dont il est question dans ces versets est impliquée dans les mêmes pratiques que celles que mentionne Rm 1,19-32, c'est-à-dire l'idolâtrie (1,19-23) et les vices énumérés en 1,26-31, tout en jugeant hypocritement ceux qui agissent de la sorte. Selon Esler, il n'est pas plausible d'imaginer qu'un Juif du premier siècle comme Paul (cf. 9,1-5 et 11,1), fier d'appartenir à un peuple séparé des pécheurs non-Juifs (Ga 2,15), puisse attribuer l'idolâtrie aux Juifs. Le contexte de l'époque confirme cette vision de choses, de même que Rm 2,17, qui présente de manière précise en quoi consiste l'hypocrisie d'un Juif. D'après l'auteur, Rm 2,1-6 élargit la critique que Paul fait des non-Juifs en Rm 1,18-32 en intégrant les non-Juifs qui s'imaginent faussement qu'ils ne sont pas coupables des horreurs mentionnées. Bref, Paul n'a pas les Juifs en vue à ce niveau. Il faudra attendre, pour cela, Rm 2,17–3,8.

Witherington III, enfin, souligne que Rm 2,1-16 est une critique qui s'adresse à un païen[325]. D'après lui, Paul vise les personnes qui condamnent les autres dans les termes qu'on trouve en Rm 1,18-32 mais s'exemptent du jugement, comme s'ils étaient moralement

[322] *Ibid.*, p. 101-102.
[323] *Ibid.*, p. 102. Sur l'utilisation de la diatribe par Paul, J.-N. ALETTI, *La rhétorique paulinienne*, p. 49, écrit : « La plus connue des techniques pour rendre vivant le style, est la diatribe, à l'aide de laquelle Paul apostrophe, à la manière des orateurs et des philosophes itinérants d'alors, un interlocuteur fictif et dialogue avec lui ». Voir aussi C. SONG, *Reading Romans as a Diatribe*, p. 92-94.
[324] Ph. F. ESLER, *Conflict and Identity in Romans*, p. 151.
[325] B. WITHERINGTON III, *Paul's Letter to the Romans*, p. 73, intitule Rm 2,1-16 : « Critique of a judgmental gentile hypocrite ».

supérieurs à ceux-ci. Cette lecture est corroborée, d'abord, par le fait que la majorité dans l'auditoire de Paul est d'origine païenne et que Paul s'adresse spécifiquement aux Gentils de Rome en sa qualité d'apôtre des Gentils. Bien plus, certains signaux internes au texte signalent une référence aux Gentils. Ainsi Paul critique ceux qui, à un moment donné, avaient commis ou continueraient à commettre certaines des fautes énumérées en Rm 1,18-32. L'apôtre mentionne en premier lieu ceux qui pèchent en dehors de la Loi (2,12), c'est-à-dire les Gentils, et Rm 2,14-15 est un commentaire spécifique à leur propos[326].

2.3 L'inclusion des Juifs en Rm 1,23

L'argument de l'inclusion des Juifs dans le tableau de Rm 1,18-32 sur la base du v. 23 est aussi utilisé comme preuve du caractère universel de cette unité. La particularité est qu'ici on se situe sur le terrain de l'analyse intertextuelle. Plusieurs auteurs, en effet, ont relevé qu'il existe des parallèles remarquables entre Rm 1,23, Ps 106,20 (105,20 LXX) et Jr 2,11 LXX :

Rm 1,23	Ps 105,20 LXX	Jr 2,11 LXX
καὶ ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ **ἐν ὁμοιώματι** εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἑρπετῶν	**καὶ ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι** μόσχου ἔσθοντος χόρτον	εἰ ἀλλάξονται ἔθνη θεοὺς αὐτῶν καὶ οὗτοι οὔκ εἰσιν θεοί ὁ δὲ λαός μου **ἠλλάξατο τὴν δόξαν αὐτοῦ** ἐξ ἧς οὐκ ὠφεληθήσονται

L'idée de changer (ἀλλάσσω à l'aoriste) la gloire (δόξα) en quelque chose d'autre est présente dans les trois textes. C'est entre Ps 105,20 et Rm 1,23 que le parallélisme est le plus étroit. En effet, outre l'emploi de ἀλλάσσω et δόξα, les deux passages ont en commun l'expression ἐν ὁμοιώματι (en similitude), et la construction de la phrase est quasiment la même : καί/ ἀλλάσσω/ δόξαν/ ἐν ὁμοιώματι.

De plus, Ps 105,20, Jr 2,11 et Rm 1,23 ont en commun le thème de l'idolâtrie. Puisque le contexte du Ps 105,20 et de Jr 2,11 est celui de l'idolâtrie du peuple de Dieu, beaucoup d'auteurs en déduisent que Rm 1,23 fait allusion à l'idolâtrie d'Israël. C'est une preuve de l'inclusion des Israélites ou des Juifs dans le tableau de Rm 1,18-32. Aletti écrit : « Un verset comme 1,23, où l'allusion au veau d'or (Ps 105,20 LXX) est obvie, indique d'ailleurs que l'Apôtre inclut aussi, de manière voilée, les Israélites du passé parmi les idolâtres »[327]. Selon

[326] *Ibid.*, p. 76.
[327] J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste?*, p. 59.

Cranfield, s'il ne fait pas de doute que Paul vise premièrement les Gentils en Rm 1,18-32, on ne saurait évaluer adéquatement cette unité en l'interprétant comme se référant exclusivement à ceux-ci. L'une des preuves avancées par Cranfield pour une référence à l'ensemble de l'humanité est justement l'écho du Ps 105,20 et de Jr 2,11 qui relatent l'idolâtrie d'Israël, respectivement l'incident du veau d'or au désert (Ex 32) et l'idolâtrie du peuple au temps de Jérémie[328].

D'après Bassler, s'il est certain que Paul a modelé son argumentation selon les polémiques juives contre les Gentils, il n'en demeure pas moins vrai que Rm 1,23 contient des allusions claires à Jr 2,11 et particulièrement au Ps 105,20. Or ces deux textes évoquent l'apostasie et l'idolâtrie d'Israël. À la lumière de ces références et de la corrélation qui peut être perçue entre les erreurs des « Gentils » de Rm 1 et les accusations spécifiquement adressées aux Juifs en 2,17-24, Bassler juge qu'on ne peut pas soutenir qu'en Rm 1 Paul avait seulement en vue les Gentils. Pour elle, même si l'apôtre emploie une argumentation traditionnellement dirigée contre les Gentils, il signale clairement qu'elle était aussi, sinon premièrement, appropriée pour les Juifs. Aussi conclut-elle que la division rigoureuse de l'argumentation initiale de Paul en une sortie initiale contre les Gentils suivie par un second mouvement contre les Juifs ne peut pas être retenue[329]. Bref, comme le dit S. Légasse : « Loin de pouvoir se limiter aux seuls païens, l'argumentation critique développée jusqu'à présent fait aussi une place à Israël, inclus dans l'humanité infidèle et coupable »[330].

Le recours à l'intertextualité pour justifier une lecture universaliste de Rm 1,18-32, et de ce fait l'invraisemblance d'une imitation par Paul d'Am 1–2, ne se limite pas à la référence au Ps 105,20 LXX et à Jr 2,11 LXX. Beaucoup d'autres auteurs avancent la thèse d'une référence à Adam en Rm 1.

2.4 Adam en Rm 1,18-32

La référence à Adam en Rm 1,18-32 signifierait qu'on ne peut plus considérer ces versets comme s'adressant à une seule catégorie d'êtres humains, celle des Gentils, ainsi que le soutiennent plusieurs commentateurs. C. Bryan souligne, en effet, que, pour Paul, Israël est en

---

[328] C. E. B. CRANFIELD, *Epistle to the Romans*, p. 105.
[329] J. BASSLER, *Divine Impartiality*, p. 122. Pareillement, pour A. A. DAS, *Paul, the Law and the Covenant*, p. 174, la condamnation de l'idolâtrie (1,21-25) et de l'immoralité par Paul n'exclut pas les Juifs, car Rm 1,23 fait allusion à Jr 2,11 et Ps 106 (105 LXX),20 ainsi qu'à Ex 32.
[330] S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, p. 122.

Adam tout comme les Gentils, l'appel d'Abraham n'ayant pas changé la donne[331]. L'argumentation qui soutient une allusion à Adam en Rm 1 se présente, *grosso modo*, de deux manières, quoique celles-ci soient inséparables. La première postule la présence de Gn 1–3 en Rm 1,18-32, tandis que pour la seconde, c'est plutôt la tradition développée autour de Gn 1–3 qui est reflétée en Rm 1,18-32.

2.4.1 Gn 1–3 en Rm 1,18-32

Une façon de présenter la thèse d'une référence à Adam en Rm 1 consiste à montrer les points communs entre Gn 1–3 et Rm 1. L'analyse intertextuelle se limite essentiellement à une mise en parallèle du texte paulinien et du récit canonique de la Genèse. Les auteurs qui se situent dans ce courant soutiennent qu'à la base de Rm 1 se trouve le récit d'Adam raconté en Gn 1–3. L'une des figures les plus emblématiques de cette thèse est M. Hooker[332]. Selon elle, le vocabulaire et la séquence des événements en Rm 1 montrent que Paul se réfère au récit biblique de Gn 1–3.

Au sujet du vocabulaire, Hooker admet l'influence possible du Ps 105,20 LXX, de Jr 2,11 et de Dt 4,15-18 en Rm 1,23. En comparant Rm 1,23 au Ps 105,20, elle constate que, à l'exception de φθάρτος, tous les termes que Paul substitue à μόσχον ἔσθοντος χόρτον se trouvent en Gn 1,20-26. Pour Hooker, Paul semble donc avoir délibérément choisi la terminologie du récit de la création pour décrire l'idolâtrie des hommes[333]. De plus, certains échos de Gn 1 se trouvent en d'autres versets de Rm 1. Ainsi ἀόρατα (v. 20) et ἐσκοτίσθη (v. 21) peuvent être rattachés à ἀόρατος et σκότος en Gn 1,2. De même, l'idée selon laquelle l'homme est φθάρτος (v. 23) remonte au décret de Dieu présent en Gn 3,16, quoique les termes utilisés dans l'un et l'autre passages ne soient pas identiques[334].

---

[331] C. BRYAN, *A Preface to Romans*, p. 83: « (…) the view persists among some students of Romans that the Jews cannot be implicated in 1.18-32 (…). This entirely overlooks that fact that in Paul's view Israel, too, is "in Adam" (3.20,23; 5.12-14,20; compare 1 Co. 15.22) – something that was not changed by the call of Abraham ».

[332] M. D. HOOKER, *Adam in Romans 1*, p. 297-306; *Id.*, *A Further Note on Romans 1*, p. 181-183. Voir aussi J. D. G. DUNN, *Romans*, p. 57-60 ; J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, p. 91-92 ; C. BRYAN, *A Preface to Romans*, p. 82-83 ; E. REINMUTH, *Allegorical Reading and Intertextuality*, p. 53-61.

[333] M. D. HOOKER, *Adam in Romans 1*, p. 300.

[334] *Ibid*, p. 303. Pour E. REINMUTH, *Narrative Abbreviations of the Adam Story in Paul*, p. 57-58, avec la phrase-clé kti,sij ko,smou, Rm 1,20 contient une abréviation narrative qui renvoie à un contenu narratif, celui de la création du monde. Celui-ci a pour but de fonder la perceptibilité du Dieu invisible pour tous les êtres humains. Et c'est à partir de cette position anthropologique initiale que commence le récit d'Adam, c'est-à-dire le récit de l'être humain. Reinmuth ajoute que le lien avec le récit d'Adam s'exprime par l'usage que Paul fait des termes-clés do,xa et eivkw,n (Rm 1,23), que l'apôtre utilise dans certaines de ses lettres comme abréviations narratives du récit d'Adam (1 Co 11,7 ; Rm 8,29-30 ; 1 Co 15,42-49 ; 2 Co 3,18 ; voir Col 4,4).

Concernant la séquence des événements en Rm 1, Hooker pense que celle-ci est une réminiscence du récit d'Adam tel qu'il est raconté en Gn 1–3. Sa position peut être présentée en sept points[335] :

1. Dieu avait manifesté à Adam ce qui peut être connu de lui (Rm 1,19).
2. Depuis la création, les attributs de Dieu étaient clairement discernables pour Adam à travers les choses créées ; Adam était ainsi sans excuse (Rm 1,20).
3. Adam connaissait Dieu mais ne l'honora pas comme Dieu ; il devint futile dans son raisonnement et laissa s'obscurcir son cœur (Rm 1,20).
4. Dans son désir d'être comme Dieu possédant la connaissance du bien et du mal, affirmant alors être sage, Adam devint fou (Rm 1,21).
5. Ainsi non seulement Adam n'a pas glorifié Dieu mais il perdit lui-même la gloire de Dieu qui était reflétée sur sa face (Rm 1,23).
6. En croyant à la parole du serpent en Gn 3,4, Adam s'est détourné de la vérité de Dieu ; il a obéi et donné son allégeance à une créature, le serpent, plutôt qu'au Créateur (Rm 1,25).
7. Enfin, Adam connaissait certainement le δικαίωμα de Dieu (cf. Rm 5,12-14). En mangeant le fruit interdit, il a non seulement violé ce δικαίωμα mais il aussi donné son consentement à l'action d'Ève, qui avait déjà pris le fruit (Rm 1,32).

Pour Hooker, donc, une telle synchronisation de séquence ne peut pas être le fruit du hasard. Selon elle, il ne fait pas de doute que Paul a délibérément décrit la méchanceté humaine dans les termes mêmes de la chute d'Adam[336].

---

[335] M. D. HOOKER, *Adam in Romans 1*, p. 300-301.

[336] *Ibid.*, p. 301 : « It would appear from this remarkable parallelism that Paul's account of man's wickedness has been deliberately stated in terms of the Biblical narrative of Adam's fall. » Au cas où l'on objecterait que l'idolâtrie, l'immoralité sexuelle et la méchanceté en général (cf. « catalogue de vices » des v. 29-31) ne sont pas en parallèle avec le récit de la chute d'Adam, HOOKER, *Ibid.*, p. 301-302, répond en trois points. D'abord, Adam peut à juste titre être accusé d'avoir servi la créature plutôt que le Créateur. C'est de cette confusion que résulte l'idolâtrie. En écoutant la voix du serpent, il a ouvert la voie à l'idolâtrie. Ensuite, l'immoralité sexuelle évoquée par Paul pourrait être une application de Gn 3,23-24 (καὶ ἐξαπέστειλεν αὐτὸν κύριος ὁ θεὸς ἐκ τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς ἐργάζεσθαι τὴν γῆν ἐξ ἧς ἐλήμφθη καὶ ἐξέβαλεν τὸν Αδαμ καὶ κατῴκισεν αὐτὸν ἀπέναντι τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς). Quant à la phrase τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν, elle fait probablement écho à la nudité d'Adam et Ève (Gn 3,7-11). En effet, le lien entre la chute et le désir sexuel reflète probablement une exégèse juive qui avait cours au temps de Paul, présente dans les pseudépigraphes et reprise par la tradition rabbinique. Enfin, les autres formes de péchés présentés en Rm 1,28-31 peuvent être mises en parallèle avec la conséquence immédiate de la convoitise en Gn 6,5.

2.4.2 La tradition sur Adam en Rm 1

L'autre manière de présenter la thèse de la référence à Adam en Rm 1 consiste à mettre en parallèle le texte paulinien et la tradition sur Adam dans le judaïsme. Il ne s'agit plus de relever le parallélisme entre Rm 1 et Gn 1–3, à la manière de Hooker, mais bien de montrer que c'est l'histoire de la réception du texte de Gn 1–3 dans la littérature juive intertestamentaire qui fournit le cadre le plus approprié à l'interprétation de Rm 1. Telle est en particulier l'approche suivie par J. Levison dans son étude sur les points de ressemblance entre Rm 1,18-25 et *La Vie grecque d'Adam et Ève* (dorénavant *La Vie*), tout en s'appuyant sur les travaux des auteurs qui se sont concentrés essentiellement sur Gn 1–3[337].

D'après Levison, plusieurs aspects de *La Vie* sont significatifs, voire pourraient être indispensables pour l'interprétation de Rm 1. En effet, il semble que la compréhension que l'apôtre a d'Adam et Ève a été modelée par une tradition similaire à celle qui est véhiculée par ce texte[338]. Sans aller jusqu'à identifier des points d'influence littéraire, Levison pense que *La Vie* contient des points très similaires à ceux que Paul développe en Rm 1, notamment aux v. 18-25[339]. Il situe les analogies principales entre ces textes à deux niveaux, celui de l'échange de la gloire de Dieu pour la mortalité humaine et celui de l'échange de la domination humaine sur la création pour la soumission humaine à la création.

D'une part, quoique l'échange dont il est question en Rm 1,22-23 et 1,25 renvoie, de manière ultime, à Gn 1,20-26 et 3,1-7, Levison estime qu'il serait préférable de lire le passage de Paul en rapport avec diverses relectures de Gn 1–3, qui avaient cours à l'époque de la rédaction de la lettre aux Romains, notamment celle qu'on trouve dans *La Vie*. En effet, l'interprétation de la mortalité humaine n'est reliée à Gn 1–3 que de manière distante. L'échange de la gloire pour la mortalité humaine est particulièrement souligné dans *La Vie*, où la perte de la gloire apparaît comme une composante centrale des effets tragiques du premier péché[340]. Ainsi, après avoir été leurrée par le serpent, Ève lui reproche de l'avoir

---

[337] J. R. LEVISON, *Adam and Eve*, p. 519-534.
[338] *Ibid.*, p. 521.
[339] *Ibid.*, p. 523.
[340] *Ibid.*, p. 525-526 : « Although the exchange that Paul expresses in Rom 1.22-3 and 25 ultimately has its biblical underpinning in two creation texts – Gen 1.20-6 and 3.1-7 – in combination with Ps 105.20 LXX, it is not these texts in isolation to which Paul alludes. Paul's interpretation of human mortality, particularly the conception that the immortal glory of God has been exchanged for the image of a mortal human, is only related at a distance to Gen 1–3, in which the vocabulary of exchange is nowhere explicit. Yet by the time Paul penned his letter to the Romans, Gen 1–3 had been transformed by a vast array of diverse and creative interpreters, and this exchange was developed vividly in the Greek *Life of Adam and Eve*, in which the loss of glory is a key component of the tragic effects of the first sin ».

éloignée de sa gloire[341]. Adam, à son tour, reprochera à sa femme d'avoir agi pareillement envers lui[342].

Le fait qu'Ève prenne conscience d'avoir perdu la vertu de la justice (*La Vie* 20,1) ainsi que sa gloire pourrait expliquer, selon Levison le fait que Paul évoque la perte de la gloire dans un contexte ayant pour objet principal le contraste entre la révélation de la justice de Dieu et la révélation de la colère divine en réponse à l'injustice humaine (Rm 1,16-18). La corrélation entre l'avènement de la colère de Dieu identifiée avec la mort et la perte de la gloire de Dieu sont également vues par Levison comme un arrière-plan possible de Rm 1,23[343]. Bien plus encore, l'estompement de la vérité comme cause de la colère de Dieu en Rm 1,18 s'explique mal en lien avec Gn 1–3, où on ne trouve aucune indication sur le sujet. Or dans *La Vie* (21-22), c'est précisément cette action qui fait reconnaître à Adam l'irruption de la colère de Dieu sur l'humanité entière sous la forme de la mort[344]. Enfin, l'opposition manifeste entre la gloire et la mortalité qui caractérise *La Vie* aide à comprendre l'opposition similaire en Rm 1,18-23. Pour Levison, ceux qui suppriment la vérité sont semblables à Ève dans *La Vie* : ils ont échangé la gloire de Dieu pour la vie mortelle et la colère divine[345].

D'autre part, selon Levison, le renversement de la domination de l'homme sur le monde animal dont Paul parle en Rm 1,23-25 ne se base pas exclusivement sur des allusions à Gn 1 et 3. Certains passages de *La Vie*, en effet, permettent de mieux comprendre le discours de Paul. Ainsi, dans *La Vie* 39, Dieu promet de restaurer la domination d'Adam sur le monde animal et de le faire siéger sur le trône de celui qui l'avait trompé. Avant cela, une conversation entre Ève et un animal sauvage (*La Vie* 10-12) confirme que la perte de la seigneurie de l'homme était comprise comme une conséquence principale du péché. La bête sauvage avait entièrement oublié son rang inférieur dans l'ordre naturel (cf. Gn 1,26) et

[341] *La Vie* 20,2
[342] *La Vie* 21,5.
[343] J. R. LEVISON, *Adam and Eve*, p. 527.
[344] *Ibid.*, p. 528. Un autre exemple d'étouffement de la vérité se trouve dans *La Vie* : Ève étouffe la vérité au sujet des effets du fruit interdit en tenant un faux discours sur le bien-être d'Adam vis-à-vis de Dieu. Il en résulte l'irruption de la fureur divine et la perte de la gloire de Dieu.
[345] J. R. LEVISON, *Adam and Eve*, p. 530, résume l'échange de la gloire de Dieu pour la mortalité en ces termes : « The association, therefore, in the Greek *Life* between Eve's lie, the loss of God's glory, the inflicting of anger, and the master of death provides an intriguing coalescence of terms that illuminates Rom 1.18-32, which contains references to the revelation of God's anger (1.18), the failure to hold the truth (1.18), the loss of God's glory (1.22), and the advent of mortality (1.22). Add to this the association between the loss of justice and glory in Eve's statement – God's anger is provoked by injustice in Rom 1.18 – and the coalescence becomes even richer. It is as if Paul's laconic depiction of human sin in Rom 1.18-22 expresses *in nuce* the drama that the Greek *Life of Adam and Eve* expresses in colorful narrative form. Human beings, through the suppression of truth, have exchanged the glory of God for the dominion of death ».

commencé à dominer l'humanité. Bref, il y a échange de natures entre le dominateur et le dominé[346].

Bien plus, l'échange de position entre humains et animaux est exprimée, dans *La Vie* 11,2, au moyen du verbe μεταλλάσσω également utilisé par Paul en Rm 1. Même si on ne peut parler, sur ce point, d'un lien littéraire entre les deux textes, toujours est-il que, pour Levison, la présence de ce verbe ici et là attire, une fois encore, l'attention sur les affinités théologiques et verbales entre eux. Ceux que Paul condamne ont échangé la gloire pour la vie mortelle ; ils ont échangé la vérité pour un mensonge, c'est-à-dire, adoré et servi la création plutôt que le Créateur. En un mot, ils ont perdu la gloire, l'immortalité et la domination et obtenu en lieu et place la colère, la mort et la soumission à la création. Le culte idolâtre envers les animaux exprime de manière emblématique la nature de cette dernière soumission[347].

En résumé, la thèse de la référence à (la tradition sur) Adam en Rm 1 prouverait que le discours de Paul vise l'ensemble de l'humanité. Les parallèles linguistiques, thématiques, voire séquentiels, entre Rm 1,18-32 et Gn 1–3 et/ou *La Vie* semblent montrer une véritable parenté de pensée entre ces textes, à défaut d'un lien littéraire direct. En conséquence, d'après les partisans de cette thèse, toute lecture consistant à limiter Rm 1,18-32 à un groupe ethnique, celui des Gentils en l'occurrence, doit être abandonnée. Toute mise en parallèle de la stratégie rhétorique de Rm 1–2 avec celle d'Am 1–2 faisant précéder le jugement des membres du peuple de Dieu (Am 2,4-16) par celui des Gentils (Am 1,3–2,3) est, par le fait même, discréditée.

3. Critique des objections contre un rapprochement entre Rm 1–2 et Amos

Les critiques contre l'existence du parallélisme entre Amos et Rm 1–2, que nous venons de présenter, ne sont pas, elles-mêmes, sans faille. Dans cette section, nous allons montrer, en suivant le même ordre, qu'elles sont loin d'être contraignantes.

3.1 Critique du caractère universel de Rm 1,18-32 et 2,1-16

Il n'est pas nécessaire que Paul désigne explicitement ceux auxquels il fait référence pour que le lecteur comprenne qu'il pense à un groupe humain donné. La manière de décrire les humains dans le texte suffit à faire savoir quels sont ceux qu'il vise. De fait, l'apôtre n'est pas le seul auteur juif de l'Antiquité à procéder de la sorte. On peut, par exemple, signaler que

[346] *Ibid.*, p. 531.
[347] *Ibid.*, p. 533.

l'auteur du livre de la Sagesse utilise un procédé analogue (Sg 10–12). Ce dernier, en effet, préserve l'anonymat des personnages bibliques auxquels il fait allusion. Le contexte permet de comprendre que l'auteur est un Juif, que derrière le « nous » en Sg 15,1ss se trouvent les Israélites, tandis que ceux dont il parle précédemment en utilisant la troisième personne sont des Gentils. Si le livre de la Sagesse a pu servir d'arrière-plan à Rm 1–2, comme l'affirment de nombreux commentateurs[348], l'absence de désignation nominale des personnes auxquelles renvoient 1,18-32 et 2,1-5 cesse d'être un mystère. On peut également dire, en reprenant les mots de H. Ponsot, que « le manque de précision tient très certainement au fait que Paul recourt à une diatribe traditionnelle qu'il n'a pas voulu modifier »[349]. Ce n'est donc pas une raison suffisante pour rejeter une référence au monde païen en Rm 1,18-32 et au judaïsme en Rm 2,1-5.

De plus, le portrait du Juif en Rm 2,17-24 contraste avec celui des humains dont il est question en Rm 1,18-32, du moins aux v. 21-32, sur un point fondamental, à savoir l'idolâtrie[350]. D'après Rm 2,22, le Juif a horreur des idoles. Or les humains décrits en Rm 1,21-32 se distinguent particulièrement par le culte qu'ils rendent aux idoles, par le fait qu'ils vénèrent et servent la créature plutôt que le Créateur. Puisque Paul considère l'humanité comme étant composée de deux groupes, les Juifs et les Gentils/Grecs, ceux qui sont mentionnés en Rm 1,21-32, même s'ils ne sont pas explicitement nommés, ne peuvent être que non-Juifs. De plus, les fautes sexuelles décrites en 1,24-27 se distinguent de celle que Paul attribue au Juif en 2,22. Par ailleurs, l'allusion au monde païen en Rm 1,21-32 est conforme à ce que Paul pense des Gentils en Ga 2,15[351].

Par contre, il est vrai que Rm 1,18 a potentiellement une extension universelle. Au regard de Rm 1,16-17, voire de Rm 1,14-17, on peut légitimement soutenir que les humains qui retiennent la vérité captive dans l'injustice se comptent aussi bien parmi les Juifs que les non-Juifs. Toutefois, Rm 1,21-32 est une description de la situation du monde païen telle qu'on la trouve parmi plusieurs auteurs juifs de l'Antiquité[352]. Comme nous le verrons dans la suite, l'étude de la littérature juive intertestamentaire témoigne amplement en faveur d'une tendance

[348] Nous reviendrons sur ce point au chapitre 6, qui a justement pour objet l'étude de Rm 1–2 à la lumière de la littérature juive intertestamentaire.
[349] H. PONSOT, *Une introduction à la lettre aux Romains*, p. 72.
[350] Ce point sera développé advantage au chapitre 5 dont l'objet est d'identifier les personnes auxquelles Paul fait référence en Rm 1,18–2,5, à la lumière des indices internes au texte.
[351] Ph. ESLER, *Conflict and Identity in Romans*, p. 144.
[352] Ainsi J. ZIESLER, *Paul's Letter to the Romans*, p. 76: « Paul does not restrict what he says explicitly to pagans, but in view of what follows it is likely that he is speaking of them in particular. This likelihood is strengthened by the parallels with Wisdom 13–14, which are certainly aimed at the Gentiles ».

à critiquer les païens pour leur idolâtrie et leur immoralité[353]. Suivant les unités que l'on considère, différents écrits sont mentionnés. Bref, s'il faut parler d'universalité, celle-ci concernerait Rm 1,18-20 car Rm 1,21-32 renferme plusieurs indices qui signalent que Paul décrit spécifiquement des abus des païens dans la même mouvance que la littérature juive antipaïenne de son époque.

Il n'est pas non plus certain que Rm 2,1.3 fournisse la preuve que Rm 2,1-6 est adressé à quiconque, Juif ou non-Juif. En effet, on peut proposer une ponctuation des v. 1a et 3 alternative à celle fournie par le texte grec de NA 27[354]. Il suffit pour cela de lire le texte comme suit:

διὸ ἀναπολόγητος εἶ, ὦ ἄνθρωπε, πᾶς ὁ κρίνων· (v. 1a)

λογίζῃ δὲ τοῦτο, ὦ ἄνθρωπε, ὁ κρίνων τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας καὶ ποιῶν αὐτά, ὅτι σὺ ἐκφεύξῃ τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ; (v. 3).

En insérant une virgule entre ὦ ἄνθρωπε et ce qui suit (πᾶς ὁ κρίνων/ ὁ κρίνων), on saisit mieux le mouvement de chaque phrase[355]. Au v. 1, le personnage apostrophé (ὦ ἄνθρωπε), celui qui est sans excuse, est qualifié comme πᾶς ὁ κρίνων. Au v. 3, le même est qualifié comme étant celui qui juge ceux qui pratiquent ces choses mais les commet (ὁ κρίνων τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας καὶ ποιῶν αὐτα). La désignation d'un personnage au moyen d'un participe présent en 2,1.3 (ὁ κρίνων) se trouve également en 2,21-22 : ὁ διδάσκων, ὁ κηρύσσων, ὁ λέγων, ὁ βδελυσσόμενος.

Par ailleurs, l'utilisation de ὦ ἄνθρωπε aux v. 1 et 3 ne se démarque pas de celle de 9,20[356]. La personne interpellée (ὦ ἄνθρωπε) en 9,20, en effet, est aussi précisée par un participe présent employé comme substantif (ὁ ἀνταποκρινόμενος). On notera au passage que le terme ἀνταποκρινόμενος contient le même verbe (κρίνω) que κρίνων (2,1.3). Bien plus, d'après F. Watson, ὦ ἄνθρωπε en 2,1.3 se comprend mieux comme soulignant le fossé entre la créature et le Créateur. Pour lui, en 9,20, cette expression montre la présomption de la

[353] J.-N. ALETTI, *Rétribution et jugement de Dieu en Rm 1–3*, p. 315, écrit : « Si les anciens commentateurs pensaient trouver en cette manière d'aborder les thèmes une originalité paulinienne, comme s'il avait été le premier à affirmer que tous les désordres humains viennent de ce que les créatures n'ont pas voulu reconnaître leur créateur, les plus récents montrent bien que l'apôtre se contente de reprendre de manière stéréotypée des *topoi* qu'on retrouve dans les écrits juifs de la période du second Temple ».

[354] Dans NA 27, on a: διὸ ἀναπολόγητος εἶ, ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων· (2,1a) et λογίζῃ δὲ τοῦτο, ὦ ἄνθρωπε ὁ κρίνων τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας καὶ ποιῶν αὐτά, ὅτι σὺ ἐκφεύξῃ τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ; (2,3).

[355] Voir C. SONG, *Reading Romans as a Diatribe*, p. 93.

[356] ὦ ἄνθρωπε, μενοῦνγε σὺ τίς εἶ, ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ; (Rm 9,20).

créature qui réplique au Créateur, tandis qu'en 2,1.3, elle suggère l'attitude d'un être humain pécheur qui s'approprie la fonction de juger qui appartient à Dieu seul. Ainsi, conclut Watson, ὦ ἄνθρωπε n'exclut pas la possibilité que le sujet incriminé en 2,1-6 soit un Juif[357]. De fait, comme nous le verrons dans la suite, le sentiment d'être à l'abri du jugement de Dieu à cause de l'alliance avec YHWH est un sentiment que les prophètes critiques d'Israël (Amos et Sophonie, entre autres) ont vivement combattu[358].

3.2 Critique de la référence exclusive aux Gentils en Rm 1,18–2,16

La proposition de Stowers de relire l'épître de Paul, et particulièrement Rm 1–2, dans le cadre de la diatribe hellénistique reflète une tendance plus large dans l'exégèse paulinienne contemporaine qui s'exprime bien souvent par une sorte de surestimation de l'héritage gréco-romain de l'apôtre au détriment de son héritage juif. Or Paul, comme on l'a déjà relevé, est très fier de son enracinement dans le judaïsme et sa connaissance des Écritures de son peuple est très impressionnante. La question posée par Lagrange dans un article sur Rm 1,28-31 peut s'appliquer également ici : « Avant de s'enquérir des suggestions que Paul a pu recueillir dans la culture profane, n'aurait-il pas été à propos de s'informer de celles qu'il tenait de son éducation biblique ? »[359]. Ce travail vise justement à montrer que l'éducation biblique de l'apôtre a certainement joué un grand rôle dans l'articulation de son discours.

De plus, ni l'emploi de ἄνθρωπε ni la déclaration d'accusation ni les questions rhétoriques ne constituent une preuve irréfutable de l'utilisation par Paul de la diatribe grecque. En effet, l'expression ἄνθρωπε était déjà utilisée par le prophète Michée dans le contexte d'un procès (κρίσις) de Dieu contre son peuple :

---

[357] F. WATSON, *Paul, Judaism and the Gentiles*, p. 198. Tout en n'aboutissant pas à la même conclusion que WATSON, S. K. STOWERS, *A Rereading of Romans*, p. 101-103, estime, néanmoins, que l'expression ὦ ἄνθρωπε n'implique pas que tous les êtres humains sont visés en Rm 2,1-5. Selon lui, c'est l'ignorance de la langue grecque qui fait dire à certains auteurs que celle-ci renvoie à tous les humains. D'après Stowers, ὦ ἄνθρωπε est une expression familière correspondant à « hey, mister », « fellow » ou « sir », dans la langue anglaise (« hé, monsieur », en français). L'adjectif πᾶς (Rm 2,1) n'implique pas non plus que chaque humain est visé. Aussi, STOWERS, *Ibid.*, p. 103, écrit-il : « Recent interpreters have claimed that 1 :18–2:16 describes and addresses humanity in general and not gentiles. They appeal to the appearance of "all" in 1:18; 2:1,7. The language of 1:18–2:16, however, is quite precise. Paul does stress the universal criteria for and scope of God's judgment, but he also carefully delimits the address. The speech-in-character of 2:1-6, for instance, is not merely a general condemnation of those who judge others, although a misreading of *pas ho krinon* ("everyone who criticizes/judges") and an oversight of the continuities across the chapter division facilitate such a general reading. The *pas ho krinon* has a parenthetic quality which allows Paul to emphasize that the admonition implied in the characterization applies to all who fit the type (parenthetic as in, "Greetings, Nigel – and to all who celebrate with us tonight – and Nigel, I want to say…") ».

[358] Voir J. ZIESLER, *Paul's Letter to the Romans*, p. 81-82; K. BARTH, *A Shorter Commentary on Romans*, p. 31-32.

[359] J.-M. LAGRANGE, *Le catalogue des vices dans l'épître aux Romains (1,28-31)*, p. 542.

εἰ ἀνηγγέλη σοι ***ἄνθρωπε*** τί καλόν ἢ τί κύριος ἐκζητεῖ παρὰ σοῦ ἀλλ᾽ ἢ τοῦ ποιεῖν κρίμα καὶ ἀγαπᾶν ἔλεον καὶ ἕτοιμον εἶναι τοῦ πορεύεσθαι μετὰ κυρίου θεοῦ σου (Mi 6,8 LXX).

L'emploi de ἄνθρωπε dans ce verset est proche de celui de Rm 2,1.3 et 9,20 en ce sens que c'est la condition de créature de l'être humain dans son rapport avec le Créateur qui est soulignée, comme l'affirme Watson[360]. Et rien n'exclut qu'en Rm 2,1.3, ἄνθρωπε ne soit une apostrophe à un membre du peuple de Dieu (un Juif) comme c'est le cas en Mi 6,8 LXX.

La déclaration d'accusation et les questions rhétoriques sont particulièrement abondantes chez un prophète comme Amos (voir 3,3-8) de sorte que l'on n'est nullement contraint de recourir à l'hypothèse de la diatribe pour expliquer leur présence dans le texte de Paul. Contrairement à ce que dit Stowers, il n'est pas sûr que la personne visée en Rm 2,1-16 soit un membre de la communauté chrétienne de Rome à laquelle la lettre est adressée. Une telle description cadre mal avec l'image positive que l'apôtre a de son auditoire en Rm 1,8 ; 6,20-22 ; 15,14. En outre, Rm 14 ne peut pas être invoqué comme preuve de ce que Rm 2,1-16 s'adresse à l'auditoire de Paul : le contexte n'est simplement pas le même. Rm 14 fait partie des exhortations à la communauté de Rome, tandis que Rm 1–2 aborde le thème de l'égalité fondamentale entre Juifs et Gentils en matière de salut et de jugement à la lumière de l'Évangile.

La proposition d'Esler selon laquelle le personnage apostrophé en Rm 2,1-16 est coupable des mêmes offenses que les humains décrits en 1,19-32 résulte d'une interprétation inadéquate du lien entre 1,18-32 et 2,1-8. Nous développerons plus en profondeur ce point au chapitre 5. Pour l'instant, il suffit de dire qu'il est impossible que celui qui juge ceux qui font le mal mais le commet (2,1.3) soit en même temps celui qui fait le mal et approuve celui des autres (1,32).

Enfin, en réponse à Witherington III, nous ne pensons pas que la composition ethnique de la communauté de Rome est un argument en faveur d'une référence à celle-ci en Rm 2,1-16. En effet, même s'il était avéré que la majorité des destinataires de la lettre de Paul étaient des Gentils, voire qu'ils étaient tous des Gentils, rien ne pouvait empêcher Paul de leur présenter une sorte de *compendium* de l'Évangile qu'il prêche aux Juifs et aux non-Juifs. Serait-il anormal que l'apôtre montre aux Gentils devenus croyants comment il s'efforce de

[360] F. WATSON, *Paul, Judaism and the Gentiles*, p. 198. Par ailleurs, l'utilisation de ἄνθρωπε en Mi 6,8 LXX montre aussi que le caractère universel de Rm 2,1-5 est à mettre en question. On a, en Mi 6,8, une preuve que ce terme ne vise pas forcément l'humanité entière mais peut être appliqué à une seule catégorie d'êtres humains, les Israélites en l'occurrence.

convaincre les Juifs et les non-Juifs de se convertir afin d'échapper à la colère de Dieu et d'hériter du salut en Jésus le Christ ? Cela ne pouvait que lui attirer davantage de sympathie de la part d'une communauté qu'il tient absolument à visiter et dont il sollicite l'appui dans la perspective de son voyage missionnaire en Espagne (15,24). On peut, à juste titre, douter que lancer un réquisitoire contre une telle communauté, en Rm 2,1-16, eût été la meilleure chose pour lui.

Il n'est donc pas sûr que Rm 1,18–2,16 concerne exclusivement les Gentils comme le prétendent certains auteurs. Certains indices aussi bien internes qu'externes justifient une référence au Juif en 2,1-5, de la même manière que d'autres signes indiquent que 1,21-32 fait référence aux Gentils.

3.3 Critique de l'inclusion des Juifs en Rm 1,23

La thèse de l'inclusion des Juifs en Rm 1,18-32 sur la base du v. 23 qui fait allusion à Jr 2,11 et au Ps 105,20 LXX a été critiquée par plusieurs auteurs. Selon J. Jervell, la relation entre Ps 105,20 LXX et Rm 1,23 n'est pas aussi exacte qu'on ne le pense. Pour lui, le psaume ne contient pas de référence à la gloire de Dieu mais renvoie plutôt à la gloire d'Israël. De plus, le texte de Paul ne contient aucune référence au veau d'or, qui est pourtant central dans le psaume. Pour Jervell, ces différences ne sont pas accidentelles[361].

D'après S. Stowers, l'idée selon laquelle Rm 1,23 serait le signe d'une inclusion des Juifs dans le tableau décrit en Rm 1,18-32 est à écarter pour trois raisons. La première est la même que celle qu'évoque Jervell, à savoir : les Israélites perdirent leur gloire et non la gloire de Dieu comme il est dit en Rm 1,23. La deuxième raison est que les fils d'Israël ne firent pas des idoles d'êtres humains et de reptiles, comme l'affirme Paul. Enfin, nulle part les lettres de Paul ne donnent la preuve que Dieu livra Israël à des passions et des désirs avilissants, comme le requiert le lien étroit avec le v. 24 introduit par la conjonction διό[362].

Il nous semble que l'argument selon lequel le Ps 105,20 et Jr 2,11 ont « leur gloire » tandis que Rm 1,23 « la gloire de Dieu » a moins de poids que les deux autres arguments évoqués par Stowers. En effet, ce changement est dû à un *Tiqqun Sopherim*, c'est-à-dire à une pratique scribale visant à atténuer la force d'une expression qui pourrait choquer le lecteur. La

[361] J. JERVELL, *Imago Dei*, p. 320.
[362] S. K. STOWERS, *A Rereading of Romans*, p. 92-93.

phrase du Ps 105,20 est à comprendre comme signifiant : « ils ont échangé la gloire de Dieu » et celle de Jr 2,11 : « ils ont échangé ma gloire »[363].

Par contre, il est important de souligner, qu'en dépit d'une affinité de formulation, Rm 1,23 n'est pas une simple reprise du Ps 105,20. Le psalmiste affirme que les Israélites échangèrent leur gloire en « similitude de bêtes mangeant de l'herbe » (ἐν ὁμοιώματι μόσχου ἔσθοντος χόρτον). Dans le texte paulinien, la catégorie de bête mangeant l'herbe équivaut à celle de « quadrupède » (τετράπουν). Cependant, la référence à l'humain mortel, aux oiseaux et aux reptiles distingue Rm 1,23 du Ps 105,20. On ne saurait donc parler d'une même accusation à ce niveau[364].

Pareillement, on ne peut pas invoquer Rm 1,23 comme preuve d'une inclusion des Juifs en Rm 1,21-32 parce que la sanction réservée aux Israélites à la suite de l'incident du veau d'or n'a rien à voir avec celle qu'on trouve en Rm 1,24. Les Israélites qui vouèrent un culte au veau d'or furent exterminés au désert, tandis que la punition réservée aux fabricants d'idoles en Rm 1,23 est qu'ils furent livrés par Dieu à l'impureté. De plus, le lien étroit entre Rm 1,23 et Rm 1,24 assuré par la conjonction διό ne permet pas d'interpréter le premier verset comme faisant allusion aux Israélites et le second aux Gentils.

Le fait que Rm 1,23 ne suggère pas une inclusion des Juifs dans le tableau de Rm 1,21-32 ne signifie toutefois pas, remarquons-le, qu'il n'y aurait pas d'allusion au Ps 105 LXX en Rm 1,21-32. Comme l'a bien remarqué Hooker, Paul semble avoir été influencé par le thème et le langage du Ps 105 LXX[365]. De fait, outre la référence au v. 20 en Rm 1,23, on trouve des échos du v. 14 (καὶ ἐπεθύμησαν ἐπιθυμίαν ἐν τῇ ἐρήμῳ) en Rm 1,24, ainsi que du v. 48 (εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς Ισραηλ ἀπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος) en Rm 1,26. Encore plus significative est la structure du psaume, qui mentionne alternativement les péchés d'Israël et l'action de Dieu. On trouve dans ce psaume le même lien qu'en Rm 1 entre le péché de l'homme et la punition de Dieu. Enfin, il semble qu'il y ait un parallèle entre le v. 41

[363] Ainsi M. HOOKER, *Adam in Romans 1*, p. 305, note: « Although glory is there said to be that of Israel, this was regarded as a scribal correction for 'his glory', made from motives of reverence, and Paul appears to have been aware of this double significance ».
[364] Nous montrerons, cependant, que le texte paulinien peut être plus facilement mis en parallèle avec celui de *La Troisième Sibylle* (3,29-31), qui mentionne comme êtres auxquels un culte est voué par les idolâtres païens : les serpents (reptiles), les chats (quadrupèdes) et les effigies d'hommes, la seule différence étant les oiseaux. Paul fait certainement référence à une forme d'idolâtrie présente chez les Gentils, même si, à l'évidence, il emploie en partie un vocabulaire qui rappelle l'incident du veau d'or (Ex 32) dans le Ps 105,20 LXX.
[365] M. HOOKER, *A Further Note on Romans 1*, p. 183.

(καὶ παρέδωκεν αὐτοὺς εἰς χεῖρας ἐθνῶν) et la formule paulinienne : παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός (Rm 1,24.26.28).

Cependant, on ne peut pas considérer la référence faite en Rm 1,21-32 à un texte stigmatisant l'idolâtrie des Israélites (Ps 105 LXX ou autre) comme une preuve que Paul y inclut les Israélites ou les Juifs. Rien ne pouvait, en effet, empêcher Paul d'appliquer aux non-Israélites des descriptions négatives utilisées précédemment pour les Israélites, notamment lorsque le langage en question concernait la pratique idolâtrique des Israélites[366]. Dans le cas précis de l'épître aux Romains, ceci est bien plus qu'une hypothèse[367]. De fait, les commentateurs ont relevé qu'en Rm 9,25-26 Paul procède à un retournement surprenant en appliquant aux Gentils des passages d'Osée concernant originellement les Israélites[368]. Au chapitre 1 nous avons déjà signalé l'existence de ce phénomène, qui est loin d'être propre à Paul. Et au chapitre 7, nous montrerons qu'en Rm 1, nous avons effectivement un cas similaire, certains textes scripturaires initialement appliqués aux fils d'Israël étant utilisés pour construire une argumentation qui concerne essentiellement les Gentils. Donc l'erreur de ceux qui plaident en faveur d'une inclusion des Juifs en Rm 1,21-32 sur la base d'une allusion au Ps 105,20 LXX et à Jr 2,11 LXX en Rm 1,23 est en grande partie due au fait qu'ils n'ont pas pris en compte l'existence de la pratique du renversement de situation à laquelle Paul recourt de temps en temps dans son argumentation.

3.4 Critique de l'argument sur Adam en Rm 1

La thèse de la référence à Adam en Rm 1 comporte elle aussi plusieurs faiblesses manifestes. D'abord, l'utilisation du vocabulaire de la création en Rm 1 n'implique pas nécessairement une référence aux récits de la création en Gn 1–3. En effet, ce genre de vocabulaire est présent dans bien de passages dans la Bible[369], et il se pourrait que Paul fasse

---

[366] Ph. F. ESLER, *Conflict and Identity in Romans*, p. 148.

[367] Pour Th. SCHREINER, *Romans*, p. 81, c'est l'idolâtrie présente parmi les Juifs au Ps 106,20 et en Jr 2,11 qui est appliquée aux Gentils par Paul. J. A. FITZMYER, *Romans*, p. 270-271, écrit: « *Pace* Cranfield (*Romans*, 105), Paul's allusions to Ps 106:20 and Jer 2:11 (which refer to incidents in Israel's history) do not mean that he envisages Jewish humanity as well in vv 18-32. He is simply extrapolating from such incidents in the history of the chosen people and applying the ideas to the pagan world ».

[368] E. BONS *et al.*, *Osée*, p. 51, notent : « Les prophéties concernant le retour en grâce d'Israël en Os 1,10 et 2,23 sont appliquées par Paul à l'élection des païens. Dieu appellera Pas-mon-peuple (cf. Os 1,9) Mon-Peuple, et Celle-qui-n'était-pas-aimée (cf. Os 1,6), Bien-Aimée (Rm 9,25). Par ailleurs, « là même où il leur avait été dit : "vous n'êtes pas mon peuple", ils seront appelés fils du Dieu vivant » (Rm 9,26 = Os 1,10). L'herméneutique paulinienne ne manque pas d'audace : un passage insistant sur la fidélité pérenne du Seigneur envers son peuple coupable est employé pour justifier le rejet – temporaire, il est vrai (Rm 11,26) – d'Israël et l'ouverture de l'histoire du salut aux nations ». Voir aussi J. P. TANNER, *The New Covenant and Paul's Quotations from Hosea in Romans 9:25-26*, p. 95-110.

[369] Voir, par exemple, Gn 6,7 ; 14,19 ; Os 4,3 ; So 1,3.

plus allusion à ces derniers qu'à ce passage du livre de la Genèse. Notons que l'expression ἡμέρα ὀργῆς qu'il emploie en Rm 2,5 ne se trouve que dans le livre de Sophonie (1,15.18 ; 2,3), qui s'ouvre par une référence à la création (1,2-3).

Ensuite, comme l'a montré Fitzmyer, la plupart des rapprochements suggérés par Hooker entre Gn 1–3 et Rm 1,18-32 sont simplement inexistants[370]. L'approche suivie par Levison est d'une certaine manière un aveu de la faiblesse des suggestions de Hooker. Si c'est la *Vie grecque d'Adam et Ève* qui permet de mieux saisir le développement de la pensée de Paul en Rm 1, cela met crûment en lumière le caractère forcé de la lecture séquentielle de Rm 1,18-32 en parallèle avec Gn 1–3 proposée par Hooker.

Mais la solution qu'offre Levison pour asseoir la thèse de la tradition sur Adam en Rm 1 est aussi invraisemblable que celle défendue par Hooker. Adam et Ève réalisent qu'ils ont perdu leur gloire, tandis que les humains dont il est question en Rm 1,21-32 ont échangé la gloire de Dieu pour ce qu'elle n'est pas. En outre, Paul ne dit pas que des humains ont échangé la gloire de Dieu pour la mortalité mais pour la similitude d'une image d'humain corruptible (ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου). Cela n'a rien à voir avec la découverte par Adam et Ève de leur mortalité ou avec l'avènement de la mort dans l'histoire, comme c'est le cas dans *La Vie*.

Enfin, le rapprochement effectué par Levison entre le renversement de la domination de l'homme sur les animaux dans la *La Vie* et Rm 1 est très arbitraire. En effet, Rm 1,23 mentionne quatre types d'images idolâtres, à savoir celle de l'homme, celle des oiseaux, celle des quadrupèdes et celle des reptiles. Si l'idolâtrie de l'homme signifiait la soumission au monde animal ou le renversement de la domination sur l'univers, alors il faudrait conclure qu'Adam (l'humain) ne s'est pas soumis seulement aux animaux mais aussi à lui-même. Or ni la Genèse ni *La Vie* ne parlent d'une soumission d'Adam à lui-même à la suite de son péché.

---

[370] J. A. FITZMYER, *Romans*, 1993, p. 274, note: « Some commentators think that Paul is referring to the Adam narratives of Genesis 2–3: Adam first perverted his knowledge of God and sought to escape the status of a creature; he believe a lie and thus became a pattern for mankind (Adam = man). So Hooker ("Adam"), Wedderburn ("Adam"), and Dunn (*Romans*, 53). But this interpretation reads too much of Genesis into the text. What allusions are alleged to be there are to Genesis 1, not to Genesis 2–3. To invoke "rabbinic tradition," as does Hooker ("Adam," 301), is to invoke literature dating from many centuries later than Paul, especially when it comes from the Babylonian Talmud and *Bereshit Rabbah*. How can they reflect a Jewish exegesis "currently as early as the first century A. D."? Hooker (*Ibid*.) recognizes, indeed, that the verbs. *exapesteilen*, "he sent forth," and *exebalen*, "he cast out" (Gen 3:23-24) are "different" from *paredōken*, "he delivered over" (1:24, 26, 28); but, if so, where is the allusion to Genesis? The parallelism between vv 23, 25, 28 and vv 24, 26-27, 28 may be there (Hooker, "A Further Note"), but that still fails to show any influence of "the account of Adam's fall in Genesis" on the Pauline discussion (…). The alleged echoes of the Adam stories in Genesis are simply nonexistent ».

Donc les deux parallélismes principaux suggérés par Levison entre Rm 1 et *La Vie* ne sont pas convaincants.

4. Conclusion du chapitre

L'étude que nous venons d'effectuer montre que, malgré les critiques, il est raisonnable de mettre Rm 1–2 en rapport avec Amos. Cette thèse peut être défendue. Les liens entre les deux écrits sont diversement appréciés. Pour certains auteurs, il est possible d'établir des parallèles entre certaines affirmations de Paul et quelques versets du livre d'Amos, notamment au niveau thématique ou de l'utilisation de certains motifs. Pour d'autres, le rapprochement va plus loin et concerne l'utilisation de la rhétorique de la prise au piège caractérisée par un effet de surprise.

À la racine d'une telle multiplicité de points de vue se trouve certainement une question de méthodologie. La question centrale n'est pas tant de savoir s'il faut préférer à l'analyse intertextuelle une analyse purement intratextuelle. Il s'agit plutôt de savoir quand et comment appliquer l'analyse intertextuelle. L'argument de l'inclusion des Juifs en Rm 1,21-32 sur la base des points communs à Rm 1,23, au Ps 105,20 LXX et à Jr 2,11 LXX est caractéristique d'une application inadéquate de la méthodologie intertextuelle. Car il ne suffit pas de montrer l'affinité linguistique, thématique et contextuelle entre Rm 1, le Ps 105 et Jr 2 pour conclure que Paul vise le même groupe ethnique que le psalmiste et Jérémie. Au contraire, l'utilisation par Paul d'Osée en Rm 9,25-26 doit rendre le lecteur attentif au phénomène de renversement qu'on trouve chez les auteurs bibliques et juifs de l'Antiquité. Nous reviendrons sur ce point au chapitre 7. Pour l'instant, il convient de jeter un regard sur Rm 1,16–2,29, le texte d'accueil dans notre analyse intertextuelle.

DEUXIÈME PARTIE : ANALYSE INTRATEXTUELLE de Rm 1,16–2,29

CHAPITRE 4 : STRUCTURE DE Rm 1,16–2,29

0. INTRODUCTION

L'interprétation de Rm 1,16–2,29 dépend largement de la délimitation de ses principales unités logiques. Plusieurs découpages ont été avancés par les commentateurs, sans qu'ils soient toujours convaincants. Dans ce chapitre, nous proposons une délimitation des articulations majeures du texte, sur laquelle reposera l'analyse de ses référents (ceux dont parle Paul), l'analyse intertextuelle et l'interprétation. La terminologie employée est celle de la rhétorique biblique.[371].

Rm 1,16–2,29 peut être considéré comme une séquence composée de deux passages que sont : Rm 1,16–2,8 et Rm 2,9-29. Pour parvenir à ce découpage, nous avons tenu compte d'un ensemble de facteurs. Le premier concerne les rapports entre éléments linguistiques, qu'il s'agisse de rapports d'identité ou de rapports d'opposition. Le deuxième, qui se base sur le précédent, prend en compte la technique littéraire de l'inclusion, qui signale les limites extrêmes d'une unité. Le troisième est celui des figures de composition réalisées par les différentes unités. Le quatrième est la grammaire et la syntaxe. Sur ce point, une attention particulière est accordée aux marqueurs logiques tels que γάρ, δίοτι, διό, etc. Ne pas les prendre en compte, probablement parce que l'on veut prouver à tout prix l'existence d'une construction donnée, ne se justifie pas. Enfin, dans le découpage proposé, nous n'avons pas oublié le contenu des diverses unités.

Le présent chapitre comprend quatre sections. Dans la première, nous présenterons les découpages courants ainsi que leurs lacunes principales. Dans la deuxième et la troisième, nous donnerons les raisons pour lesquelles nous considérons Rm 1,16–2,8 et Rm 2,9-29 respectivement comme deux passages distincts, tout en mettant en exergue la structure interne de chaque passage. Dans la dernière, enfin, nous dirons pourquoi Rm 1,16–2,29 constitue une séquence unifiée.

1. DÉLIMITATIONS COURANTES : ARGUMENTS ET CRITIQUES

D'une manière générale, les découpages de Rm 1–2 les plus courants ont quatre traits distinctifs. Premièrement, on note une mise à part de Rm 1,16-17. Deuxièmement, une césure

[371] R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, p. 131-135.

nette est marquée entre Rm 1,32 et Rm 2,1. Troisièmement, Rm 2,7-10 ou Rm 2,6-11 sont considérés comme des unités logiques. Enfin, Rm 2,1-29 est perçu comme une seule unité. Dans cette section, nous allons présenter successivement les raisons avancées en faveur de ces différents découpages et les critiques qui peuvent leur être adressées.

1.1 Le statut particulier de Rm 1,16-17

La pratique exégétique courante considère Rm 1,16-17 comme une unité textuelle autonome à la fois vis-à-vis du contexte antérieur (1,8-15) et du contexte postérieur (1,18-32 au moins). La raison principale de cette disjonction tient au fait qu'il est presque universellement admis que 1,16-17 constitue le thème ou la thèse de Romains[372]. D'autres observations confirmeraient une telle lecture.

1.1.1 Discontinuité avec le contexte antérieur

Le style particulier de 1,16-17 est parfois présenté comme un indice de discontinuité entre cette unité et le contexte antérieur. En effet, alors que le style de 1,1-15 est celui de la relation entre le destinateur et les destinataires, suivant le modèle « je-vous », à partir de 1,16 Paul emploie le style de l'exposé didactique. R. Penna relève que le mode de communication directe du type « je-vous » va être subitement abandonné pour ne réapparaître dans la lettre qu'en 6,11-14, à l'exception de 2,24 où le pronom de la deuxième personne du pluriel se trouve à l'intérieur d'une citation biblique[373].

D. Moo[374], quant à lui, signale un déplacement de focus qui s'opère à partir de 1,16a. Jusque-là, dit-il, Paul parlait aux Romains de son appel au ministère et du lien que ce ministère a à voir avec eux. Cependant, en utilisant 1,16a pour faire la transition, l'apôtre se concentre, non plus sur son propre ministère mais sur l'Évangile comme tel. Plus rien ne va être dit, par la suite, des projets missionnaires de Paul ou des Romains jusqu'en 14,1–15,13 et 15,14-33 (en dehors de quelques brèves interjections en 7,1.4 ; 8,12 ; 10,1 ; 11,13.25 ; 12,1)[375].

---

[372] R. JEWETT, *Romans*, p. 135, écrit: « That this passage contains the theme or the thesis of Romans is almost universally accepted among commentators ».
[373] R. PENNA, *Lettera ai Romani*, p. 109. Sur la question de l'emploi des pronoms personnels par Paul, voir aussi R. M. THORSTEINSSON, *Paul's Interlocutor in Romans 2*, p. 152-153.
[374] D. J. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 64.
[375] D. J. MOO, *Ibid.*, p. 64, en tire la conclusion suivante: « Therefore, while vv. 16-17 are technically part of the proem of the letter, they serve as the transition into the body by stating Paul's theme. Most scholars would agree with this conclusion ».

Enfin, du point de vue du contenu, les v. 16-17 se distinguent du contexte antérieur, parce qu'on y trouve une définition de l'Évangile. Certes le substantif εὐαγγέλιον (1,1.9) et le verbe εὐαγγελίζω (1,15) font déjà leur apparition avant le v. 16. Mais l'essence de l'Évangile n'est dévoilé qu'en 1,16-17[376]. Ainsi, thématiquement parlant, 1,16-17 marque une autre étape dans l'exposition des idées de Paul, suggérant une discontinuité avec le développement précédent.

1.1.2 Critique de la discontinuité entre Rm 1,16-17 et Rm 1,8-15

Avant toutes choses, il serait utile de rappeler un principe méthodologique formulé par J.-N. Aletti : « Lorsqu'il s'agit de passages difficiles, encore et toujours débattus, ce n'est pas nécessairement l'opinion de la majorité qui indique la bonne direction »[377].

Force est de reconnaître qu'il n'y a pas que des marques de discontinuité entre Rm 1,16-17 et Rm 1,8-15. Il existe aussi des marques de continuité. Comme le note M.-J. Lagrange: « On a reconnu depuis longtemps que ces deux versets contiennent en germe toute l'épître. Peut-être cependant a-t-on eu tort de les isoler, car Paul ne les a point détachés comme un titre, et le v. 16 surtout se soude étroitement au v. 15 »[378].

De fait, la conjonction γάρ au début du v. 16 indique que ce verset sert à appuyer l'affirmation faite au v. 15. De même, le verbe εὐαγγελίζω (v. 15) et le substantif εὐαγγέλιον (v. 16) s'attirent mutuellement. Il est aussi vraisemblable, qu'au niveau du sens, l'empressement (πρόθυμος) à évangéliser (v. 15) et le fait de ne pas avoir honte de l'Évangile (οὐκ ἐπαισχύνομαι) expriment la même idée : l'empressement à évangéliser s'explique (γάρ) par le fait que, pour Paul, l'Évangile est puissance pour le salut de quiconque croit (v. 17)[379].

S'agissant du style, il convient de noter que la première moitié du v. 16 a le même style que les versets précédents marqués par la relation « je-vous ». En 1,16a, en effet, Paul s'exprime à la première personne du singulier. Ce n'est qu'en 1,16b qu'il adopte le style de

---

[376] J. DOUTRE, *Cohérence narrative en Rm 1–4 ?*, p. 451.
[377] J.-N. ALETTI, *Romains 2*, p. 153.
[378] M.-J. LAGRANGE, *Épître aux Romains*, p. 16. J. HOLMSTRAND, *Markers and Meaning in Paul*, p. 14, note: « Is it not in fact rather odd to threat three sentences beginning with γάρ as a separate paragraph with a distinct function of its own, namely that of setting out the theme of the entire epistle? »
[379] D. J. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 63, note: « Paul's pride in the gospel (v. 16a) is the reason why he is so eager to preach the gospel in Rome (v. 15). This pride, in turn, stems from the fact that the gospel contains, or mediates, God's saving power for everyone who believes (v. 16b) ». Voir aussi E. OCHSENMEIER, *Mal, souffrance et justice de Dieu selon Romains 1–3*, p. 63 : « De fait, si Paul veut annoncer l'Évangile, c'est parce qu'il est convaincu de son efficacité pour sauver tant Juifs que Grecs. Le ga,r du v. 16 vient sans doute expliquer et justifier le désir de Paul exprimé au v. 15 ».

l'exposé didactique. Or on ne peut logiquement diviser ce verset en deux, puisque l'unité débutant au v. 16b n'aurait pas de sens sans le v. 16a. Il découle de cette analyse que l'argument du changement de style n'est pas contraignant.

D'ailleurs, selon certains auteurs, les v. 16 et 17 sont inséparables des v. 8-15, avec lesquels ils forment une seule unité logique. Ainsi U. Wilckens[380] considère que Rm 1,8-17 forme ce qu'il appelle le *proömium.* Pour lui, la pratique courante consistant à isoler les v. 16-17 de ce qui précède fait perdre l'unité de 1,8-17. De même, P. Achtemeier[381] ne perçoit pas les v. 16 et 17 comme une unité séparée. Selon lui, d'un point de vue grammatical, le v. 17 sert à expliquer le v. 16, qui, à son tour, explique le v. 15. Enfin, pour E. Ochsenmeier, si l'importance thématique des v. 16 et 17 ne fait pas de doute, « il faut prendre garde de ne pas les interpréter dans la discontinuité par rapport à leur contexte et à la pensée de Paul »[382].

Ainsi, du point de vue de l'analyse linguistique, on peut non seulement soutenir la discontinuité mais aussi la continuité entre Rm 1,16-17 et son contexte antérieur (1,8-15). Toutefois, contrairement aux apparences, ces deux points de vue ne sont pas nécessairement inconciliables. En effet, la solution au problème du lien entre Rm 1,16-17 et les versets précédents ne consiste pas à opposer les positions en présence. Il est acceptable de concevoir les v. 16-17 comme servant à la fois de conclusion à l'action de grâce ou prière de Paul (v. 8-15) et d'ouverture d'une nouvelle unité textuelle. Ces deux lectures sont possibles[383]. Comme le souligne J. Bassler, l'une des techniques de composition de Paul est qu'un titre ou une déclaration thématique peut constituer la conclusion organique d'une section tout en remplissant simultanément une fonction de transition vers le thème de la suivante. Dans ce cas, il n'y a pas de raison de soustraire les v. 16-17 à l'unité qui suit[384]. Rm 1,16 peut donc

---

[380] U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer (Röm 1–5)*, p. 77: « Manche Kommentatoren setzen darum eine Zäsur zwischen V 15 und V 16 und ziehen VV 16f als Thema-Angabe zum Folgenden. Damit wird jedoch der Textzusammenhang in VV 14-17 zerrissen, der sich als solcher von VV 8-13 abhebt, obwohl Paulus in V 15 noch einmal die Adressaten direct anspricht. Wie immer man dispositionell abteilt, deutlich ist auf jeden Fall, daβ der Übergang von Proömium zum Briefkorpus fliesβend ist ».

[381] P. J. ACHTEMEIER, *Romans*, p. 21: « Symptomatic of the difficulty of finding in righteousness by faith the central theme in Romans is the need then to point to 1:17 as the statement of that theme and the key to the discussion that follows. Grammatically, 1:17 cannot function in that way, since it is simply one member of a series of members, each of which substantiates the statement that preceded it. Verse 17 functions grammatically to substantiate 1:16 (as 1:16 in turn substantiates 1:15). To find in such a subordinate clause the statement of the theme of the letter is to overload the grammar to the point of ignoring it ».

[382] E. OCHSENMEIER, *Mal, souffrance et justice de Dieu*, p. 64.

[383] Même s'il préfère traiter les v. 16-17 comme un paragraphe séparé, C. K. BARRET, *A Commentary on the Epistle to the Romans*, p. 27, note aussi : « These two verses are at once the continuation of v. 8-15, and the beginning of v. 18-32 ».

[384] J. BASSLER, *Divine Impartiality*, p. 127: « One of Paul's recognized composition techniques is that a "title" or thematic statement can form the organic conclusion of one section while simultaneously serving a transitional function to the theme of the next. Rom 1:17 is specifically cited as an example of this technique, but the list

constituer le début d'une unité textuelle logique autonome, même s'il ne s'agit que d'une autonomie relative.

1.1.3 Discontinuité entre Rm 1,16-17 et le contexte postérieur

Trois types d'arguments sont souvent avancés pour considérer Rm 1,16-17 comme une unité à séparer de l'unité qui débute en 1,18 : son vocabulaire spécifique, son contenu et sa fonction dans la *dispositio* rhétorique du texte.

Au sujet du vocabulaire spécifique de Rm 1,16-17, il est remarquable que ses termes-clés, tels que δικαιοσύνη et πίστις soient absents en 1,18–2,29. Ces termes ne réapparaissent qu'à partir de Rm 3. Ainsi, le terme πίστις est introuvable en 1,18–3,1 ; δικαιοσύνη (1,16) ne fait sa réapparition qu'en 3,5. On aurait donc ici des indices réels d'une discontinuité littéraire entre 1,16-17 et son contexte postérieur proche.

Du point de vue du contenu, Rm 1,16-17 parle de la nature de l'Évangile, tandis que 1,18-32 – pour se limiter à cette portion du texte – est un exposé sur la manifestation de la colère de Dieu. Or la colère de Dieu ne peut pas faire partie de l'Évangile, car l'Évangile est par essence une puissance pour le salut de tout humain qui croit (1,16)[385]. Cette discontinuité au niveau thématique serait donc un indice supplémentaire pour maintenir une césure entre 1,16-17 et son contexte postérieur immédiat.

Enfin, d'après plusieurs auteurs, puisque Paul écrit en s'inspirant du modèle rhétorique classique[386], son argumentation suppose l'existence d'un thème ou *propositio* à développer. Les v. 16 et 17 remplissent cette fonction. Ils annoncent ce que l'apôtre va traiter dans la suite du texte. C'est de cette façon que ces versets ont été interprétés depuis plus d'un siècle.

1.1.4 Critique de la discontinuité entre Rm 1,16-17 et le contexte postérieur

Les correspondances de vocabulaire entre Rm 1,16-17 et Rm 3,21s sont réelles. Cependant, elles ne sont pas les seules qu'on peut relever. En effet, le verbe ἀποκαλύπτω en Rm 1,17 est repris en Rm 1,18. La même thématique de la révélation (ἀποκάλυψις) est reprise en Rm 2,5. De plus, le verbe ζάω (1,17) et le substantif ζωή (2,7) s'attirent mutuellement.

---

could be expanded. When this compositional device is used, then, there is no sharp break between one thought unit and the next; that is, at the transition point the units are not mutually exclusive and some overlap occurs ».

[385] Ainsi D. J. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 92, affirme : « Although Paul clearly considers warning about judgment to come to be related to his preaching of the gospel (2:16), his generally positive use of the "gospel" language forbids us from considering God's wrath and judgment to be part *of* the gospel ».

[386] P. ROLLAND, *Texte grec structuré*, p. 3, écrit : « Étant destinée à la lecture publique dans un milieu cultivé, son auteur, Paul, se conforme aux règles classiques de la rhétorique grecque ».

Cette dernière correspondance est d'autant plus frappante que ces deux termes sont utilisés dans des phrases qui véhiculent la même idée, à savoir que la vie sera la récompense du juste ou de l'homme agissant bien :

ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως **ζήσεται** (1,17)

τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ… **ζωὴν** αἰώνιον (2,7)

On note également que ces deux affirmations renvoient au jugement à venir. D'où l'emploi de verbes au futur : ζάω en 1,17 et ἀποδίδωμι en 2,6, auquel se rattache ζωή en 2,7.

Toutefois, l'analyse du vocabulaire est lacunaire si elle se contente de recenser les termes identiques. D'un point de vue méthodologique, il n'est pas raisonnable de limiter l'analyse des rapports entre éléments linguistiques du texte aux seuls rapports d'identité. Les rapports d'opposition jouent aussi un rôle important dans la composition du texte[387]. Or en tenant compte des rapports d'opposition, on observe que δικαιοσύνη θεοῦ (1,17) s'oppose à ἀδικία ἀνθρώπων (1,18)[388]. De même, δίκαιος ἐκ πίστεως (1,17) et ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων (1,18) représentent deux catégories d'êtres humains diamétralement opposées. La récompense du juste, c'est-à-dire la vie (1,17), s'oppose à la colère (1,18)[389], qui est le châtiment de l'homme injuste, comme le confirme d'ailleurs l'opposition entre les deux termes en 2,7-8. Enfin, la vie (1,17) s'oppose à la mort (1,32). Ainsi prendre pour seul critère de continuité ou de discontinuité des unités textuelles la correspondance du vocabulaire témoigne d'une étroitesse méthodologique.

Au niveau du contenu, on peut se demander pourquoi il faudrait disjoindre le message évangélique de l'annonce de la colère de Dieu. Pourquoi faudrait-il séparer l'annonce de l'Évangile de la justification par la foi (1,16-17) de l'annonce de la colère de Dieu (1,18), quand on sait que pour Paul le Christ Jésus sauve les humains de la colère (5,9) ? N'est-ce pas une « bonne nouvelle » ? Comme le note L. Keck, le parallélisme entre 1,17 et 1,18 implique que la révélation de la justice de Dieu et la révélation de sa colère sont distinctes mais pas séparables. Pour lui, c'est même la première qui met en lumière la seconde[390]. Donc le contenu de 1,16-17 n'offre pas de raison suffisante d'isoler cette unité de son contexte postérieur immédiat.

---

[387] Voir R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, p. 113-130.
[388] On retrouve la même opposition en Rm 3,5 : εἰ δὲ ἡ ἀδικία ἡμῶν θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησιν.
[389] Comme le note P. STUHLMACHER, *Paul's Letter to the Romans*, p. 35, : « The connection between v. 18 and v. 17 is very close, being formulated by Paul as a conscious contrast ».
[390] L. E. KECK, *Romans*, p. 58.

Enfin, on ne peut pas d'emblée et sans nuance accepter que le modèle rhétorique sous-jacent à l'épître aux Romains ou à une de ses portions principales est celui de la rhétorique grecque. Que beaucoup d'auteurs ne se posent même pas la question rend problématique les résultats de leur recherche. Le soi-disant consensus large parmi les exégètes ne peut suffire comme argument. D'ailleurs, même parmi les auteurs qui pensent qu'il faut isoler 1,16-17, certains soutiennent que ces versets ne peuvent pas constituer l'annonce du thème de l'ensemble de l'épître[391].

Avant de passer au point suivant, il convient de faire une remarque. En soutenant que Rm 1,16-17 n'est pas à isoler de son contexte postérieur, nous n'affirmons pas que ces versets n'ont pas de fonction particulière dans le texte. Nous rejetons simplement l'idée selon laquelle la fonction de ces versets constitue une raison de les isoler comme s'il s'agissait d'une unité complète ou autonome. L'analyse linguistique que nous venons de faire ne corrobore pas cette vision des choses.

1.2 Discontinuité entre Rm 1,32 et Rm 2,1

1.2.1 Arguments en faveur de la discontinuité

Une opinion assez répandue veut que Rm 1,32 soit la fin de la première grande unité logique de la lettre aux Romains, à savoir 1,18-32. Cette lecture s'appuie sur au moins deux données. D'abord, le style de 2,1 contraste avec celui de 1,18-32. En effet, en 2,1-5 Paul adopte le style de la diatribe, c'est-à-dire un procédé rhétorique consistant à s'adresser à un interlocuteur fictif. Selon B. Witherington III, ce qui différentie 2,1-16 de ce qui précède est l'emploi, pour la première fois en Romains, de la technique rhétorique connue sous le nom de *prosopopeia.* Paul passe au discours direct et à la deuxième personne du singulier[392].

J.-N. Aletti souligne également le changement de ton et de style à partir de 2,1. Convaincu que Paul s'inspire du modèle rhétorique grec, il interprète 1,19-32 comme étant la *narratio*. Pour lui, dans cette section, l'apôtre renvoie à « des faits admis par tous », comme le veut une *narratio*, et décrit la situation des hommes idolâtres « à l'aide de *topoi* bien connus de la littérature juive ». Cependant, en 2,1, la donne change : Paul quitte la *narratio*, pour

[391] C'est ce que résume R. JEWETT, *Romans*, p. 135 : « A major issue among those who view the entirety of vv. 16-17 as the thesis of theme is how much of the subsequent argument of Romans is dominated thereby, that is, whether it involves the first five, eight, or eleven chapters ».

[392] B. WITHERINGTON III, *Paul's Letter to the Romans*, p. 73: « What differentiates 2.1-16 from what precedes is that here for the first time in Romans Paul uses the rhetorical technique known as *prosopopeia*, impersonation, or better said, speech in character. We have a shift to direct address and the second person singular ».

interpeller, menacer, bousculer, arracher les idées préconçues. Il entre alors dans la *probatio*. Alors qu' « en 1,19-32 les verbes au passé sont nombreux », comme c'est généralement le cas avec la *narratio*, à partir de 2,1-29, les verbes à l'indicatif sont au présent ou au futur, à l'exception de la double occurrence de ἥμαρτον en 2,12[393].

De plus, à partir de 2,1, on note l'entrée en scène d'un nouveau personnage, qui se démarque profondément de ceux dont il a été question en 1,18-32. D'après Aletti[394], en 1,18-32, Paul stigmatise un même type d'humains : celui qui fait le mal et approuve le mal. En 2,1, par contre, il est question d'un autre type de personnage, à savoir tous ceux qui critiquent et jugent ceux qui font le mal, et pourtant agissent de même. Une nouvelle montée rhétorique est alors amorcée à partir de ce verset.

Le changement de ton et de style ainsi que l'entrée en scène d'un nouveau type de personnage seraient donc des indices d'une discontinuité de pensée entre 1,18-32 et le contexte postérieur.

1.2.2 Critique de la discontinuité entre Rm 1,32 et 2,1

La proposition selon laquelle Rm 1,32 et 2,1 constitueraient les limites extrêmes de deux unités logiques autonomes présente, selon nous, cinq lacunes.

Premièrement, le changement de ton ou de style, n'est pas une raison suffisante pour définir une unité textuelle. Ce que nous avons dit à propos de 1,16, dont la première moitié poursuit le style des versets précédents et la seconde celui des versets suivants, s'applique également ici. L'emploi d'un pronom personnel donné, à lui seul, ne peut constituer un critère suffisant pour le découpage d'un texte[395].

Sur la position d'Aletti exposée ci-dessus, nous pouvons faire une double remarque. D'abord, son langage est imprécis. En guise d'illustration, l'expression « les faits admis par tous » n'est pas claire : ce « tous » renvoie-t-il à l'ensemble des Juifs, à la totalité des Gentils, ou aux chrétiens de Rome ou d'ailleurs (Juifs et Gentils ensemble) ? De même, la phrase :

---

[393] J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste ?*, p. 57.

[394] *Ibid.*, p. 60 ; ID., *Incohérence ou cohérence*, p. 51. Dans le même passage, Aletti ajoute que la montée rhétorique amorcée en 1,18 s'achève en 2,17-24 avec l'émergence d'un troisième type d'humains, à savoir « celui qui enseigne le Bien (la Loi) et fais le mal ».

[395] Si tel était le cas, il faudrait alors se représenter un scénario où Rm 2, en guise d'illustration, serait composé d'au moins six unités textuelles : v. 1 (deuxième personne singulier) ; v. 2 (première personne du pluriel) ; v. 3-5 (deuxième personne singulier) ; v. 6-16 (troisième personne); v. 17-27 (deuxième personne du singulier) et v. 28-29 (troisième personne du singulier). Cette subdivision, naturellement, est arbitraire.

« en 1,19-32 les verbes au passé sont nombreux ». Or en 1,32 tous les verbes sont au présent : faut-il ne pas en tenir compte ?

Au niveau méthodologique, Aletti passe, quasiment sans transition, de l'observation des éléments linguistiques à l'analyse intertextuelle – ainsi son allusion à la littérature juive. N'aurait-il pas été préférable de réserver l'analyse intertextuelle à une autre étape du travail afin d'éviter que le découpage du texte ne soit surchargé par des considérations non linguistiques ?

Deuxièmement, s'agissant de l'entrée en scène d'un nouveau type d'humains comme élément structurant du texte, il n'y a pas meilleur contre-argument que le cas de Rm 1,18-31 et Rm 1,32. Les v. 18-31, en effet, concernent des personnes qui agissent mal sans plus, tandis que le v. 32 parle d'êtres humains qui agissent mal et approuvent ceux qui font le mal. Strictement parlant, nous n'avons pas une seule mais deux catégories d'humains. Alors qu'il est aisément compréhensible que quelqu'un agisse mal sans donner son consentement au mal commis par d'autres, faire ce qui est mauvais et applaudir quand d'autres le font est signe d'une plus grande perversité. Or il ne serait pas raisonnable de postuler que le v. 32 marque le début d'un passage autonome. Dans ces conditions, on voit mal pourquoi la mention d'une nouvelle catégorie d'humains agissant mal en 2,1-5 signalerait une rupture dans la pensée avec le contexte antérieur. D'ailleurs, on peut dire que l'unité des versets compris entre 1,18 et 2,5 réside dans la même description de l'agir d'êtres humains défiant Dieu en faisant le mal.

Troisièmement, aucun développement majeur ne peut débuter avec une conjonction causale comme διό (2,1)[396]. Celle-ci implique toujours un lien immédiat avec le contexte précédent. Malgré certaines tentatives[397] visant à donner à διό un autre sens, il est préférable

[396] E. OCHSENMEIER, *Mal, souffrance et justice de Dieu*, p. 107, écrit : « Tout d'abord la conjonction δίο (2.1) signale une nouvelle étape dans l'argumentation, mais suite logique par rapport à ce qui précède ». Cependant, il existe une différence entre « étape » et « unité textuelle majeure » ou « passage ». Dans une grande unité textuelle, on peut admettre que le raisonnement se fasse en différentes étapes. C'est de la sorte que Paul procède en 1,18-32. Les étapes du raisonnement peuvent correspondre aux paragraphes ou, pour employer le vocabulaire de la rhétorique biblique, aux parties et aux morceaux d'un passage. Cela n'implique pas qu'une nouvelle étape devienne l'équivalent d'une grande unité logique autonome.

[397] R. M. THORSTEINSSON, *Paul's Interlocutor in Romans 2*, p. 177-178, résume ainsi le débat sur δίο : « Many aspects of the scholarly discussion of the identity of Paul's interlocutor in Romans 2:1-5 are reflected in what might be termed the "διό debate", viz. disputes over the proper function of the conjunction διό in 2:1 […]. Three suggestions stand out as having gained most support: 1) that διό has lost its inferential weight and is here used as a "colorless transition particle", thus not following logically upon what precedes; 2) that it draws a conclusion from the sentence immediately preceding (1:32); and 3) that διό with its full inferential force looks back to 1:18-32 as a whole ». Selon T. R. SCHREINER, *Romans*, p. 106, lorsqu'on lit la première partie du v. 1, son lien logique avec ce qui précède n'est pas clair. C'est seulement quand on arrive au terme du v. 1 qu'on

de lui préserver son sens causal. Cette conjonction sert à exprimer la raison d'être d'une action[398].

En réalité, Rm 2,1 est l'aboutissement d'une argumentation amorcée précédemment. En partant de 1,18, où est annoncée pour la première fois la révélation de la colère de Dieu, jusqu'en 2,8, on n'a pas deux interlocuteurs, mais bien un seul. Paul parle des personnages faisant le mal (1,18-32) à la troisième personne : *il parle d'eux* mais ne s'adresse jamais à eux. Par contre, à partir de 2,1 *il s'adresse à un interlocuteur*. La présence de la conjonction logique διό signale que l'objectif de Paul est de montrer que son interlocuteur, qui juge les autres tout en faisant lui-même le mal, est sans excuse tout comme ces derniers, et donc qu'il ne peut être soustrait à la colère divine.

Quatrièmement, la continuité entre 1,32 et 2,1 est confirmée par la série de mots communs qui s'étend de 1,32 à 2,3. D'une part, les verbes πράσσω (1,32[2x] ; 2,1.2.3) et ποιέω[399] (1,32 ; 2,3) assurent une continuité entre ces versets[400]. D'autre part, les démonstratifs αὐτά et τὰ τοιαῦτα, qui reviennent souvent en 2,1-3 renvoient à leur usage en 1,32.

Enfin, d'un point de vue formel, la construction de 1,32–2,1 rappelle celle de 1,25-27. En effet, 1,25 et 1,32 sont tous deux introduits par le pronom relatif οἵτινες suivi du péché des humains. Après la mention de l'offense en 1,25 on trouve la conjonction causale διὰ τοῦτο (1,26) précédant l'action punitive de Dieu. Pareillement, après la mention de l'offense en 1,32, on a la conjonction διό (2,1). Cependant, si sur la base du schéma précédent on s'attendrait à ce que suive l'annonce de la réaction de Dieu et ses conséquences, à la surprise générale, on a une parole adressée directement à un interlocuteur : διὸ ἀναπολόγητος εἶ, ὦ ἄνθρωπε, πᾶς ὁ κρίνων (2,1)[401]. Néanmoins la similitude de forme entre 1,32–2,1 et 1,25-27, qu'on ne retrouvera plus dans le reste du texte, montre que c'est le même rythme qui se poursuit par-delà 1,32.

---

comprend précisément la connexion entre 1,18-32 et la première moitié de 2,1. Pour Schreiner, le mouvement de la pensée de Paul est le suivant : la colère de Dieu est révélée contre tous ceux qui suppriment la vérité de Dieu (1,18-32). Donc tu es sans excuse quand tu juges les autres (2,1a), parce que tu pratiques les choses mêmes que tu condamnes chez les autres (2,1b).

[398] D. B. WALLACE, *Greek Grammar beyond the Basics*, p. 674.

[399] Le verbe ποιέω de fait apparaît pour la première fois dans l'ensemble du passage en 1,28 avec comme complément d'objet direct τὰ μὴ καθήκοντα.

[400] J. BASSLER, *Divine Impartiality*, p. 131-132.

[401] Sur ce point, N. ELLIOT, *The Rhetoric of Romans*, p. 120, écrit: « The logical connective διό in 2.1 continues the rhythm of similar constructions in 1.21,24,26, and 28, inviting the expectation that Paul will follow the statement in 1.32 in the same way: "therefore [διό, διὰ τοῦτο] God has given them up…" or perhaps "therefore they are without excuse" (cf. 1.20). Indeed the verdict in 2.1 echoes the theme of human inexcusability that stands over 1.21-32, showing that an argument by analogy is at work ».

Bref, en dépit d'un changement de ton évident en 2,1, les observations qui viennent d'être faites témoignent en faveur d'une continuité réelle entre 2,1 et le contexte antérieur.

1.3 L'unité de Rm 2,7-10 ou Rm 2,6-11

1.3.1 Arguments en faveur de l'unité

D'après certains auteurs, la construction parallèle sous forme de chiasme des v. 7-10 est la preuve qu'ils forment une seule unité textuelle[402]. D'abord, les v. 7-8 présentent une alternance *bien-mal*, qui se transforme par la suite, aux v. 9-10, en une alternance *mal-bien*. Une autre manière de présenter la structure de ces versets est le schéma récompense-punition-punition-récompense[403]. On aurait donc la construction suivante :

A	τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθου …	(Bien ou récompense)	v. 7
B	τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας …	(Mal ou punition)	v. 8
B'	θλῖψις καὶ στενοχωρία …	(Mal ou punition)	v. 9
A'	δόξα δὲ καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη …	(Bien ou récompense)	v.10

Une telle construction soigneusement élaborée témoignerait donc en faveur de l'unité des v. 7-10.

Pour d'autres auteurs, il faudrait également inclure, dans la construction précédente, les v. 6 et 11. Ainsi, d'après K. Grobel[404], non seulement il existe plusieurs inversions internes complexes à l'intérieur des v. 7-10, mais ces versets sont encadrés par deux affirmations complémentaires du même principe fondamental (v. 6 et 11). De son analyse, il ressort que le schéma constitué par 2,6-11 se présente de la manière suivante[405] :

---

[402] S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, p. 167-169.
[403] J.-N. ALETTI, *Romains 2*, p. 161.
[404] K. GROBEL, *A Chiastic Retribution-Formula in Romans 2*, p. 255-261.
[405] *Ibid.*, p. 57.

A v. 6 [θεὸς]

B ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ

C v. 7 τοῖς μὲν < > δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν

D ζητοῦσιν

E ζωὴν αἰώνιον

F v. 8 τοῖς δὲ < > πειθομένοις < > τῇ ἀδικίᾳ

G ὀργὴ καὶ θυμός

G' v. 9 θλῖψις καὶ στενοχωρία

F' ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν < >

E' v. 10 δόξα δὲ καὶ τιμὴ [καὶ εἰρήνη]

D' τῷ ἐργαζομένῳ

C' τὸ ἀγαθόν < >

B' v. 11 οὐ γάρ ἐστιν προσωπολημψία παρὰ

A' τῷ θεῷ

La construction ainsi esquissée comprend sept éléments A–G auxquels correspondent sept éléments en ordre inverse G'–A'[406]. Pour parvenir à ce résultat, deux opérations ont été effectuées sur le texte. La première concerne à restaurer θεός à la place du pronom relatif ὃς en A. La deuxième consiste à éliminer des commentaires qui pourraient être considérés, dans la pratique moderne, comme des notes infrapaginales en C, F, F' et C'. En F' et C', Grobel supprime Ἰουδαίου [ου– ῳ] τε πρῶτον καὶ Ἕλληνος [ου– ι]. Selon lui, cette expression d'origine paulinienne sert à adapter, en Rm 1–3, l'affirmation juive originelle de la doctrine

[406] *Ibid.*, p. 258-259: « A and A' (…) give the Source of retribution. B and B' state the principle of impartial retribution. C and C' bring the grammatical object of the striving of the just. D and D', both participles, denote the righteous striver. E and E' declare the transcendent reward. F and F' describe the evil-doer. G and G', each of them a tautological pair of nouns, state the punishment. Syntactically, the lines fall together in a symmetrical pattern to form sentences: ABCDEFG; G'F'E'D'C'B'A'. A–G has only plural participles to denote men; G'–A', only singular ».

de la rétribution. En C (v. 7), Grobel élimine καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ, qui serait une « note de bas de page » insérée par Paul pour souligner les implications qu'il a trouvées en ζητοῦσιν[407].

Sans procéder à une modification du texte, J. Bassler, quant à elle, partage le point de vue selon lequel Rm 2,11 est une réaffirmation du contenu de 2,6. Elle précise, néanmoins, que l'affirmation de l'impartialité est plus qu'une récapitulation du v. 6. Sa fonction la plus immédiate, en effet, est de servir de fondement aux versets précédents (1,16– 2,10)[408].

Selon Bassler, deux facteurs textuels suggèrent que c'est l'ensemble de 1,16–2,11 qu'il faut considérer comme une seule unité logique. Le premier facteur est la forme même du texte, la construction bien soignée de 2,6-11. Bassler applique, en outre, le critère d'inclusion au début et à la fin de 1,16–2,11. D'abord, l'expression Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι se trouve en 1,16 et 2,10. Ensuite, la structure générale de 1,16 et 2,10 laisse apparaître une correspondance remarquable[409] :

Rm 1,16	Rm 2,10
(δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστιν εἰς) σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι	δόξα δὲ καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι

D'après Bassler, enfin, 1,18 dit que la colère de Dieu (**ὀργή**) est dirigée contre πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ **ἀδικίαν** ἀνθρώπων τῶν τὴν **ἀλήθειαν** ἐν **ἀδικίᾳ** κατεχόντων. Cette idée est répétée avec l'emploi de plusieurs termes similaires lorsque la référence à la colère

[407] *Ibid.*, p. 258.
[408] J. BASSLER, *Divine Impartiality*, p. 126. Voir aussi J. BASSLER, *Divine Impartiality in Romans*, p. 47. D. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 135, écrit au sujet des v. 6-11 de Rm 2: « These verses form a self-contained thought unit, as their chiastic arrangement demonstrates: A. God will juge everyone equitably v. 6. B. Those who do good will attain eternal life v. 7. C. Those who do evil will suffer wrath v. 8. C'. Wrath to those who do evil v. 9. B'. Glory for those who do good v. 10. A'. God judges impartially v. 11 ». Pour MOO, *Ibid.*, p. 136, contrairement aux paragraphes structurés de manière chiastique, la pointe des v. 6-11 ne se trouve pas au centre, mais au début (v. 6) et à la fin (v. 11). Pour R. JEWETT, *Romans*, p. 194, cependant, le point d'orgue du chiasme se trouve en C et C' (v. 8 et 9): « The point of emphasis in the chiasmus is at C and C', which state a universal accountability that includes both Jews and Greeks, based on actual performance of good and evil ».
[409] J. BASSLER, *Divine Impartiality*, p. 124.

eschatologique en 2,5 est développée en 2,7 : τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας καὶ ἀπειθοῦσι τῇ **ἀληθείᾳ** πειθομένοις δὲ τῇ **ἀδικίᾳ ὀργὴ** καὶ θυμός[410].

Le second facteur textuel, selon Bassler, est celui du vocabulaire et du contenu de 1,16–2,11. Elle note d'emblée que le mot πᾶς se trouve d'un bout à l'autre en 1,16–2,11, mais il est totalement absent du reste de Rm 2. De plus, en Rm 2,12-29 on trouve une insistance remarquable sur les termes νόμος, περιτομή et ἀκροβυστία, totalement absents en 1,16–2,11[411].

Quant au contenu, Bassler affirme que le thème de la rétribution est avant tout annoncé en référence à la colère divine (1,18). Ce thème est ensuite développé en Rm 1 à travers la triple répétition de la formule de rétribution, παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς (1,24.26.28). La même idée se trouve en 2,1-11, où non seulement réapparaît la référence à la colère (2,5.8) et où le thème de παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός est présent dans le ὃς ἀποδώσει de 2,6, mais le lien entre colère et justice est souligné à travers l'insistance sur le jugement de Dieu (2,2.3) décrit comme son « juste jugement » (δικαιοκρισία, 2,5). Cependant, ce n'est pas seulement la rétribution qui est mise en exergue dans l'ensemble du texte, mais l'idée d'une rétribution adéquate. Une interprétation littérale de « à chacun selon ses œuvres » (2,6) conduit au principe d'une rétribution mesure pour mesure, c'est-à-dire au principe de la loi du talion[412].

1.3.2 Critique de l'unité de Rm 2,7-10 et 2,6-11

D'emblée, il faut rejeter la correction du texte effectuée par Grobel. Celle-ci ne repose sur aucune tradition textuelle connue, mais reflète plutôt une tendance chez certains auteurs à faire violence au texte pour le conformer à une construction donnée.

Une des lacunes de la proposition selon laquelle le parallélisme entre les v. 7-8 et les v. 9-10 serait le signe d'une continuité littéraire est qu'elle ne tient pas compte de la grammaire et de la syntaxe. En effet, grammaticalement et syntaxiquement, Rm 2,8 marque bien la fin d'une unité textuelle. Il signale au moins la fin de la phrase commencée en 2,5 qui, à son tour, n'a de sens que lorsqu'elle est lue en lien avec ce qui précède. De plus, les mots ὀργή et θυμός (2,8) sont au nominatif, et non à l'accusatif, comme le voudrait la grammaire, suggérant ainsi à celui qui lit le texte à haute voix, selon l'usage de l'époque, de faire une pause en cet

[410] *Ibid.*, p. 125.
[411] *Ibid.*, p. 128.
[412] *Ibid.*, p. 128-129.

endroit[413]. De même, le changement de forme entre 2,7-8 et 2,9 indique très probablement aussi une discontinuité entre ces versets. Alors que les v. 7-8 se caractérisent par l'emploi de la même forme, *datif* + *récompense*, au v. 9 c'est une phrase prépositionnelle qui désigne les destinataires de la colère de Dieu. Du point de vue de la syntaxe, les v. 9-10 ne dépendent pas de 2,5-8[414].

Concernant le parallélisme comme facteur d'unité, il faudrait souligner qu'en soi la construction parallèle d'un certain nombre de versets ne signifie pas nécessairement que ceux-ci font partie d'un même passage[415]. Elle peut être tout simplement une technique littéraire visant à relier par des termes ou des motifs communs les unités-limites de deux passages, montrant ainsi que le nouveau passage, quoique développant une nouvelle idée, s'appuie sur le précédent. Plus spécifiquement, en Rm 2,7-10, on est en présence d'une *reversio* et non d'un chiasme. La *reversio*, en effet, est une figure qui consiste à reprendre en ordre inverse un développement. Or, comme le souligne Aletti, le chiasme et la *reversio* n'ont pas la même fonction dans la délimitation des unités textuelles : « Le chiasme est un cas particulier de *reversio*, mais en plus il détermine une unité linguistique et/ou littéraire (ce que ne font pas toutes les *reversiones*). Ainsi, en Rm 2, les vv. 7-8 n'appartiennent pas à la même sous-unité que les vv. 9-10 »[416]. Dans cette perspective, on ne pourra pas non plus considérer 2,6-11 comme une seule unité logique.

Contrairement à ce qu'affirme Bassler, la présence de l'expression Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι en 1,16 et 2,10 n'est pas obligatoirement l'indice d'une parfaite inclusion. Thorsteinsson a raison lorsqu'il affirme que la simple répétition de mots ou de phrases n'est

---

[413] Ph. ROLLAND, *Épître aux Romains*, p. 10. Voir aussi J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste ?*, p. 55. L'explication de C. K. BARETT, *A Commentary on the Epistle to the Romans*, p. 47, selon laquelle, l'emploi du nominatif plutôt que de l'accusatif dépendrait d'un oubli de la part de Paul, est à rejeter : « In Greek, these words are not in the accusative but in the nominative ; Paul has evidently forgotten the construction of the two previous verses, and writes as if he were beginning a new sentence».

[414] Ainsi la suggestion de R. M. THORSTEINSSON, *Paul's Interlocutor in Romans 2*, p. 158, selon laquelle les v. 7-10 sont grammaticalement dépendants du v. 6, n'est pas acceptable.

[415] Il est ironique de constater que plusieurs auteurs qui défendent la thèse de l'unité de 2,7-10 sur la base d'une construction parallèle entre les v. 7-8 et les v. 9-10 n'appliquent pas le même principe pour 1,17-18, alors que la construction parallèle de ces deux versets est manifeste.

[416] J.-N. ALETTI, *Romains 2*, p. 161, n. 29. Voir aussi ID., *Romains 1–3*, p. 483, n. 40: « En réalité, il s'agit d'une *reversio*, dont les deux moitiés n'appartiennent pas à la même unité littéraire, les v. 7-8 développant le v. 6 (Dieu rétribue selon l'agir de chacun), et les v. 9-10 préparant les propos sur l'impartialité (v. 11-16). Deux indices confirment la *reversio* : (i) l'asyndète du début du v. 9 et l'inversion des éléments syntaxiques (destinataires + rétributions aux v. 7-8 ; rétributions + destinataires aux v. 9-10) ; (ii) aux v. 9-10, Paul insère le binôme juif/grec, qui trouve son explication dans la *pistis* du v. 11 sur l'impartialité. Le v. 11 ne fait sens que par la justification qu'il apporte aux v. 9-10 sur la rétribution égale du juif et du grec : il en est logiquement et rhétoriquement inséparable. Enfin, si la deuxième unité commence au v. 9, la progression parallèle des deux parties finissant chacune avec la question identitaire (juif/non juif) n'en ressort que mieux ».

pas toujours un indicateur sûr d'une inclusion[417]. De fait, la mention du Juif et du Grec réapparaît d'abord en 2,9, où il est question du sort réservé à ceux qui font le mal. Pourquoi son occurrence au v. 10 serait-elle plus déterminante qu'au v. 9 ? Bien plus, si l'on comprend que cette expression véhicule une idée d'universalité, on notera que celle-ci est aussi affirmée dans le ἕκαστος de 2,5, dont les v. 7-8 sont une illustration.

La répartition du vocabulaire, quant à elle, n'est pas un critère absolu. En effet, un terme n'a de sens que dans la phrase et la phrase dans son contexte discursif. Bassler a raison de souligner que l'introduction des termes νόμος-περιτομή-ἀκροβυστία, totalement absents en 1,16–2,11, peut indiquer le passage vers une nouvelle unité logique. Toutefois, on ne peut la suivre pour ce qui est de l'utilisation de l'adjectif πᾶς. En 1,16–2,11, son emploi n'est pas univoque. Si πᾶς fait référence à tout être humain en 1,16 et en 2,1.9.10, on constate aussi qu'il qualifie des réalités abstraites : **πᾶσαν** ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν (1,18) et πεπληρωμένους **πάσῃ** ἀδικίᾳ πονηρίᾳ πλεονεξίᾳ κακίᾳ (1,29). Face à cette diversité de l'utilisation de l'adjectif πᾶς, il serait hasardeux d'invoquer cet élément comme argument pour justifier l'unité de 1,16–2,11.

Enfin, la proposition selon laquelle l'absence de προσωπολημψία chez Dieu (2,11) est une reprise de 2,6 n'a pas de fondement solide. Non seulement il n'y a pas de rapports clairs entre les éléments linguistiques de ces deux versets (mise à part la mention du nom de Dieu) mais cette proposition résulte d'une confusion entre *l'agir de Dieu,* à savoir donner à chacun selon ses œuvres (v. 6), et *la raison pour laquelle Dieu agit de la sorte* (v. 11).

1.4 L'unité de Rm 2,1-29

1.4.1 Arguments en faveur de l'unité

Selon Aletti[418], les nombreux parallélismes basés sur une thématique similaire entre 2,1-8 et 2,17-24 (apostrophe, dire, contradiction, mépris de Dieu, usage de l'Écriture), d'une part, et entre 2,9-16 et 2,25-29 (l'identité, la Loi, inscription et cœur, Dieu voit), d'autre part, témoignent en faveur de l'unité de Rm 2. Ses observations sont présentées dans le tableau suivant :

[417] R. M. THORSTEINSSON, *Paul's Interlocutor in Romans 2*, p. 157.
[418] J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste ?*, p. 58-59 ; ID., *Romains 2*, p. 162.

	A = 2,1-8	**A' = 2,17-24**
Apostrophe	ô homme, qui que tu sois	toi, juif
dire	*négatif* : tu juges *sur qui ?* Sur autrui	*positif* : tu te glorifies *sur qui ?* Sur toi-même
contradiction	tu juges autrui/tu te condamnes	instruisant autrui/tu ne t'instruis pas
	jugeant, tu fais les mêmes choses	prêchant de ne pas voler/tu voles (3x)
mépris de Dieu	ne reconnaissant pas la bonté de Dieu	tu méprises Dieu
usage de l'Écriture	v. 6 allusion au Ps 61,13 LXX	Le v. 24 cite Is 52,5 LXX
	B = 2,9-16	**B' = 2,25-29**
l'identité	le juif d'abord et le grec	juif visible/juif en secret
la loi	sans la loi/dans la loi faire ce qu'ordonne la loi	pratiquer, observer la loi
inscription et cœur	inscrit dans leur cœur	du cœur…pas de la lettre
Dieu voit	Dieu jugera les secrets	la louange…de par Dieu

Comme l'illustre le tableau ci-dessus, à deux reprises, Paul interpelle une personne dont l'agir contredit le discours, afin de mettre à nu ses contradictions (A et A') et pour

l'informer de leurs conséquences[419]. Aletti note, enfin, que le jugement de 2,27 reprend, en le renversant, celui de 2,1 :

> 2,1 : tu es inexcusable, toi qui juges…
>
> 2,27 : l'incirconcision te jugera

Pour Aletti, cette inclusion et le renversement qui s'y donne à lire soulignent l'unité structurelle de Rm 2,1-29[420].

1.4.2 Critique de la thèse de l'unité de Rm 2

Un premier élément de réponse à la proposition de faire de Rm 2 une unité autonome se trouve dans la critique que nous avons déjà faite de la discontinuité entre Rm 1,32 et Rm 2,1. Pour que l'unité de Rm 2 soit réelle, il faut au minimum que Rm 2,1 convienne au début d'un passage autonome. Nous avons montré qu'il n'en va pas forcément ainsi.

S'agissant du schéma proposé par Aletti, on peut faire les observations suivantes. D'abord, si l'on met provisoirement de côté les éléments « apostrophe » et « usage de l'Écriture », il n'est pas difficile de montrer que les trois éléments restants de 2,1-8 (A) sont bien présents en 1,21-32. En effet, Paul y décrit des humains qui affirment être sages : φάσκοντες εἶναι σοφοί (1,22). Cela correspond bien à ce qu'Aletti met sous le vocable « dire ». Mais la « contradiction » surgit aussitôt. Après avoir présenté leur « dire », l'apôtre va procéder au dévoilement de leur contradiction. Il dit de ceux qui affirment être sages : ils furent rendus sots (ἐμωράνθησαν). Et 1,23-32 montre bien des humains dont l'agir est diamétralement opposé à leur prétention à la sagesse. Quant au « mépris de Dieu », il est bien illustré en 1,21.28.32. En effet, ne pas glorifier ni remercier Dieu comme il se doit (1,21), ne pas juger utile de garder la connaissance qu'on a de lui (1,28) ou faire certaines choses en pleine connaissance du décret divin contre les auteurs de tels actes (1,32) sont des signes tangibles du mépris de Dieu. En se basant sur le dire, la contradiction et le mépris de Dieu de certains humains, on a même une raison supplémentaire de ne pas couper 2,1-8 de son contexte antérieur. Car l'agir négatif de l'être humain mis à nu en 2,1-8 suit un même schéma que l'agir des humains exposé précédemment.

Le point sur l'apostrophe ayant déjà été abordé dans la critique de la discontinuité entre Rm 1,32 et Rm 2,1, il convient à présent de dire quelques mots sur « l'usage de l'Écriture »

---

[419] J.-N. ALETTI, *Romains 2*, p. 162.
[420] J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste ?*, p. 59.

mentionné par Aletti dans sa proposition. S'il est vrai que la formule καθὼς γέγραπται en 2,24 signale une citation explicite de l'Écriture, il n'en demeure pas moins vrai qu'il y a plus d'une allusion scripturaire en 2,1-8. Le v. 6, qui fait allusion au Ps 61,13 LXX, n'est pas l'unique usage de l'Écriture. Le v. 5, qui évoque le « jour de colère » (ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς) renvoie à So 1,15.18 ; 2,3 LXX. De plus, les affirmations « ne pas voler » (Rm 2,21) et « ne pas commettre d'adultère » (Rm 2,22) témoignent aussi d'un usage de l'Écriture car elles rappellent le Décalogue (Ex 20,13-14 ; Dt 5,17.19). L'usage de l'Écriture en Rm 2,1-8 et 2,17-24 est donc plus dense que ne le montre Aletti.

Last but not least, il convient d'attirer l'attention sur ce qu'Aletti laisse de côté. S'il est vrai que les similitudes peuvent nous donner une idée de la stratégie rhétorique de Paul, les points de divergence ne sont pas moins importants. Comme première différence majeure, nous pouvons relever que Rm 2,1-8 parle de l'inévitabilité du châtiment divin sur celui qui juge les autres tout en faisant lui-même le mal : il est inexcusable (2,1) et il thésaurise pour lui-même la colère (2,5.8). En 2,17-24, par contre, rien n'est dit du sort du Juif qui transgresse la Loi. Paul ne fait que présenter les contradictions du Juif, le fossé entre l'image qu'il se projette de lui-même et les actes qu'il pose. S'agit-il d'un favoritisme de la part de Dieu pour le Juif ? Ne suggère-t-on pas ici que les v. 1-8 et les v. 17-24 ne remplissent pas la même fonction dans l'argumentation paulinienne ? De même, 2,7 évoque clairement le cas des humains qui font le bien dans le moment présent. Ceux-ci, d'après 2,9, peuvent être Juifs ou Grecs. On ne retrouve pas cet élément en 2,17-24, où le focus est exclusivement sur le Juif qui agit mal, c'est-à-dire celui dont le discours et l'horreur vis-à-vis des idoles ne se traduisent pas dans un comportement juste.

Il est donc peu probable, sur la base des différences fondamentales entre 2,1-8 et 2,17-24, que ces unités soient construites de façon parallèle. Les éléments comme le *dire*, la *contradiction* ou le *mépris de Dieu*, qui semblent confirmer la thèse d'un parallélisme sont également présents en 1,21-32.

Après avoir présenté et critiqué les découpages de Rm 1–2 couramment proposés, il convient maintenant de proposer notre découpage du texte. Comme nous l'avons dit, Rm 1–2 se comprend mieux comme une séquence composée de deux passages que sont Rm 1,16–2,8 et Rm 2,9-29. Pour justifier ce découpage, dans un premier temps, nous analyserons séparément chacun des passages pour, dans un second temps, donner les raisons pour lesquelles se justifie la nécessité de lire la séquence comme une unité.

2. PREMIER PASSAGE : Rm 1,16–2,8

2.1 Limites extrêmes de Rm 1,16–2,8

En lisant Rm 1–2, on est frappé par les multiples correspondances entre 1,16-18 et 2,5-8, qui peuvent indiquer l'existence d'une inclusion. D'abord, Paul parle d'une double révélation, dont témoigne l'emploi du verbe ἀποκαλύπτω en 1,17 et 18 : celle de la justice de Dieu (δικαιοσύνη θεοῦ), en vertu de laquelle le juste vivra (v. 17) et celle de la colère de Dieu (ὀργή θεοῦ) contre toute ἀσέβεια[421] et injustice des humains retenant la vérité captive dans l'injustice (v. 18). En Rm 2,5-8, il est aussi question de révélation (ἀποκάλυψις) associée au juste jugement (δικαιοκρισία) de Dieu (2,5) : le juste jugement de Dieu est révélé lorsque celui qui agit bien reçoit la vie éternelle (ζωή αἰώνιος) et lorsque celui qui agit mal est voué à la colère (ὀργή) et à la fureur (2,7-8).

Ensuite, comme le relève Ph. Rolland, il existe plusieurs correspondances verbales entre 1,18 et 2,8 : les termes-clés de 1,18 tels que ὀργή, ἀδικία et ἀλήθεια sont repris en 2,8[422]. Cependant, contrairement à Rolland, on ne saurait, sur la base de cette observation, conclure que les limites extrêmes du passage sont 1,18 et 2,8[423]. En effet, 2,7 a également un rapport étroit avec 1,17. Non seulement ces deux versets ont en commun la vie (ζάω en 1,17 et ζωή en 2,7), mais le juste dont il est question en 1,17 a son équivalent sémantique dans l'expression καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσιν (2,7).

Si 1,18–2,8 constituait un passage unifié, il faudrait alors admettre que sa conclusion est curieuse. Dans ce cas de figure, 2,7 amènerait au texte une idée qui n'a pas d'antécédent. De fait, nulle part en 1,18–2,8 n'est évoqué le cas d'êtres humains faisant le bien, si ce n'est en 2,7. Rm 1,18 parle des humains qui retiennent la vérité captive dans l'injustice, et le contexte postérieur décrit qui ils sont. On voit donc mal comment 2,7-8 pourrait constituer la limite extrême de 1,18–2,8 sur la base du parallélisme entre le début et la fin du passage, car aucune loi de symétrie de la pensée ne se vérifie avec 2,7.

Une telle difficulté, toutefois, est surmontée si l'on inclut 1,16-17 dans le passage. Comme il a été dit précédemment, il existe des similitudes entre 1,17 et 2,7. Puisque 1,17 est

[421] Nous laissons volontairement ce terme non traduit, car il fera l'objet d'une analyse particulière au chapitre 8.
[422] Voir Ph. ROLLAND, *Épître aux Romains*, p. 3-4 ; J. M. BASSLER, *Divine Impartiality*, p. 125.
[423] D'après Ph. ROLLAND, *Épître aux Romains*, p. 10, Rm 1,18–2,8 forme une seule unité logique. L'exclusion de 1,16-17 peut s'expliquer chez lui par le fait qu'il considère cette unité comme l'annonce du sujet ou *propositio* de la lettre suivant en cela le large consensus parmi les exégètes. Toutefois, pour un auteur qui a voulu redonner la place qui convient à l'analyse linguistique, on peut se demander pourquoi il ne tient pas compte des correspondances pourtant claires entre 1,16-17 et 2,7.

inséparable de 1,16 (ἐν αὐτῷ en 1,17 renvoie à τὸ εὐαγγέλιον en 1,16), il paraît plus judicieux de prendre 1,16 comme le début du passage et 2,8 comme sa finale. Du point de vue du sens, 1,16-17 concerne le statut de l'homme agissant bien : il recevra le salut (v. 16) ou la vie (v. 17) en héritage. Cette même idée est reprise en 2,7 : les humains qui agissent bien recevront en héritage la vie éternelle (ζωή αἰώνιος)[424].

Enfin, le parallélisme entre le début et la fin du passage est assez frappant. On constate qu'à la catégorie des humains qui agissent bien (1,16-17) s'oppose immédiatement celle des humains qui agissent mal (1,18). Les premiers obtiennent comme récompense la vie, tandis que les seconds sont voués à la colère de Dieu. Le même parallèle est présent à la fin du passage : les humains qui agissent bien sont mentionnés en premier lieu (2,7), suivis de ceux qui agissent mal (2,8). Leurs sorts sont les mêmes qu'au début du passage, à savoir la vie pour les premiers (1,17 et 2,7) et la colère pour les seconds (1,18 et 2,8).

En résumé, 1,16-18 et 2,7-8 forment une inclusion confirmée par l'emploi de termes similaires, la même thématique du jugement des justes et des méchants ainsi que le parallélisme antithétique bienfaisant/malfaisant de part et d'autre. Dans les lignes qui suivent, nous verrons quelles sont les unités principales de 1,16–2,8.

2.2 Structure de Rm 1,16–2,8

Rm 1,16–2,8 peut être subdivisé en trois unités majeures, correspondant chacune à une partie : (1) Rm 1,16-20, (2) Rm 1,21-32 et (3) Rm 2,1-8. En tant que telles, elles ne constituent pas des unités autonomes. Mais elles sont suffisamment importantes pour qu'on puisse les distinguer des unités plus petites telles que les membres et les segments. Après une présentation de chaque partie, nous dégagerons la structure ainsi formée.

2.2.1 La première partie : Rm 1,16-20

Rm 1,16-20 est une partie composée de deux sous-parties construites de façon parallèle. La première sous-partie est constituée des v. 16-17, tandis que la deuxième sous-partie comprend les v. 18-20. Dans la critique des découpages courants du texte, nous avons déjà fourni des arguments appuyant le parallélisme entre 1,16-17 et 1,18. La présence des v. 19-20

[424] Avec un découpage qui considère Rm 1,16–2,11, G. N. DAVIES, *Faith and Obedience in Romans*, p. 53, fait le même constat : « [T]he themes with which Paul begins his elaboration of the gospel may be summarized : salvation to all who believe, both Jew and Greek alike ; and wrath to those who practise wickedness (implicitly both Jew and Greek alike). These same themes are restated in 2.6-11: glory and honour and peace (salvation) to all who patiently do good (live by faith), to Jew and Greek alike; and tribulation (wrath) for evil doers, to both Jew and Greek alike ». Pour les raisons exposées plus haut, on peut s'en tenir à 2,6-8, et la substance reste la même.

s'explique par le fait qu'ils servent à justifier ce qui est affirmé au v. 18. Les deux sous-parties sont encadrées par la mention de la puissance de Dieu : δύναμις θεοῦ (v. 16) et ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις (v. 20). La phrase εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους (v. 20) indique une conclusion[425]. Pour J. Fitzmyer, elle marque la conclusion des v. 19-20[426]. Mais puisque les v. 19-20 sont étroitement soudés au v. 18, aussi bien par des marqueurs logiques que par le thème commun de la colère de Dieu, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους est à comprendre comme une conclusion du développement amorcé au v. 18. C'est l'une des raisons pour lesquelles les v. 18-20 peuvent être considérés comme une sous-partie à l'intérieur de Rm 1,16-20.

Du point de vue du contenu, 1,16-20 constitue l'annonce du thème que Paul va développer en 1,16–2,29, voire en 1,16–4,25, à savoir que Dieu sauve et condamne les Juifs et les Gentils de manière non discriminatoire. Tel est aussi le contenu de l'Évangile que Paul annonce à tous. Les v. 16-17 concernent le pôle du salut et reflètent le sort du juste, tandis que les v. 18-20 ont pour objet la condamnation de Dieu et renvoient au sort des méchants[427]. Toutefois, comme nous l'avons déjà relevé, la conjonction γάρ au v. 18 ainsi que le parallélisme étroit entre les v. 16-17 et le v. 18 n'autorisent pas une coupure radicale entre les deux unités.

2.2.2 La deuxième partie : Rm 1,21-32

La conjonction διότι en Rm 1,21 introduit une explication sur l'inexcusabilité des êtres humains dont parle Paul en 1,18-20. Puisque la phrase εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους marque une conclusion, on peut à juste titre considérer que le v. 21 est le début d'une autre unité logique. Mais celle-ci n'est pas une unité autonome car il est impensable qu'une unité autonome s'ouvre par la conjonction διότι. Voilà pourquoi le terme « partie » convient pour qualifier le développement qui va de 1,21 à 1,32.

Comme 1,21 justifie l'inexcusabilité des humains dont il est question en 1,18-20, on serait alors tenté de rattacher le développement qui suit le v. 21 aux v. 18-20, et donc de considérer

---

[425] J. G. COOK, *The Logic and Language of Romans 1,20*, p. 496-497, note: « In 1,20 itself the εἰς τὸ εἶναι signals a conclusion within the argument. The result (or purpose) of people's awareness of God's power and divinity is that they are without excuse ».

[426] J. A. FITZMYER, *Romans*, p. 281.

[427] Sur la connexion interne de Rm 1,17 et Rm 1,18, G. N. DAVIES, *Faith and Obedience in Romans*, p. 46, a raison de noter : « The connective γάρ of 1.18 must not, therefore, be read merely as a colourless, transitional particle. For v. 18 reflects the fate of the wicked, as v. 17 reflects the outcome of the righteous. Though the gospel certainly focusses attention upon the revelation of God's righteousness, as it is seen in Jesus Christ, the contrast between the righteous and the wicked has always existed since sin first entered the world. It is in this way, therefore, that v. 17b also provides the background for the distinction between the righteous and the wicked, which will occupy Paul's attention for the rest of the chapter and the following chapter ».

1,18-32 comme une unité à part entière. C'est du reste ce que font la plupart des commentateurs. Mais tout en reconnaissant une continuité thématique entre 1,21-32 et 1,18-20, il paraît plus judicieux de distinguer ces unités.

La première raison pour laquelle 1,21-32 peut être considéré comme une unité distincte du développement précédent tient au fait que celle-ci fournit ce qu'on est en droit d'appeler une « preuve par les faits ». Paul se montre plus spécifique à partir du v. 21, tandis que jusqu'au v. 20, on est dans le cadre d'un principe général[428]. Le v. 18 parle des humains qui retiennent la vérité captive dans l'injustice. Toutefois, ce verset n'indique pas qu'ils sont inexcusables car, après tout, on peut concevoir qu'ils agissent de manière involontaire. Mais c'est au v. 20 que leur inexcusabilité est déclarée. Et, à partir du v. 21, sont fournies les raisons précises de cette inexcusabilité.

Mais nous allons aussi voir que 1,21-32 se comprend mieux comme une unité logique non seulement distincte de 1,16-20 mais aussi de 2,1-8, grâce à certains indices linguistiques et thématiques. Pour ce faire, il convient de jeter un regard sur la structure interne de cette partie.

Rm 1,21-32 peut être subdivisé en trois sous-parties : 1,21-22, 1,23-27 et 1,28-32[429]. À la lecture de cette partie, on constate qu'il y a une correspondance linguistique et thématique entre les v. 21-22 et les v. 28-32, tandis que les v. 23-27 se démarquent aussi bien des versets précédents que de ceux qui suivent. Les deux sous-parties extrêmes ont pour objet la corruption de l'esprit humain, tandis que la sous-partie centrale a pour objet l'idolâtrie et ses conséquences sur le corps humain.

2.2.2.1 Rm 1,21-22 et Rm 1,28-32

D'abord, au niveau linguistique, on note que les v. 21-22 et 28-32 sont marqués par plusieurs termes qui renvoient à la connaissance. Ainsi, à γνόντες au v. 21 correspond

[428] J. A. FITZMYER, *Romans*, p. 281, note : « After the general principle enunciated in v 20, Paul proceeds to explain the specific sin of pagans ».

[429] D'après E. KLOSTERMANN, *Die adäquate Vergeltung in Rm 1,22-31*, p. 1-6, Rm 1,22-31 comprend trois unités principales : (1) v. 22-24, (2) v. 25-27 et (3) v. 28-31. Pour sa part, S. SCHULZ, *Die Anklage in Röm 1,18-32*, p. 166-167, voit en Rm 1,22-31 un développement en trois étapes ponctuées par une alternance d'accusations et de rétributions : (1) Accusation (v. 22-23) / Rétribution (v. 24) ; (2) Accusation (v. 25) / Rétribution (v. 26-27) ; (3) Accusation (v. 28a) / Rétribution (28b-31). Cette subdivision est reprise par R. H. BELL, *No One Seeks for God*, p. 53. Le problème avec une telle subdivision c'est que le v. 22 (φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν) n'est pas une accusation. En effet, le verbe μαυραίνω est à l'aoriste passif, soulignant ainsi qu'il s'agit d'une rétribution : ils furent rendus sots. L'accusation proprement dite ne débute qu'au v. 23 où il est clairement question du crime d'idolâtrie.

ἐπιγνόντες au v. 32 et ἐπιγνώσις au v. 28 ; à ἀσύνετος au v. 21 correspond ἀσυνέτους au v. 31.

Ensuite, les v. 21-22 et 28-32 ont en commun le thème du mépris de Dieu. Ne pas glorifier ni rendre grâce à Dieu comme il se doit (v. 21), ne pas juger utile de garder la connaissance de Dieu (v. 28) et agir contre le décret de Dieu en toute connaissance de cause (v. 32) témoignent d'un véritable dédain de Dieu de la part des humains dont il est question dans ces versets.

Enfin, aussi bien aux v. 21-22 qu'aux v. 28-32, le mépris de Dieu est sanctionné par une action de Dieu. Ainsi, aux v. 21 et 22, les verbes ματαιόω et μαυραίνω sont à l'aoriste passif, ce qui sous-entend que l'auteur de l'action est Dieu, conformément à une pratique courante dans la LXX[430]. On peut alors parler d'une véritable corruption de l'esprit chez ceux qui méprisent Dieu. Pareillement, au v. 28, le mépris de Dieu est puni quand ce dernier livre les coupables à un esprit sans discernement : παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν. Dans cette perspective, les v. 29-31 sont à interpréter comme un tableau montrant à quoi ressemblent des êtres humains livrés à un esprit sans discernement.

2.2.2.2 Rm 1,23-27

Rm 1,23-27 se démarque aussi bien de 1,16-22 que de 1,28–2,8 par une absence remarquée des termes relatifs à la connaissance : ἀποκαλύπτω/ἀποκαλύψις (1,17.18 ; 2,5), γνωστός/ἐπίγνωσις (1,19 ; 1,28), γινώσκω/ἐπιγινώσκω (1,21 ; 1,32), ἀγνοέω (2,4), νοέω/νοῦς (1,20 ; 1,28), et ἀσύνετος (1,21 ; 1,32). Par contre, les verbes ἀλλάσσω ou μεταλλάσσω ainsi que les termes relatifs au règne animal (πετεινόν, τετράπους, ἑρπετόν, σώμα, θηλῦς, ἄρσην)[431], à l'idolâtrie (εἰκόνος, ψεῦδος, ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει), au déshonneur (ἀτιμάζω, ἀτιμία) et à la sexualité (φυσικός κρῆσις, παρὰ φύσις, ἐκκαίομαι ἐν τῇ ὀρέξει) ne se trouvent qu'en 1,23-27. Nous disposons donc d'un indice majeur attestant l'unité de 1,23-27.

De plus, les v. 25-27 ne font pas mention d'un nouveau péché ni d'une nouvelle punition, mais ils reprennent ce qui est dit aux v. 23-24, à savoir qu'échanger le culte du Créateur pour l'idolâtrie a pour conséquence la punition qu'est la perversion sexuelle[432]. C'est seulement en 1,23-27 qu'est mentionnée la faute consistant à changer les rapports normaux en rapports

[430] Dans son commentaire sur Rm 1,22, R. JEWETT, *Romans*, p. 159-160, écrit : « The passive verb fits the pattern of the passives in the preceding verse, conforming to usage in the LXX, where "becoming a fool is obviously a divine judgment on men in their fancied superior wisdom" ».

[431] À cette liste, il convient aussi d'ajouter ἄνθρωπος (1,23) lorsqu'il est cité avec les autres espèces animales.

[432] Voir J. BASSLER, *Divine Impartiality*, p. 132, sauf que pour elle, les v. 25-27 reprennent le contenu des v. 22-24. Mais il faut exclure le v. 22 car il ne renvoie ni à un échange ni à l'idolâtrie.

anormaux : le crime des humains est de changer (ἀλλάσσω) ou d'échanger (μεταλλάσσω) la gloire de Dieu (v. 23) ou la vérité de Dieu (v. 25) en ce qui est à chaque fois son contraire, la simple image de créatures (v. 23), ou le mensonge (v. 25).

Au verbe ἀλλάσσω (2,23) fait pendant μεταλλάσσω (2,25) ; δόξα τοῦ θεοῦ (1,23) est mis en parallèle avec ἀλήθεια τοῦ θεοῦ (1,25). De même, ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἑρπετῶν (1,23) est mis en parallèle avec ψεῦδος (1,25). Les êtres énumérés en 1,23, à savoir l'humain, les oiseaux, les quadrupèdes et les reptiles, se résument en un seul mot : créature (κτίσις, en 1,25). Le Créateur (voir le verbe κτίζω) désigne Dieu. Enfin, ἄφθαρτος θεός (1,23), qui s'oppose à φθάρτος ἄνθρωπος, est repris en 1,25 à travers la phrase ὅς ἐστιν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας : être béni dans tous les siècles, en effet, est une autre manière de parler d'immortalité.

Le parallélisme entre 1,24 et 1,26 est perceptible à travers une formulation similaire dans laquelle on retrouve les quatre éléments suivants : (1) une conjonction logique, (2) l'action de Dieu de livrer, (3) la préposition εἰς et (4) le déshonneur[433] :

1,24 : διὸ (1) παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς (2) ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν εἰς (3) ἀκαθαρσίαν τοῦ ἀτιμάζεσθαι (4) τὰ σώματα αὐτῶν ἐν αὐτοῖς.

1,26 : διὰ τοῦτο (1) παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς (2) εἰς (3) πάθη ἀτιμίας (4).

Enfin, l'emploi des termes θηλῦς et ἄρσην en 1,26b-27, plutôt que γυνή (femme) et ἀνήρ (homme) est vraisemblablement lié au fait que Paul veut mettre l'accent sur la dimension purement corporelle, comme il l'a fait en 1,24, où il a utilisé le terme σῶμα. De fait, l'apôtre veut souligner que donner une forme corporelle à Dieu – qu'il s'agisse d'un corps humain, d'oiseau, de quadrupède ou de reptile – entraîne une punition divine qui frappe le corps du coupable lui-même, mâle et femelle. On peut donc considérer 1,23-27 comme une sous-partie composée de deux morceaux parallèles, à savoir : 1,23-24 et 1,25-27.

2.2.2.3 Structure de Rm 1,21-32

La structure qui se dégage à la lecture de Rm 1,21-32 est la suivante :

[433] Notons qu'en 1,28 cette phrase présente deux particularités. La conjonction n'est pas la même (καθώς) et surtout les humains incriminés ne sont pas livrés à ce qui déshonore (cf. ἀτιμάζω, ἀτιμία) mais à un esprit sans discernement (ἀδόκιμος νοῦς). Donc le châtiment en 1,28 est différent de celui qu'on a en 1,24 et 1,26. Ce qui montre encore l'affinité très étroite entre 1,23-24 et 1,25-26.

A. v. 21-22 : Mépris de Dieu et perversion de l'esprit

B. v. 23-27 : Idolâtrie et immoralité sexuelle

A'. v. 28-32 : Mépris de Dieu et perversion de l'esprit

Rm 1,21-32 est donc construit de manière concentrique suivant un schéma du type ABA'. Les unités extrêmes sont les v. 21-22 et 28-32. Celles-ci ont pour objet le mépris de Dieu de la part de certains êtres humains, ce qui a pour conséquence une véritable corruption de l'esprit humain. L'unité centrale est formée par les v. 23-27, qui décrivent l'idolâtrie et l'immoralité sexuelle qui caractérisent ceux qui méprisent Dieu. La logique interne de 1,21-32 est la suivante : le rejet de la connaissance de Dieu (mépris de Dieu) provoque en l'humain une perversion de l'esprit. La perversion de l'esprit, à son tour, conduit l'humain à l'idolâtrie et sa suite, en particulier l'immoralité sexuelle qui porte la marque de la sanction divine. Paul commence et conclut son propos par la thématique de la méconnaissance coupable de Dieu, ce qui est la marque d'une inclusion. Au centre de son propos, il cible l'idolâtrie qui est punie par la disjonction des sexes : les rapports sexuels naturels sont changés en rapports contre nature.

2.2.3 La troisième partie : Rm 2,1-8

Dans la section consacrée à la critique des délimitations courantes de Rm 1–2, nous avons relevé les signes de continuité et de discontinuité entre 2,1 et son contexte postérieur. Ces arguments valent également pour la présentation de la troisième partie. Si le v. 32 peut très bien servir de conclusion à 1,21-31[434], il peut aussi avoir comme fonction d'introduire les versets qui suivent[435]. La solution ne consiste pas à choisir une option contre l'autre car, comme nous l'avons signalé dans le cadre des rapports entre 1,16-17 et 1,8-15, certaines conclusions chez Paul servent parfois d'introduction aux unités qui suivent.

Toutefois, il y a au moins deux raisons pour distinguer 2,1-8 de son contexte antérieur. D'une part, la différence de style est très remarquable. Le passage au discours à la deuxième personne contraste fortement avec le discours à la troisième personne des versets précédents (notamment 1,21-32). D'autre part, au niveau du contenu, il apparaît clairement que la

[434] C. L. PORTER, *Romans 1.18-32*, p. 219.
[435] J. M. BASSLER, *Divine Impartiality*, p. 132.

personne incriminée en 2,1-8 n'a pas été livrée à un esprit sans jugement comme le sont les humains dont il est question en 1,28-32[436].

Par contre, en 2,1-8, on constate une reprise du vocabulaire et des idées de 1,16-20. Nous avons déjà montré qu'il existe plusieurs liens linguistiques et thématiques entre 1,16-18 et 2,5-8. On peut ajouter que 1,16-20 et 2,1-8 sont également marqués par l'affirmation de l'inexcusabilité des êtres humains qui font le mal. Ainsi, dans la conclusion de la première partie, Paul déclare que les humains qui retiennent la vérité captive dans l'injustice sont ἀναπολογήτοι (1,20). Et dans l'introduction de la troisième partie, il déclare que son interlocuteur est, lui aussi, ἀναπολόγητος (2,1). Le but de Paul est donc de montrer que ce dernier fait partie de la catégorie des malfaisants dont parle la première partie, 1,18-20, et pas seulement les humains dont l'agir est exposé dans la deuxième partie du texte, 1,21-32. Cela étant dit, nous pouvons maintenant proposer la structure de l'ensemble du passage qu'est 1,16–2,8.

2.2.4 Structure de Rm 1,16–2,8

Au vu des résultats des paragraphes précédents, nous proposons de lire 1,16–2,8 comme un passage composé de trois parties construites de manière concentrique, suivant un schéma du type ABA' :

1,16-20 : Salut et condamnation de tous (A)

1,21-32 : Condamnation de ceux qui ont rejeté la connaissance de Dieu (B)

2,1-8 : Salut et condamnation de tous (A')

1,16-20 et 2,1-8 présentent le thème du salut et de la condamnation de tous les humains. La progression entre les deux parties est que, en A' Paul parle du jugement de tous, y compris de celui qui pense être à l'abri du jugement divin et abuse de la générosité de Dieu (2,1-5), tandis qu'en A, il souligne le jugement de tous les malfaisants d'une manière générale (1,18-20). Le thème du salut du juste fait l'objet de 1,16-17 et 2,7. La partie centrale (B), quant à elle, a pour objet la condamnation de ceux qui ont rejeté la connaissance de Dieu. Leur esprit s'est perverti, et de cette perversion sont venues l'idolâtrie et ses suites. Dans l'ensemble du passage (1,16–2,8), c'est l'agir de Dieu qui est mis en exergue, Dieu qui sauve et qui condamne chacun de manière non discriminatoire. On peut même dire que ce passage

[436] Nous reviendrons sur ce point au chapitre suivant lors de l'analyse de l'identité des personnages auxquels Paul fait référence.

présente simplement le fait du jugement divin, le salut étant l'issue positive de ce jugement et la condamnation son issue négative.

3. DEUXIÈME PASSAGE : Rm 2,9-29

S. Gathercole relève un certain nombre d'indices qui, selon lui, suggèrent qu'il existe des parallèles étroits entre 2,14-15 et 2,25-29. Premièrement, les v. 13 et 25 ont en commun l'idée selon laquelle la possession de la Torah et de la circoncision sont utiles seulement si la Torah est mise en pratique. Deuxièmement, les v. 14 et 26 qui soulignent l'obéissance des Gentils envers Dieu impliquent que ceux-ci possèdent les privilèges d'Israël. Troisièmement, pour les v. 15-16 et 28-29 c'est ce qui est à l'intérieur qui compte, pas ce qui est visible, car c'est cela la sphère qui intéresse Dieu. Enfin, il en est ainsi à cause du renouvellement de l'alliance, lorsque Dieu écrit la Torah sur le cœur (v. 15) ou lorsqu'il circoncit le cœur (v. 29)[437].

Même si l'interprétation de Gathercole selon laquelle 2,14-15 renvoie à des pagano-chrétiens n'est pas convaincante, l'auteur a le mérite de faire ressortir des connexions réelles entre ces versets et 2,25-29. En réalité, 2,9-16 et 2,25-29 s'attirent mutuellement. Faire ce qui est de la Loi (2,13.14) est synonyme de pratiquer la Loi (2,25), d'observer la Loi (2,26) et d'accomplir la Loi (2,27) ; ce qui équivaut à faire le bien (2,9). Pareillement, la transgression de la Loi, dont il est question déjà en 2,23, reprise en 2,25.27, équivaut à pécher (2,12) et faire le mal (2,10).

À l'instar de 2,9-16, on trouve en 2,25-29 l'opposition entre ce qui est visible et ce qui est invisible. Si en 2,9-16, πρόσωπον (v. 11), qui désigne le pôle visible, s'oppose à τά κρυπτά (v. 16), le pôle invisible, en 2,25-29, la même opposition entre le visible et l'invisible est exprimée à travers les couples ἐν τῷ φανερῷ/ἐν τῷ κρυπτῷ et ἐν σαρκί/ἐν πνεύματι.

D'un point de vue formel, 2,9-16 et 2,25-29 se caractérisent par l'emploi de la construction : οὐκ … ἀλλά (v. 13 ; v. 28-29 ; v. 29). Cette construction, unique en Rm 2, rapproche donc les deux parties. Toutefois, plus qu'une simple question de forme, on note également une continuité dans la pensée. En effet, cette construction est chaque fois utilisée après une affirmation sur le jugement du Juif. Ainsi, en 2,13, la phrase construite suivant ce

[437] S. J. GATHERCOLE, *A Law unto Themselves*, p. 40, note: « Moreover, the parallels between 2.14-15 and 2.25-29 are remarkable : (1) Possession of Torah and circumcision are only useful (for eschatological delivrance) if Torah is obeyed : vv. 13/25. (2) If Gentiles are somehow obedient to God, they are judged to possess the privileges of Israel: vv. 14/26. (3) It is what is inside that counts (κρυπτ-, καρδία), not what is visible, because this is the sphere which is of interest to God: vv. 15-16/28-29. (4) This is because of the covenant renewal whereby God writes Torah on, or circumcises, the heart: vv. 15/29 ».

modèle fait suite à 2,12b qui évoque le jugement futur (κριθήσονται) de ceux qui auront péché ἐν νόμῳ. Le terme ὅσοι ἐν νόμῳ renvoie à l'identité juive. Et en 2,28-29, la même tournure de phrase est employée après l'affirmation du jugement futur (κρινεῖ) du Juif par l'incirconcis observant (2,27). En outre, chaque fois qu'est utilisée la construction οὐκ … ἀλλά, il est question de corriger une idée fausse sur la condition du Juif dans le contexte du jugement de Dieu. Au v. 13a, la conception fausse est que l'audition de la Loi rend l'homme juste devant Dieu, et aux v. 28-29 c'est l'idée qu'être Juif ou circoncis dans sa chair, ou encore être approuvé par les hommes, constitue une assurance lors du jugement. Pour Paul, seule la pratique de la Loi est fondamentale.

Enfin, le v. 13a peut être mis en parallèle avec le v. 29b : celui qui n'est pas juste devant Dieu équivaut à celui dont la louange vient des humains. De même, est justifié (v. 13b) celui dont la louange vient de Dieu (v. 29b). La question du point de vue (de Dieu ou des humains) est ainsi un indice supplémentaire du rapport étroit entre la première et la troisième partie du passage. Les parallélismes entre 2,9-16 et 2,25-29 sont des indices de l'unité de 2,9-29. Ils signalent l'existence d'une inclusion.

Rm 2,9-29 est composé de trois parties : (1) Rm 2,9-16, (2) Rm 2,17-24 et (3) Rm 2,25-29. Les parties extrêmes ont pour objet les principes du jugement divin ; tandis que la partie centrale, 2,17-24, fournit les preuves de la culpabilité des Juifs méritant la colère divine.

3.1 La première partie : Rm 2,9-16

La *reversio* des v. 9 et 10 signale le début d'une nouvelle unité logique. De fait, le v. 9 convient à l'ouverture d'une unité autonome, même s'il existe une continuité thématique avec le développement précédent. Le v. 16 apparaît comme la fin du développement amorcé au v. 9. En effet, au v. 17 commence un discours qui vise uniquement le Juif, tandis qu'aux v. 9-16 Paul parle de ce qui affecte les Juifs et les non-Juifs.

Après avoir repris le thème de l'agir non discriminatoire de Dieu aux v. 9-10, Paul présente les principes qui gouvernent cet agir. Les principes sous-jacents au jugement divin font l'objet des v. 11-16. Selon lui, c'est parce que (γάρ) Dieu ne fait pas acception des personnes ou qu'il y a en lui absence de προσωπολημψία (v. 11), qu'il punit (v. 9) et récompense (v. 10) le Juif et le non-Juif. Puisqu'il est un juge impartial, ce qui compte pour Dieu, c'est la pratique ou non de la Loi. D'où l'apparition du terme νόμος aux v. 12-15. Mais

si Dieu se base sur l'observation de la Loi, son jugement n'est-il pas arbitraire du moment que les Gentils, contrairement aux Juifs, ne possèdent pas la Loi ? Paul répond à cette éventuelle objection en attirant l'attention sur le fait que les Gentils, ceux qui par nature sont dépourvus de la Loi (τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει), ne sont pas pour autant dépourvus de conscience morale à cause de l'œuvre de la Loi écrite dans leurs cœurs (v. 14-15). Dans ce sens, les v. 14-15 n'introduisent pas un nouveau développement par rapport au contenu des v. 11-13. Il est toujours question pour Paul de justifier l'agir de Dieu lorsqu'il acquitte ou condamne les Juifs et les non-Juifs de manière non discriminatoire.

3.2 La deuxième partie : Rm 2,17-24

Plusieurs indices textuels montrent que 2,17-24 se distingue de 2,9-16 et de 2,25-29. D'abord, d'un point de vue stylistique, cette partie rompt avec le développement précédent à cause du passage du discours à la troisième personne au discours à la deuxième personne. Rm 2,17 introduit, en effet, une apostrophe adressée à un interlocuteur juif.

Ensuite, les v. 17-24 parlent exclusivement du Juif alors que les v. 9-16, d'une part, et 25-29, d'autre part, parlent du Juif et du non-Juif.

Enfin, du point de vue du contenu, les v. 17-24 visent à mettre en lumière la culpabilité du Juif, plus particulièrement les contradictions entre l'image qu'il a de lui-même et ses actes. Les v. 9-16 et 25-29 exposent, quant à eux, les principes qui gouvernent l'agir de Dieu quand il traite Juifs et Gentils de manière non discriminatoire.

Il est vrai que le discours à la deuxième personne se poursuit au-delà du v. 24 (voir v. 25 et v. 27). Mais pour les autres raisons évoquées ci-dessus, il serait mieux de considérer 2,17-24 comme une partie distincte de 2,9-16 et 2,25-29. D'ailleurs, du point de vue du vocabulaire, 2,25-29 introduit dans le discours deux termes relatifs à la circoncision : περιτομή (circoncision) et ἀκροβυστία (littéralement, « prépuce » mais qu'on peut traduire par incirconcision à cause du parallélisme avec περιτομή). Ces termes font défaut au développement précédent et signalent également le passage à une autre étape du raisonnement même si on reste dans le cadre général des principes du jugement.

3.3 La troisième partie : Rm 2,25-29

Dans la sous-section précédente, nous avons donné les raisons pour lesquelles 2,25-29 forme une partie distincte de 2,17-24. Bien avant cela, nous avions relevé des indices qui montrent que 2,25-29 et 2,9-16 s'attirent mutuellement. La question est maintenant de savoir

pourquoi le v. 29 doit être considéré comme le terme alors que le discours sur la circoncision se poursuit en Rm 3–4.

La série de questions que Paul pose en 3,1-8 touche aux implications de l'agir de Dieu décrit en 1,16–2,29 pour l'exception juive. Si Dieu est capable de sauver et de punir les Juifs et les non-Juifs de manière non discriminatoire, qu'est-ce que le Juif a encore de surabondant ou à quoi bon la circoncision ? Rm 3,1 signale ainsi la transition vers un autre développement. Voilà pourquoi il est préférable de distinguer 1,16–2,29 du développement qui commence en 3,1.

4. STRUCTURE DE LA SÉQUENCE (Rm 1,16–2,29)

Rm 1,16–2,8 et 2,9-29 sont les passages constituant une seule séquence, 1,16–2,29, structurée de manière parallèle. On relève des parallèles d'abord entre 1,16-20 et 2,9-16, ensuite entre 1,21-32 et 2,17-24, et enfin entre 2,1-8 et 2,25-29.

4.1 Rapports entre 1,16-20 et 2,9-16

Les correspondances entre 1,16-20 et 2,9-16 sont multiples. Elles sont à la fois lexicales, sémantiques et thématiques. Premièrement, la référence à l'Évangile est commune à ces deux parties : 1,16 et 2,16. Dans l'ensemble de la séquence, ce n'est que là qu'on trouve le terme εὐαγγέλιον.

Deuxièmement, la formule Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι utilisée pour la première fois en 1,16 réapparaît en 2,9 et 2,10. La première fois dans le contexte du salut offert à tous ceux qui croient ; en 2,9, dans le contexte de la damnation pour tous ceux qui font le mal ; et en 2,10, dans le contexte du salut pour tous ceux qui font le bien.

Troisièmement, on compte des termes de la racine δικ- dans les deux parties : δικαιοσύνη (1,17), δικαιωθήσονται (2,13), δίκαιος (1,17 et 2,13). De fait, en rapprochant 1,17 et 2,13, on découvre une certaine complémentarité entre les deux versets : 2,13 précise que le juste dont il est question en 1,17 n'est pas l'auditeur de la Loi mais celui qui la met en application. De même, on peut dire qu'il y a un lien entre être justifié par Dieu (2,13) et la justice de Dieu révélée dans l'Évangile (1,16-17).

Quatrièmement, au niveau de la description des personnages, la phrase ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων (1,18) et la phrase ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν (2,9) se répondent. Les humains qui retiennent la vérité captive dans l'injustice sont ceux qui

font le mal. De même, l'expression παντὶ τῷ πιστεύοντι (1,16), reprise en 1,17 par ὁ δίκαιος, a son correspondant en 2,10 : παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν. Le juste (δίκαιος) est par nature celui qui fait le bien (ἐργαζόμενον τὸ ἀγαθόν).

Cinquièmement, il existe un parallèle entre le sort des personnages décrits en 1,16-20 et ceux dont il est question en 2,9-16. Au niveau de ceux dont l'agir est positif, le salut (1,16) ou la vie (1,17) correspondent à la gloire, l'honneur et la paix (2,10). De même, il y a malheur pour ceux dont l'agir est négatif (1,18 ; 2,9) : colère (1,18), détresse et affliction (2,9).

Sixièmement, 1,16-20 et 2,9-16 soulignent que l'agir de Dieu n'est pas arbitraire. Dans chacune de ces parties, on note une justification de l'action divine. Ainsi en 1,20 la phrase εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους souligne que la colère de Dieu dont il est question en 1,18 est pleinement justifiée. Autrement dit, si ceux qui retiennent la vérité captive dans l'injustice n'ont pas la vie ou le salut (cf. 1,16.17), c'est qu'ils méritent leur sort. En 2,9-16, la justification de l'agir de Dieu fait l'objet des v. 11-13.

Enfin, il convient de noter la mise sur un pied d'égalité du Juif et du non-Juif en matière de jugement. Tout en affirmant la préséance du Juif, 1,16-20 et 2,9-29 soulignent que Dieu n'agit pas de manière discriminatoire. Qu'il soit Juif ou Grec (1,16 ; 2,9.10), sans-Loi ou sous-la-Loi (2,12), auditeur (2,13) ou pas de la Loi (cf. 2,14), chacun est jugé en fonction de son agir.

Pour toutes les raisons évoquées ci-dessus, on peut considérer que le parallélisme entre 1,16-20 et 2,9-16 repose sur une base solide. Il ne s'agit pas de se limiter au vocabulaire identique, mais il faut également tenir compte des rapports sémantiques et thématiques entre éléments linguistiques.

4.2 Rapports entre Rm 1,21-32 et 2,17-24

Il existe un parallélisme antithétique entre les humains dont il est question dans chaque partie. Premièrement, Paul dit des humains en 1,21-32 qu'ils n'ont pas jugé utile de garder la connaissance de Dieu : οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει (1,28). Le Juif, par contre, se vante (καυχάομαι) en Dieu : ἐπαναπαύῃ νόμῳ καὶ καυχᾶσαι ἐν θεῷ (2,17).

Deuxièmement, les humains en 1,21-32 ont changé la vérité de Dieu (ἀλήθεια τοῦ θεοῦ) en mensonge (1,25) ; le Juif possède l'expression même de la vérité (ἀλήθεια) dans la Loi (2,20).

Troisièmement, d'après 2,19, le Juif est convaincu d'être lui-même une lumière de ceux qui sont dans les ténèbres (τῶν ἐν σκότει). Par contre, l'intelligence du cœur des humains dont il est question en 1,21 fut enténébrée (ἐσκοτίσθη). Autrement dit, le Juif se dit être une lumière pour les humains décrits en 1,21-32.

Quatrièmement, les humains en 1,21-32 ont échangé la gloire du Dieu immortel ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἑρπετῶν (1,23), tandis que, selon 2,22, le Juif a en horreur les idoles (εἴδωλα). De fait, le mot « idoles » correspond bien aux images de créatures mentionnées en 1,23 : humains, oiseaux, quadrupèdes et reptiles.

Enfin, il existe une différence entre les offenses sexuelles des humains dont il est question en 1,26-27, qui sont de nature homosexuelle, et celle du Juif en Rm 2,22, qui est de nature hétérosexuelle, puisque l'adultère concerne la relation entre un mâle et une femelle.

Cependant, malgré les différences certaines entre 1,21-32 et 2,17-24, un point commun fondamental subsiste, montrant que le parallélisme n'est pas fortuit[438]. Dans l'une et l'autre parties, on relève une contradiction entre ce que l'on dit être et l'agir. C'est ainsi que les humains dans la première partie affirment être sages (φάσκοντες εἶναι σοφοί) mais leurs actes ne suivent pas puisque c'est la sottise (ἐμωράνθησαν) qui va les caractériser (cf. 1,22). Et l'ensemble de 1,21-32 est un tableau exposant les contradictions entre la prétention à la sagesse et les actes concrets.

On retrouve une attitude analogue en 2,17-24. De fait, se prendre pour guide, lumière, précepteur et enseignant des autres équivaut à affirmer une prétention à la sagesse. Comme les humains en 1,21-32, le Juif en 2,17-24 affiche la même prétention à être moralement supérieur à l'autre. Toutefois, les actes vont contredire cette auto-projection. Dans le cas particulier du Juif, Paul montre que sa pratique n'est pas conforme à ce qui sort de sa bouche

[438] E. OCHSENMEIER, *Mal, souffrance et justice*, p. 129, souligne le parallèle suivant entre Rm 1,18-31 et Rm 2,21-23 : 1,18-21 (ne pas glorifier Dieu) // 2,23 (déshonorer Dieu par transgression) ; 1,22-25 (idolâtrie) // 2,22 (idolâtrie) ; 1,26-27 (sexualité) // 2,22 (sexualité - adultère) ; 1,28-31 (péchés contre le prochain) // 2,21 (péchés contre le prochain). Même si le parallélisme est loin d'être exhaustif, et parfois imprécis – par exemple, l'adultère peut être rangé dans la catégorie de « péchés contre le prochain » – l'auteur a le mérite de montrer la réalité du parallélisme entre des unités de Rm 1 et celles de Rm 2.

– ne pas voler, ne pas commettre l'adultère (2,21-22) – ou à l'horreur qu'il éprouve face aux idoles (2,22).

Bref, on peut donc parler d'un véritable parallélisme entre 1,21-31 et 2,17-24. Celui-ci se joue à un double niveau : un niveau d'opposition et un niveau d'identité.

4.3 Rapports entre Rm 2,1-8 et Rm 2,25-29

Entre 2,1-8 et 2,25-29, on peut relever les correspondances suivantes. D'abord, dans chacune des deux parties, nous avons la situation d'un humain qui juge un autre humain. Rm 2,1 mentionne un être humain qui juge (κρίνω au présent) l'autre, tout en faisant le mal. De son côté, 2,27 parle de l'incirconcis observant qui jugera (κρίνω au futur) le Juif transgresseur de la Loi. L'incirconcis de 2,27 n'est incirconcis que d'apparence, car du fait qu'il pratique la Loi, son incirconcision a déjà été comptée pour circoncision (2,26). Autrement dit, païen extérieurement, il est déjà un Juif dans le secret ; et il juge un païen, à savoir le Juif qui ne l'est qu'en apparence. Enfin, l'impénitence du cœur (ἀμετανόητος καρδία), en 2,5, s'oppose à la circoncision du cœur (περιτομή καρδίας), en 2,29.

5. CONCLUSION DU CHAPITRE

Dans ce chapitre, nous venons de montrer que si plusieurs découpages ont été proposés pour Rm 1–2, on peut relever certaines constantes entre eux. Ainsi la pratique courante veut que 1,16-17 soit considéré comme une unité autonome, séparée de 1,18-32 et de 1,8-15, ou que 2,1 soit considéré comme le début d'une unité majeure qui s'étend jusqu'en 2,29.

Pour notre part, nous considérons 1,16–2,8 et 2,9-29 comme deux unités majeures autonomes (relativement du moins), deux passages plus précisément, qui forment une seule séquence allant de 1,16 à 2,29. Cette séquence est construite de manière parallèle : 1,16-20 et 2,9-16 se répondent, de même que 1,21-32 et 2,17-24, ainsi que 2,1-8 et 2,25-29.

Pour parvenir à cette proposition, nous avons tenu compte d'une variété de critères : le choix du vocabulaire, les rapports d'identité ou d'opposition entre éléments linguistiques, les marqueurs textuels, la technique littéraire d'inclusion, la thématique, ainsi que la construction formée par les différentes unités textuelles. De même, nous nous sommes servi des outils de la rhétorique biblique. Cette forme d'analyse exégétique a l'avantage de mettre à la disposition du lecteur des instruments permettant de bien distinguer les différents niveaux de composition du texte, depuis le membre jusqu'à la séquence. C'est ce genre d'éclaircissement qui fait

souvent défaut à la plupart des découpages habituels de Romains. Grâce aux outils de la rhétorique biblique, 2,1 ou 2,12, ou encore 2,17, par exemple, ne peuvent être considérés comme introduisant des unités majeures autonomes, comme on le voit dans certaines délimitations souvent proposées.

Une autre caractéristique de notre découpage du texte est de ne pas subordonner l'analyse à un modèle préconçu. Certes, plusieurs travaux tiennent aussi compte des différents niveaux d'organisation du texte. Mais force est de constater que très souvent ceux-ci se font dans le cadre d'un modèle qu'on ne veut pas questionner. Dans une certaine mesure, notre délimitation de Rm 1–2 en deux unités principales se rapproche de celle qu'a proposé Ph. Rolland. D'après cet auteur, parmi les unités majeures de Rm 1–4, on peut distinguer 1,18–2,8 et 2,9-29. Toutefois, en s'appuyant d'emblée sur le consensus des exégètes considérant 1,16-17 comme la thèse centrale de Romains, et donc une unité séparée de son contexte antérieur et postérieur, Rolland ne rend pas compte des rapports étroits entre 1,16-17 et 1,18–2,8, ou le parallélisme entre 1,16-18 et 2,7-8.

Parmi les auteurs qui ont remis en cause l'isolement de 1,16-17, nous avons mentionné J. Bassler. Contrairement à Rolland, Bassler intègre 1,16-17 dans une unité majeure qui va de 1,16 à 2,11. Nous sommes d'accord avec elle pour intégrer 1,16-17 dans la première unité majeure, mais d'accord avec Rolland pour considérer 2,8 comme sa limite extrême. C'est pourquoi, il nous a paru plus judicieux de distinguer deux passages : 1,16–2,8 et 2,9-29.

Enfin, la construction parallèle des parties constitutives de la séquence 1,16–2,29 est l'un des arguments majeurs en faveur de l'unité de la séquence. C'est donc l'une des raisons principales pour lesquelles il ne faudrait pas prolonger la séquence jusqu'à 3,8 ou à 3,20.

Après ce regard jeté sur la construction du texte, nous allons poursuivre avec la question des personnes visées dans certaines de ses unités. Le chapitre suivant a pour but d'identifier les Gentils et les Juifs en Rm 1–2 à la lumière de certains indices internes au texte.

CHAPITRE 5 : GENTILS ET JUIFS EN Rm 1–2 À LA LUMIÈRE DES INDICES INTERNES AU TEXTE

0. INTRODUCTION

En l'absence de désignation explicite des personnages en Rm 1,18–2,5, le lecteur se trouve devant un choix : les laisser à leur anonymat ou trouver des indices susceptibles de les identifier. La première option peut s'avérer attirante dans la mesure où le lecteur ne ferait que suivre la démarche même de Paul qui, de toute évidence, avait choisi de procéder de la sorte. Cependant, cette solution n'est pas viable. En effet, comme nous l'avons dit au chapitre 3, il n'était pas inhabituel aux auteurs juifs de l'Antiquité de laisser leurs personnages dans l'anonymat, leurs lecteurs ayant par ailleurs les moyens de comprendre de qui ils parlaient. Voilà pourquoi il importe de repérer les indices textuels et extratextuels susceptibles d'éclairer l'argumentation de Paul en Rm 1,18–2,5.

Tout au long de ce chapitre, l'attention sera focalisée sur le repérage des indices internes montrant que Rm 1,18–2,5 opère une distinction entre deux types de personnages, à savoir les Gentils d'abord, puis les Juifs. Les indices extratextuels, quant à eux, feront l'objet des deux chapitres suivants. Le caractère inclusif ou universel de 1,18-20 ayant déjà été souligné aux chapitres 3 et 4, le problème majeur se trouve au niveau de l'identification des humains dont il est question en 1,21–2,5. Pour ce faire, notre démarche consistera à aller du connu vers l'inconnu. Dans le cas d'espèce, le connu est 2,17-24, où Paul apostrophe un personnage portant le nom de Juif. À partir de la caractérisation de ce Juif, nous verrons en quoi l'inconnu, en l'occurrence les personnes évoquées en 1,21-32 et 2,1-5, correspond ou non à cette caractérisation.

Ce chapitre comprend quatre sections. Les trois premières présenteront successivement les rapports entre 2,17-24 et 1,21-32, entre 1,21-32 et 2,1-5, et entre 2,1-5 et 2,17-24. Dans la quatrième section, nous tâcherons de montrer le bien-fondé de la démarche suivie dans les sections antérieures.

1. RAPPORTS ENTRE 2,17-24 ET 1,21-32

1.1 Points communs entre 2,17-24 et 1,21-32

E. Ochsenmeier a relevé certains parallèles entre Rm 1,18-31 et 2,21-23. Ainsi 1,18-21, où il est question de ne pas glorifier Dieu, peut être mis en parallèle avec 2,23, qui parle de déshonorer Dieu par la transgression de la Loi. L'idolâtrie est mentionnée à la fois en 1,22-25 et en 2,22. Il est question de la sexualité en 1,26-27 et en 2,22. Enfin, les péchés contre le prochain font l'objet de 1,28-31 et 2,21[439]. Même si ce parallélisme est loin d'être exhaustif et est parfois imprécis[440], l'auteur a le mérite d'attirer l'attention sur certains points communs entre 1,18-32 et 2,17-24.

Toutefois, deux autres points communs fondamentaux valent aussi la peine d'être relevés. D'abord, 1,21-32 et 2,17-24 ont en commun la description de la contradiction entre ce que l'on prétend être et ce que l'on fait. En effet, en 1,22 on a des humains qui affirment être sages (φάσκοντες εἶναι σοφοί). Mais la réalité est tout autre puisque c'est la sottise qui les caractérise : ἐμωράνθησαν. Et l'ensemble de 1,21-32 peut être compris comme une confirmation de la folie de ceux qui se disent sages.

On retrouve une situation analogue en 2,17-24. De fait, se considérer comme guide des aveugles (πέποιθάς τε σεαυτὸν ὁδηγὸν εἶναι τυφλῶν), lumière de ceux qui sont dans les ténèbres (φῶς τῶν ἐν σκότει), précepteur des insensés (παιδευτὴν ἀφρόνων) et enseignant des simples (διδάσκαλον νηπίων), comme il est dit du Juif en 2,19-20, équivaut à affirmer une prétention à la sagesse. À l'instar des humains qui affirment être sages (1,22), le Juif auquel s'adresse Paul affiche sa prétention à être de haute moralité. Cependant, ses actes contredisent cette auto-projection. Ce qui sort de la bouche de ce Juif (ne pas voler, ne pas commettre l'adultère), le sentiment d'horreur qu'il éprouve face aux idoles ou sa fierté dans la Loi sont à chaque fois contredits par la pratique : tu voles, tu commets l'adultère, tu pilles les temples, tu déshonores Dieu (2,21-23).

L'autre point fondamental de rapprochement entre 1,21-32 et 2,17-24 est la non-connaissance de Dieu. Comme le note R. Baulès : « "Connaître Dieu" au sens fort de l'expression biblique, c'est vivre en sa présence et à son service, dans la confiance en lui et

[439] E. OCHSENMEIER, *Mal, souffrance et justice*, p. 129.
[440] Par exemple, l'adultère fait normalement partie des « péchés contre le prochain ».

dans l'accomplissement fidèle de sa volonté »[441]. Certes, il est souligné en 1,19-20.21.28.32 que la connaissance de Dieu était offerte à ceux qui retiennent la vérité captive dans l'injustice (1,18). Mais Paul relève aussi que cette connaissance a été rejetée ou méprisée car connaissant Dieu, ces humains ne l'ont pas glorifié ni remercié comme il se doit : γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ηὐχαρίστησαν (1,21). De plus, 1,28 affirme que la vraie connaissance de Dieu a été rejetée puisque les humains en question n'ont pas jugé utile de la garder : οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει. Enfin, 1,32 déclare que connaissant bien le δικαίωμα τοῦ θεοῦ contre ceux qui agissent mal, non seulement ces humains ne renoncent pas au mal mais ils approuvent celui des autres : οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦσιν ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦσιν τοῖς πράσσουσιν. On constate donc que la situation décrite en 1,18-32 est celle d'un rejet volontaire de la connaissance de Dieu pourtant offerte à l'humanité depuis la création du monde (ἀπὸ κτίσεως κόσμου, 1,20)[442]. Les êtres humains présentés dans ces versets se caractérisent par la non-connaissance de Dieu, non qu'ils auraient été privés de cette connaissance, mais parce qu'ils l'ont rejetée par leur injustice[443].

La non-connaissance (de Dieu) chez l'interlocuteur juif de Paul se manifeste à travers sa transgression de la Loi telle qu'elle est décrite en 2,21-24. Cette transgression est le signe que la connaissance et la vérité de Dieu sont étouffées. En dépit de ses avantages indéniables, le Juif de 2,17-24 est dans la même situation que les humains décrits en 1,18-32. Comme eux, il n'agit pas conformément à la connaissance de Dieu et, de ce fait, ne connaît pas vraiment Dieu. La phrase : ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ (2,20) n'implique pas que le Juif présenté en 2,17-24 connaisse vraiment Dieu. En effet, le terme μόρφωσις désigne habituellement l'apparence ou l'aspect extérieur de quelque chose. Dans le contexte de Rm 2, il signifie la mise en « forme » ou l'« expression arrêtée »[444]. Ainsi le Juif dont il est question possède seulement la formulation de la connaissance et de la vérité à travers la Loi. Ce n'est pas pour autant qu'il possède la connaissance et la vérité même. Son comportement est typique d'une absence de connaissance de Dieu selon l'acception biblique du terme.

---

[441] R. BAULES, *L'Évangile puissance de Dieu*, p. 87. Voir aussi P. NGO DINH SI, *La foi et la justice divine*, p. 161.
[442] Voir S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, p. 146.
[443] R. BAULES, *L'Évangile puissance de Dieu*, p. 87, écrit : « On pourrait schématiser la pensée de S. Paul en disant qu'il y a pour l'homme une connaissance fondamentale de Dieu à laquelle il doit consentir de manière à l'assumer concrètement comme reconnaissance de Dieu et à vivre dans la "connaissance" de Dieu. S'il s'y refuse, il s'installe dans l'impiété formelle et la non-connaissance de Dieu, laquelle consiste dans l'idolâtrie et nécessairement (…) dans l'injustice ».
[444] S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, p. 204.

En conclusion, si l'on s'arrête aux points communs qui viennent d'être présentés, rien n'exclut que les Juifs soient déjà inclus dans le tableau de 1,21-32. Toutefois, cette explication n'est pas la seule possible car on peut aussi penser que Paul a voulu montrer que les Juifs sont aussi coupables que les Gentils. C'est pourquoi il est important de ne pas se limiter aux points communs entre 1,21-32 et 2,17-24 mais de prendre également en compte les différences fondamentales entre ces passages.

1.2 Différences fondamentales entre 1,21-32 et 2,17-24

Trois différences fondamentales entre Rm 1,21-32 et 2,17-24 indiquent que la première unité fait allusion aux non-Juifs.

Premièrement, les malfaisants présentés en 1,32 font le mal tout en approuvant celui des autres. En 2,17-24, par contre, l'opposition du Juif au vol, à l'adultère et à l'idolâtrie montre qu'il ne cautionne pas ce genre de choses. Son attitude est donc aux antipodes de celle des hommes dont il est fait mention en 1,32, qui ne peuvent donc être que des non-Juifs ou des Gentils.

Deuxièmement, l'opposition du Juif à l'idolâtrie est un indice fondamental signalant que le Juif n'est pas inclus en 1,21-32. Les êtres humains qui sont présentés dans ce passage ont échangé la gloire du Dieu incorruptible en similitudes d'images d'homme corruptible, d'oiseaux, de quadrupèdes et de reptiles (1,23). Le Juif, quant à lui, a en horreur les idoles (2,22). De fait, le terme « idoles » correspond bien aux images de créatures mentionnées en 1,23. Si le Juif se distingue ainsi des humains présentés en 1,21-32 sur le point central de l'idolâtrie, cela revient à dire que ces derniers ne peuvent être que des Gentils.

Enfin, il existe une différence fondamentale entre les offenses sexuelles des humains mentionnés en 1,26-27, et celle du Juif en 2,22. Les premiers sont coupables d'actes homosexuels : les femelles et les mâles ont abandonné les rapports sexuels naturels pour ce qui est contre nature. Le Juif, par contre, est reconnu coupable d'adultère, c'est-à-dire d'une relation impliquant un mâle et une femelle. Le Juif est donc présenté différemment des êtres humains dont parle Paul en 1,26-27. En conséquence, ces derniers ne peuvent être que des Gentils.

Les différences fondamentales entre les humains décrits en 1,21-32 et le Juif dont il est question en 2,17-24 permettent de se rendre compte que Paul commence son discours par une allusion au monde païen. Même si, dans la réalité, il n'est pas impossible de trouver un Juif

faisant le mal et approuvant celui des autres, un Juif coupable d'idolâtrie et d'actes homosexuels, le plus important est de s'en tenir à ce que Paul dit dans son texte. Le seul Juif qui nous intéresse est celui dont Paul parle en 2,17-24, et il se distingue des hommes mentionnés en 1,21-32, malgré les points communs déjà signalés. Si 1,21-32 fait allusion au monde païen, peut-on dire que 2,1-5 fait allusion au monde juif ? C'est ce que nous allons voir dans les paragraphes qui suivent.

2. RAPPORTS ENTRE 1,21-32 ET 2,1-5

2.1 Points communs entre 1,21-32 et 2,1-5

Nous pouvons relever trois points communs entre les personnes dont parlent Rm 1,21-32 et 2,1-5. Premièrement, non seulement elles font le mal en connaissance de cause, mais elles s'obstinent dans ce mal. Celles que décrit 1,21-32 connaissent bien le décret de Dieu mais cela ne les dissuade pas de commettre le mal et de donner leur consentement à celui que les autres commettent (1,32). Leur comportement est symptomatique d'une rébellion envers Dieu ainsi que d'un manque de conversion. De même, l'interlocuteur de Paul en 2,1-5 commet non seulement le mal qu'il condamne chez les autres (2,1.3) mais il le fait en abusant de la générosité de Dieu. Alors que celle-ci devrait le conduire au repentir (2,4), il s'endurcit et son cœur est décrit comme impénitent (2,5). À l'instar des humains en 1,18-32, il sera à son tour objet de la colère divine (2,5).

Deuxièmement, la prétention à se croire moralement supérieur, présente chez les humains mentionnés en Rm 1,21-32, ceux qui se disent sages (v. 22), est également le fait de celui qui juge (ὁ κρίνων) les autres (2,1.3). En agissant ainsi, il se considère comme supérieur à ceux dont il critique les actes. Mais de même que ceux qu'il critique ne se montrent pas sages dans leurs actes, celui qui juge les autres est lui-même condamnable car son agir n'est pas différent de celui des humains qu'il juge : τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις (2,1), ποιῶν αὐτά (2,3). On a donc affaire, d'un côté comme de l'autre, à des hypocrites.

Enfin, 1,21-32 et 2,1-5 mettent le lecteur en présence d'humains qui connaissent quelque chose de Dieu mais ne vivent pas conformément à cette connaissance. Comme il a été relevé dans la section précédente, les humains décrits en 1,21-32 n'ont pas agi selon la connaissance de Dieu qui leur était offerte (v. 21.28.32). De son côté, l'interlocuteur de Paul connaît la richesse de la bonté de Dieu, sa patience et sa lenteur à la colère (2,4). Très vraisemblablement, comme Paul, il connaît le jugement de Dieu (κρίμα τοῦ θεοῦ) contre ceux

qui agissent contre sa volonté (2,2). Bien plus, l'interlocuteur de Paul est censé savoir que son endurcissement et son manque de conversion lui réservent un sort impitoyable au jour de colère et de la révélation du juste jugement de Dieu (2,5). Il semble même qu'il sache qu'il y aura un jugement final pour tous, justes et méchants, car les v. 5-8 forment une seule phrase. Malgré cette connaissance, les actes de ce personnage montrent qu'il n'agit pas conformément à celle-ci. On peut donc parler de mépris de la connaissance de Dieu à la fois en 1,21-32 et en 2,1-5.

L'analyse de ces points communs pourrait laisser entendre que Rm 2,1-5 et 1,21-32 parlent du même type de personnes. Comme il a été montré que 1,21-32 fait allusion aux Gentils, on pourrait alors conclure que l'interlocuteur de Paul en 2,1-5 est également un non-Juif. Mais l'analyse des différences majeures entre 1,21-32 et 2,1-5 signale qu'il n'en est pas ainsi.

2.2 Différences entre 1,21-32 et 2,1-5

D'abord, Rm 1,28 parle des humains qui ont été livrés par Dieu à un esprit sans discernement : παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν. Rm 1,29-32 apparaît dès lors comme la description de personnes livrées à un esprit sans jugement. Lorsqu'on compare la situation de ces personnes à celle de l'interlocuteur de Paul en 2,4-5, on constate une différence fondamentale. En effet, l'interlocuteur de Paul bénéficie encore de la bonté, de la patience et de la lenteur à la colère de Dieu (2,4)[445]. Son problème est qu'il ne profite pas de l'opportunité qui lui est offerte pour se repentir. Il a encore la possibilité de s'améliorer avant l'avènement du jour de colère et du juste jugement de Dieu (2,5)[446]. Son sort n'est donc pas aussi tranché que celui des humains qui ont été livrés par Dieu à un esprit sans jugement, dont

[445] C. E. B. CRANFIELD, *Epistle to the Romans*, p. 138, trouve ici une raison pour identifier l'interlocuteur de Paul à un Juif : « While Paul certainly believed that the heathen also were recipients of God's mercy, the emphatic nature of the language of v. 4 suggests the probability that he had in mind the special privileges of Israel and the extraordinary patience of God in the face of His chosen people's unfaithfulness and stubbornness. » Voir aussi J. ZIESLER, *Paul's Letter to the Romans*, p. 81. Pour un avis différent, voir S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, p. 165, selon lequel si, en Rm 2,4, Paul s'exprime en Juif, cela n'implique pas qu'il ait seulement les Juifs en ligne de mire : « le recours aux motifs traditionnels légués par la Bible et le judaïsme hellénistique étant, selon lui, apte à convaincre tout être humain d'avoir à mettre sa pensée et sa vie en accord avec l'ordre divin ».

[446] P. STUHLMACHER, *Paul's Letter to the Romans*, p. 40, présente ainsi la différence de situations entre les humains de 1,18-32 et le personnage de 2,1-5 : « While God's judgment of wrath is already at work among the Gentiles (cf. 1:24,26,28), Paul's conversation partner belongs to the group of those whom God still desires to lead to repentance through his forbearance, but who will bring judgment upon themselves all the more "on the day of wrath" in the case of their impenitence. The conversation partner thus belongs to the Jews and is then also addressed as such in v. 17. But he can derive profit from his privileged position only if he gives up his conduct worthy of judgment and repents. If he does not do this and hardens his heart, God's wrath falls on him more than ever ».

l'état de corruption généralisée fait l'objet de 1,29-32. Cette différence de situation indique clairement qu'on n'a pas affaire au même groupe d'êtres humains.

Ensuite, la preuve que l'interlocuteur de Paul n'a pas été livré à un esprit sans jugement comme les humains de 1,28, est que cet interlocuteur se montre encore critique vis-à-vis des malfaisants présentés précédemment. Il est décrit comme un juge sans concession de ceux qui font le mal et approuvent celui des autres tout en connaissant la volonté de Dieu (1,32). Le pronom relatif οἵτινες (v. 32) signale que ces derniers sont les mêmes qu'en 1,28-31. En le présentant comme celui qui juge ceux qui ont été livrés à un esprit sans discernement, Paul signale clairement que son interlocuteur n'est pas compté parmi eux.

Si 1,21-32 et 2,1-5 ne renvoient pas à la même catégorie de personnes, et que 1,21-32, comme nous l'avons montré dans la section précédente, fait allusion aux Gentils, on doit logiquement conclure que le personnage apostrophé en 2,1-5 est un Juif. Donc le mouvement de la pensée de Paul consiste à justifier la condamnation du Juif malfaisant sur la base du jugement de Dieu contre les Gentils. Le jugement des Gentils est évoqué de façon à mettre en lumière celui des Juifs.

Toutefois, une telle conclusion semble ne pas tenir face à l'affirmation de Paul selon laquelle celui qui juge commet lui-même les mêmes choses qu'il condamne chez les autres. À deux reprises, en effet, l'apôtre souligne cette « communion dans le mal » entre les humains présentés en 1,21-32 et l'humain qui juge les autres : τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις (2,1) ; ὁ κρίνων τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας καὶ ποιῶν αὐτά (2,3). Ne serait-ce pas la preuve qu'on est en présence des mêmes personnes en 1,21-32 et en 2,1-5 ? Pour trancher, il s'avère nécessaire d'aborder la question de l'antécédent des adjectifs τὰ αὐτά et τὰ τοιαῦτα employés en 2,1-3.

2.3 Les adjectifs τὰ αὐτά et τὰ τοιαῦτα en Rm 2,1-3

Il n'y a pas de consensus parmi les exégètes à propos de l'antécédent des adjectifs démonstratifs τὰ αὐτά et τὰ τοιαῦτα présents en 2,1-3[447]. F.-J. Leenhardt, par exemple, est d'avis que Paul interpelle un contradicteur fictif, qui a cherché une excuse dans la réprobation des vices pratiqués par les autres en lui disant ceci : « Tu ne fais pas la même chose, mais tu

[447] R. JEWETT, *Romans*, p. 197-198, pour sa part, estime que l'intention rhétorique de Paul requiert qu'aucune définition précise ne soit donnée à ce niveau. La visée rhétorique de Paul en Rm 2, selon lui, est de décrire la bigoterie en des termes si critiquables que sa condamnation par ses auditeurs sera assurée. Cette lecture n'est toutefois pas convaincante car l'utilisation de τὰ αὐτά et τὰ τοιαῦτα est déjà attestée en 1,32, et la récurrence de ces adjectifs en 2,1-3 signale l'intention de Paul de mettre en lumière quelque chose de commun entre les humains décrits en 1,18-32 et celui qui est apostrophé en 2,1-5.

en fais autant »[448]. Mais cette explication ne peut pas être retenue car c'est justement le contraire que Paul affirme en 2,1 : τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις (« tu pratiques les mêmes choses »).

Selon C. Barrett, l'expression « les mêmes choses » ne signifie pas que celui qui juge pratique également les perversions homosexuelles ou des choses de ce genre, à l'instar des humains décrits en 1,18-32[449]. Il faudrait plutôt, selon lui, lire dans cette expression une référence à l'idolâtrie. En jugeant autrui, le personnage apostrophé par Paul assume le rôle de Dieu et se rend à son tour coupable d'idolâtrie[450]. Cependant, comme l'a bien vu D. Moo, cette interprétation ne rend pas adéquatement compte du pluriel τὰ αὐτά[451]. Par ailleurs, juger autrui ne semble pas être le problème puisque l'incirconcis fidèle pourra porter un jugement contre le Juif infidèle (2,27).

Toutefois, dans la mosaïque d'explications fournies au sujet de τὰ αὐτά et τὰ τοιαῦτα, deux méritent un examen plus approfondi. Selon la première, ces démonstratifs utilisés en 2,1-3 renvoient aux offenses présentées en 1,18-32, tandis que, selon la seconde, ils renvoient au « catalogue des vices » de 1,29-31.

2.3.1 Les adjectifs τὰ αὐτά et τὰ τοιαῦτα renvoient à Rm 1,18-32

Plusieurs auteurs sont d'avis que τὰ αὐτά et τὰ τοιαῦτα en Rm 2,1-3 renvoient aux fautes décrites en 1,18-32. Selon Esler[452], la personne apostrophée en 2,1-5, celle qui juge de manière hypocrite les autres, est impliquée dans les mêmes pratiques que celles mentionnées en 1,19-32, ce qui ne peut que renvoyer à l'idolâtrie (1,19-23) et aux vices énumérés en 1,26-31. C. Dodd, quant à lui, pense que Paul a plutôt en vue les vices contre-nature des v. 24-27[453].

---

[448] F.-J. LEENHARDT, *L'épître de Saint Paul aux Romains*, p. 44-45.
[449] C. K. BARRETT, *A Commentary on the Epistle to the Romans*, p. 43.
[450] C. K. BARRETT, *Ibid.*, p. 44, note: « Paul's point is that in the very act of judging (ἐν ᾧ κρίνεις) the judge is involved in the same conduct as the man he condemns. Behind all the sins of i. 29ff. lies the sin of idolatry, which reveals man's ambition to put himself in the place of God and so to be his own Lord. But this is precisely what the judge does, when he assumes the right to condemn his fellow-creatures. All alike fall under God's judgement, and before him all are without excuse. » Sans aller jusqu'à parler d'idolâtrie dans l'acte de juger, P. NGO DINH SI, *La foi et la justice divine*, p. 185, affirme : « l'identité du coupable est dévoilé par un acte concret et facilement perceptible, l'acte de juger ».
[451] D. J. MOO, *Romans 1–8*, p. 130.
[452] Ph. F. ESLER, *Conflict and Identity in Romans*, p. 151.
[453] C. H. DODD, *The Epistle of Paul to the Romans*, p. 28: « The count against pagan society is brought to a sharp point in the closing verse: though they know God's decree [cf. ii.14-15] that people who practice such vice [he still has his mind mainly upon the unnatural vices of 24-27] deserve death, they not only do it themselves, but applaud those who practice it ». Voir aussi R. PENNA, *Lettera ai Romani*, p. 202.

La lecture qui vient d'être exposée est à rejeter car elle fait fi de la grammaire et de la syntaxe. Une lecture attentive du texte montre que les démonstratifs τὰ αὐτά et τὰ τοιαῦτα en 2,1-3 sont à situer dans un cadre plus large, à savoir 1,28–2,3. En effet, le verbe πράσσω présent en 2,1.2.3 apparaît auparavant, à deux reprises en 1,32 (οἱ τὰ τοιαῦτα *πράσσοντες* ἄξιοι θανάτου εἰσίν /ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦσιν τοῖς *πράσσουσιν*). Le verbe ποιέω en 2,3, quant à lui, apparaît d'abord en 1,28 (*ποιεῖν* τὰ μὴ καθήκοντα) puis en 1,32 (οὐ μόνον αὐτὰ *ποιοῦσιν*). De plus, τὰ αὐτά et τὰ τοιαῦτα avant d'apparaître en 2,1-3 sont présents en 1,32 : οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες ὅτι οἱ *τὰ τοιαῦτα* πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν, οὐ μόνον *αὐτὰ* ποιοῦσιν ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦσιν τοῖς πράσσουσιν. Donc, c'est dans le contexte de 1,28-32 qu'il faut trouver l'antécédent de ces adjectifs démonstratifs et non dans l'ensemble de 1,18-32.

2.3.2 Les adjectifs τὰ αὐτά et τὰ τοιαῦτα renvoient à Rm 1,29-31

D'après certains commentateurs, ce sont les vices présentés en 1,29-31, dans le fameux *Lasterkatalog*[454], qui servent d'antécédent à τὰ αὐτά et τὰ τοιαῦτα en 2,1-3. L'utilisation de ces démonstratifs en 2,1-3 est inséparable de celle en 1,32. D'après Moo, 1,32 est particulièrement relié à 1,28-31 puisque τὰ τοιαῦτα a son antécédent dans les vices énumérés aux v. 29-31[455]. L'interlocuteur de Paul est donc coupable des crimes décrits dans ce catalogue[456].

Une telle interprétation, cependant, est incorrecte sur un point central, à savoir que 1,29-31 n'est pas un « catalogue de vices » au sens propre du terme. En effet, s'il faut utiliser le terme de catalogue, on devrait plutôt parler de « catalogue de personnes vicieuses ». Rm 1,29-31 contient une série de quatre groupes de personnes mauvaises[457]. La première est

[454] L'idée selon laquelle Rm 1,29-31 consiste en un catalogue ou une liste de vices est très répandue parmi les exégètes. Voir, entre autres : J.-M. LAGRANGE, *Le catalogue des vices dans l'épître aux Romains (1,28-31)*, p. 534-549 ; C. K. BARRETT, *A Commentary on the Epistle to the Romans*, p. 38; C. E. B. CRANFIELD, *Epistle to the Romans*, p. 129; J. D. G. DUNN, *Romans 1–8*, p. 75-76; S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, p. 146; J. A. FITZMYER, *Romans*, p. 274-275 ; R. PENNA, *Lettera ai Romani*, p. 199-201.

[455] D. J. MOO, *Romans 1–8*, p. 115.

[456] Ainsi J. D. G. DUNN, *Romans 1–8*, p. 80, note: « The close echo of 1:32 implies that the ta. auvta, Paul particularly has in mind are the sort of things listed in 1:29-31. A line of argument which accused Jews of idolatry and homosexual practice would be unlikely to commend much support, either from the judgmental Jew or from the God-worshiping Gentile who had previously been attracted to Judaism, particularly because of the sublimity of its idea of God and of its high moral standards. But the list of 1:29-31 largely consists of vices into which an individual can slide without being fully aware of it. In particular, the last five items are applicable to the sort of attitude among the Pharisees already criticized within the Jesus tradition (Mark 7:9-13; cf. also Mark 7:21-22 with Rom 1:29-31 ». Voir aussi D. J. MOO, *Romans 1–8*, p. 130.

[457] Nous faisons nôtre la subdivision quadripartite proposée par R. JEWETT, *Romans*, p. 165, tout en évitant de parler, comme lui, de « catalogue de maux » (*catalogue of evils*). JEWETT, *Ibid.*, est conscient que l'appellation courante de « catalogue de vices » appliquée à Rm 1,29-31 est inadéquate notamment pour ce qui est de la

caractérisée par quatre vices généraux marqués par une forme de rime en ια : πεπληρωμένους πάσῃ ἀδικίᾳ πονηρίᾳ πλεονεξίᾳ κακίᾳ (v. 29). Les personnes sont décrites comme étant remplies tour à tour de toute injustice, de perversité, de cupidité, de vice[458].

La deuxième série de personnes mauvaises se distingue par quatre vices antisociaux reliés par paréchèse, avec une assonance de sons o, se terminant par un cinquième vice qui rime avec la série précédente : μεστοὺς φθόνου φόνου ἔριδος δόλου κακοηθείας (v. 29). Ces êtres humains sont présentés respectivement comme étant pleins de jalousie, de meurtre, de querelle, de ruse, de méchanceté. À l'instar de la première série, la métaphore sous-jacente utilisée est celle d'un récipient saturé de divers maux.

La troisième série consiste en huit types de personnes mauvaises : ψιθυριστάς (délateurs), καταλάλους (diffamateurs), θεοστυγεῖς (haïssant Dieu), ὑβριστάς (insolents), ὑπερηφάνους (arrogants), ἀλαζόνας (fanfarons), ἐφευρετὰς κακῶν (inventeurs de mauvaises choses), γονεῦσιν ἀπειθεῖς (désobéissants aux parents).

Enfin, la quatrième série de personnes mauvaises est marquée par une même forme de rime dans les terminaisons des trois premiers mots ainsi que par une anaphore au début de chaque mot, avec un alpha privatif qui renvoie à l'absence de vertus : ἀσυνέτους (sans intelligence), ἀσυνθέτους (sans loyauté), ἀστόργους (sans cœur), ἀνελεήμονας (sans miséricorde).

Chaque série est grammaticalement associée à αὐτούς (1,28). Les personnes décrites dans ces différentes séries sont donc les mêmes qui ont jugé inutile la vraie connaissance de Dieu et qui, pour cela, ont été livrées par Dieu à un esprit sans jugement pour faire τὰ μὴ καθήκοντα. Il n'est donc pas question, en 1,29-31, de vices auxquels pourraient renvoyer les adjectifs τὰ αὐτά et τὰ τοιαῦτα présents en 1,32–2,3. Couramment interprété comme un « catalogue de vices », Rm 1,29-31 n'en est pas un. C'est un « catalogue de personnes vicieuses ». Dès lors, les adjectifs démonstratifs τὰ αὐτά et τὰ τοιαῦτα, qui renvoient à des

troisième série : « The third series consists of four pairs of associated identifications of evil persons, wich is atypical for vice catalogues ».

[458] P. NGO DINH SI, *La foi et la justice divine*, p. 166, écrit : « Par l'emploi du verbe πληρόω, le νοῦς est qualifié comme un contenant saturé de tous les vices ».

choses commises, ne peuvent pas être utilisés en référence à ces personnes[459]. L'explication est à trouver ailleurs.

2.3.3 Les adjectifs τὰ αὐτά et τὰ τοιαῦτα renvoient à τὰ μὴ καθήκοντα (1,28)

Si τὰ αὐτά et τὰ τοιαῦτα ne renvoient ni à 1,18-32, ni à 1,29-31, quel peut être leur antécédent ? La réponse se trouve en 1,28. En effet, une fois qu'on a abandonné l'idée d'un catalogue de vices inséré entre 1,28 et 1,32, il est facile de comprendre que τὰ αὐτά et τὰ τοιαῦτα, d'abord en 1,32 puis en 2,1-3, renvoient à τὰ μὴ καθήκοντα en 1,28. Seule l'expression τὰ μὴ καθήκοντα explique adéquatement le pluriel des adjectifs démonstratifs τὰ αὐτά et τὰ τοιαῦτα.

L'utilisation du verbe ποιέω au v. 32 indique une reprise de l'idée du v. 28. Comme l'utilisation de τὰ αὐτά et τὰ τοιαῦτα en 2,1-3 est inséparable de celle de 1,32, il en résulte que Paul reproche à celui qui juge (ὁ κρίνων) de commettre τὰ μὴ καθήκοντα. De même que ceux-ci subiront le δικαίωμα τοῦ θεοῦ, l'interlocuteur de Paul ne doit pas se considérer comme une exception. C'est pourquoi lui aussi est sans excuse, car, même s'il juge autrui, il n'est pas totalement différent de l'autre, du point de vue du mal accompli : ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον, σεαυτὸν κατακρίνεις, τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων.

Dans cette perspective, la question de l'identité du personnage apostrophé en 2,1-5 se pose en des termes nouveaux. Si τὰ αὐτά et τὰ τοιαῦτα en 2,1-3 désignent τὰ μὴ καθήκοντα, il est clair que ce personnage n'est pas nécessairement l'un de ceux qui sont décrits en 1,21-32. À la lumière de l'étude des différences entre 1,21-32 et 2,1-5, rien n'exclut qu'il s'agisse d'un Juif. En effet l'expression τὰ μὴ καθήκοντα est une formule générale qui peut inclure toutes sortes d'offenses. Cette expression est utilisée telle quelle en 2 M 6,4 à propos des choses qu'on ne devrait pas faire au Temple, et en 3 M 4,16 au sujet des choses qu'on ne devrait pas dire[460]. On peut ainsi la traduire comme « les choses qui ne conviennent pas » ou « les choses

---

[459] D. J. MOO, *Romans 1–8*, p. 113, a raison de dire que le cas et le nombre des termes utilisés dans le catalogue ainsi que πεπληρωμένους et μεστούς montrent qu'ils sont syntaxiquement dépendants de αὐτούς en 1,28. Par contre, il a tort de dire qu'au niveau du sens ils explicitent τὰ μὴ καθήκοντα. Rm 1,29-31 n'a rien à voir avec une liste d'activités immorales servant à illustrer τὰ μὴ καθήκοντα. Ce catalogue présente des personnes qui font τὰ μὴ καθήκοντα et montre à quel point elles sont caractérisées par un esprit sans jugement pour avoir rejeté la vraie connaissance de Dieu (1,28). Dans la même optique, on ne peut pas non plus retenir l'affirmation de J. C. O'NEIL, *Paul's Letter to the Romans*, London, Penguin Books, 1975, p. 45, selon laquelle: « The heading given to the vices here [1,28-31] enumerated is 'the things do not fitting to do' ».

[460] L'erreur commise par la plupart des traducteurs et des commentateurs consiste à rendre la phrase au pluriel τὰ μὴ καθήκοντα par une phrase au singulier : « ce qui ne convient pas », probablement en référence à son usage dans la philosophie stoïcienne. Dans ces conditions, on ne peut plus percevoir le lien que les démonstratifs pluriels τὰ αὐτά et τὰ τοιαῦτα ont avec τὰ μὴ καθήκοντα.

défendues »[461]. Donc τὰ μὴ καθήκοντα est susceptible d'inclure les offenses que Paul reprochera spécifiquement aux Juifs en 2,17-24[462]. De fait, comme nous allons maintenant le voir, la caractérisation du personnage en 2,1-5 cadre bien avec celle du Juif en 2,17-24.

3. RAPPORTS ENTRE Rm 2,1-5 ET 2,17-24

Le Juif présenté en 2,17-24 peut être rapproché du personnage décrit en 2,1-8 sur trois points.

D'abord, les deux passages se caractérisent chacun par une apostrophe : ὦ ἄνθρωπε (2,1.3) et σὺ Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ (2,17). L'apostrophe est à chaque fois précédée d'un discours à la troisième personne. Ainsi 1,21-32 parle de certains êtres humains à la troisième personne avant que Paul s'adresse directement à un interlocuteur en 2,1-5 qu'il interpelle à la deuxième personne du singulier. De même, 2,14-16, un discours à la troisième personne concernant les Gentils, est immédiatement suivi d'une interpellation du Juif à la deuxième personne du singulier. La séquence *ils-eux/toi* en 1,21–2,1-5 est reprise en 2,14-24. La seule différence est que 1,21-32 parle des offenses et du jugement de certains pour mettre en évidence la culpabilité et le jugement de celui qui se croit épargné par la sentence de Dieu, alors que 2,14-16 évoque la justice de certains parmi les Gentils pour mettre en exergue la culpabilité du Juif. Toutefois, il apparaît que Paul poursuit le même objectif : montrer que le jugement de son interlocuteur en 2,1-5 et en 2,17-24 repose sur des bases solides. Paul ne parle des humains qui font le mal (1,21-32) et des Gentils qui font le bien (2,14-16) que pour mettre en lumière la culpabilité de celui qu'il apostrophe. Dans les deux cas, celui-ci semble bien être le même personnage, à savoir un Juif.

Ensuite, 2,1-5 et 2,17-24 mettent en lumière l'hypocrisie de la personne apostrophée. D'une part, celui qui juge autrui (2,1.3) se considère moralement supérieur à ce dernier. De même, le Juif qui indique la bonne voie à autrui (2,19-22) se considère lui-même comme étant d'une moralité élevée. D'autre part, le fait de commettre le mal qu'il condamne chez autrui (2,1.3) montre que le personnage des v. 1-5 agit de façon hypocrite. Pareillement, l'hypocrisie du Juif est mise en lumière par les contradictions entre ses paroles ou son attitude intérieure et ses actions concrètes (2,21-23). D'après Th. Tobin, l'important pour Paul est de montrer la disparité qui existe chez son interlocuteur fictif entre sa prétention à être de moralité supérieure et la réalité de sa vie. Pour lui, Paul s'attend à ce que son auditoire réagisse avec

[461] Selon C. E. B. CRANFIELD, *Epistle to the Romans*, p. 129, τὰ μὴ καθήκοντα, dans le contexte de Rm 1 désigne de façon générale ce qui est moralement mauvais.
[462] De fait, en Rm 2,22-23, Paul reproche à son interlocuteur Juif de commettre des choses défendues.

indignation et condamne une telle hypocrisie. Cette condamnation prépare l'auditoire à 2,17-29 où Paul condamnera, à travers le même genre d'apostrophe, la disparité similaire chez un interlocuteur juif fictif entre la possession de la Loi et le fait de ne pas l'observer[463]. Ici encore, rien ne s'oppose à ce que le personnage anonyme des v. 1-5 soit le même que le Juif des v. 17-24.

Enfin, le mépris de Dieu caractérise aussi bien le personnage anonyme des v. 1-5 que le Juif des v. 17-24. En effet, le premier abuse de la générosité divine en refusant de se convertir (2,4-5), tandis que le second, le Juif, déshonore Dieu en transgressant la Loi (2,23). Le personnage anonyme de 2,1-5 a une connaissance de Dieu qui contraste avec celle des humains décrits en 1,18-32, livrés par Dieu à un esprit sans jugement (1,28). Il sait quelque chose de la richesse de la bonté de Dieu, de sa patience et de sa lenteur à la colère (2,5) ; il sait également qu'il y aura un jugement final, un jour de colère et du juste jugement, où Dieu rétribuera chacun suivant ses œuvres (2,5-8). Une telle expérience religieuse cadre bien avec celle du Juif qui se vante en Dieu, qui connaît la volonté de Dieu, instruit qu'il est par la Loi (2,17-18). De fait, si Dieu a livré certains humains à un esprit sans jugement (1,28), l'existence d'une catégorie d'êtres humains capables de connaître la bonté de Dieu, sa patience, sa lenteur à la colère, la venue du jour de colère et du juste jugement de Dieu s'explique mieux du fait que ces derniers ont bénéficié d'une source de connaissance particulière. Ce ne peut être que la Loi qui leur fait connaître la volonté de Dieu (cf. 2,18).

Par ailleurs, l'affirmation selon laquelle le Juif transgressant la Loi sera jugé par l'incirconcis observant (2,27) se comprend mieux comme un renversement de situation par rapport à 2,1.3[464]. En effet, si le juge (ὁ κρίνων) des v. 1.3 est un Juif qui commet lui-même le mal, et celui qu'il juge un païen faisant le mal (cf. 1,21-32), il est compréhensible qu'il soit à

[463] Th. H. TOBIN, *Paul's Rhetoric in Its Contexts*, p. 111-112. Même si l'auteur pense que Rm 2,1-11 est une apostrophe à quelqu'un qui agit de façon hypocrite, et donc peut s'appliquer aussi bien aux Juifs qu'aux Gentils, son argumentation prouve néanmoins que rien ne s'oppose à ce que le personnage des v. 2-5 soit effectivement le Juif des v. 17-24. Sur la possible identité juive de ce personage, F. WATSON, *Jews, Gentiles, and Romans*, écrit: « There are close thematic links between the two passages of second-person singular address (2:1-6, 17-24). The one who criticizes others (v. 1) is plausibly identified with the one who teaches others not to steal or commit adultery and who abhors idols (vv. 21-22). In vv. 1-6 Paul warns his interlocutor not to think that he will escape God's judgment, since he does precisely the things he condemns in others. This accusation is elaborated and made concrete in vv. 17-24. The continuity between the two passages suggests that they are addressed to the same person ».

[464] P. NGO DINH SI, *La foi et la justice divine*, p. 219, écrit : « Rappelons qu'au début du même chapitre [Rm 2], Paul condamne fortement une catégorie de pécheurs, incohérents et menteurs, en évoquant le même verbe [κρίνω] (Rm 2,1-5). Ici, l'incirconcis devient le juge du Juif qui est vu comme le guide des aveugles, la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres, le docteur des ignorants et le maître des simples (Rm 2,19-20). La situation habituelle est paradoxalement inversée : dans le langage de l'Apôtre, le païen se met en position dominante, supérieure aux dépens du Juif, car il deviendra le juge de ce dernier qui est censé le juger en s'appuyant sur la Loi ».

son tour jugé par un païen (incirconcis) faisant le bien alors qu'il transgresse la Loi (2,27). Il est donc fort plausible que 2,1-5 et 2,17-24 désignent un même personnage, à savoir le Juif, même s'il n'est pas explicitement désigné ainsi en 2,1-5.

Toutefois, une question demeure : la démarche suivie jusqu'ici pour prouver une référence aux Gentils en 1,21-32 et au Juif en 2,1-5 est-elle méthodologiquement acceptable ? La réponse à cette question fait l'objet de la section suivante.

4. QUESTION MÉTHODOLOGIQUE

4.1 Critique de la démarche méthodologique

La démarche suivie dans les sections précédentes pour prouver une référence aux Gentils en Rm 1,21-32 et au Juif en 2,1-5 paraît arbitraire aux yeux de certains exégètes soucieux de comprendre le texte dans son contexte originel. Selon eux, on ne peut pas supposer que les destinataires de la lettre de Paul, en grande partie des auditeurs de celle-ci, auraient dû attendre 2,17 pour s'apercevoir, de manière rétrospective, qu'en 1,21-32 il parlait des Gentils et en 2,1-5 d'un Juif. D'après R. Anderson, si l'on tient compte de la nécessité de lire un texte ancien de manière linéaire, le lecteur ne pouvait guère interpréter le διό en 2,1 qu'en référence à ce qui suit immédiatement[465].

Cette vision des choses est conforme à la compréhension de l'analyse rhétorique telle qu'elle est développée par G. Kennedy[466]. Celui-ci fait remarquer que l'auditeur d'un discours n'a pas la même possibilité que le critique littéraire moderne de tourner les pages dans tous les sens, de comparer des passages antérieurs à des passages ultérieurs et de soumettre le texte à une analyse détaillée. Un discours est linéaire et cumulatif[467]. Kennedy souligne qu'à l'époque des premiers chrétiens la Bible était plus souvent proclamée à haute voix pour un groupe que lue de manière privée. Et, dans une large mesure, la Bible avait conservé une qualité orale et linéaire pour son auditoire. Selon Kennedy, les qualités rhétoriques inhérentes au texte étaient originellement destinées à avoir un impact dès la première audition. Celui qui

[465] R. D. ANDERSON Jr, *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, p. 212, n. 52, écrit: « It has been argued that this ἀποστροφή [Rm 2,1] must be seen in connection with Paul's attack on the Jews in the second half of this chapter, but there is no indication of that here (…). Keeping in mind the necessity of reading an ancient text linearly (…), one cannot expect the reader to have interpreted the διό of 2.1 as referring to anything else but the foregoing ».
[466] Voir G. A. KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, p. 5-6.
[467] *Ibid.*, p. 5 : « A speech is linear and cumulative, and any context in it can only be perceived in contrast to what has gone before, especially what has immediately gone before, though a very able speaker lays the ground for what he intends to say later and has a total unity in mind when he first begins to speak ».

applique l'analyse rhétorique au texte biblique devrait donc garder à l'esprit cette intention et cet impact originels, et lire la Bible comme un discours.

Bref, si l'on tient compte du fait que les destinataires originels de la lettre aux Romains étaient majoritairement des auditeurs et si l'on respecte la linéarité du texte, il n'est pas sûr que les gens aient pu comprendre 1,21-32 et 2,1-5 comme faisant tour à tour allusion aux Gentils et au Juif. Cette lecture peut se comprendre dans le cadre d'une critique littéraire moderne. Mais il serait douteux qu'elle corresponde à une véritable stratégie rhétorique présente dans le texte de Paul destiné à être lu publiquement aux chrétiens de Rome au premier siècle de notre ère.

4.2 Justification de notre démarche méthodologique

Avant toutes choses, il importe de signaler que même si les textes du NT en général, et les épîtres pauliniennes en particulier, sont profondément marqués par l'oralité, ils n'étaient pas destinés à la seule lecture publique. Ce qu'E. Ben Zvi[468] dit des textes prophétiques en général peut s'appliquer *mutatis mutandis* aux épîtres pauliniennes, notamment à Romains. Une épître est avant tout un document écrit afin d'être copié, d'être mis en circulation et d'être lu par un certain public. Les lettres de Paul n'étaient pas composées pour être lues une fois, puis être mises de côté ou oubliées. Elles étaient écrites pour être lues et relues, pour être étudiées et méditées par une ou des communautés de lecteurs. Il n'est donc pas étonnant que la relecture de certains passages de Romains, par exemple, éclaire des points obscurs qu'on n'aurait pas compris en première lecture. De fait, une remarque de l'auteur de la seconde lettre de Pierre montre qu'un travail d'approfondissement était nécessaire pour mieux pénétrer la pensée des lettres de Paul : ἐν αἷς ἐστιν δυσνόητά τινα (2 P 3,16). S'il est vrai qu'on y trouve des passages difficiles à comprendre, les lecteurs n'avaient pas d'autre choix que de les relire attentivement et de se faire aider par ceux qui disposaient d'une formation théologique et biblique plus avancée.

Ben Zvi souligne également que plus le texte est sophistiqué, plus restreint est le public que les écrivains avaient en vue lors de la composition de leurs textes[469]. De l'épître aux Romains, on peut dire que son caractère sophistiqué est un indice de ce que Paul visait un public précis, ayant une éducation religieuse suffisamment avancée pour comprendre ce qu'il disait et capable de l'expliquer à d'autres moins initiés. Il est très improbable que n'importe

[468] E. BEN ZVI, *A Historical-Critical Study of the Book of Obadiah*, p. 3-5.
[469] *Ibid.*, p. 5.

quel habitant de Rome pouvait comprendre les affirmations de Paul en Rm 1–2 à la première lecture ou à la première audition. Malgré le fait que Paul s'exprimait dans la langue grecque commune, seuls des auditeurs ou lecteurs assez familiers avec le judaïsme étaient en mesure de saisir la portée et les nuances de son discours.

Enfin, à propos des livres prophétiques, Ben Zvi affirme qu'il est important d'identifier les traditions censées être connues par l'auditoire, ainsi que les sources écrites reflétées dans un livre, sans négliger les réseaux d'expressions similaires qui débordent ces écrits mais qui véhiculent des idées du même ordre[470]. Dans le contexte de Romains, ce travail d'identification souligne l'importance de l'analyse intertextuelle. En réalité, les destinataires de cette lettre n'avaient pas à attendre Rm 2,17 pour comprendre à qui Paul faisait référence en 1,21-32 et 2,1-5. Il est hautement improbable qu'ils ne comprenaient que ce qui découle de la linéarité du texte dans le cadre d'une lecture purement intratextuelle ou close. La distinction entre une lecture intratextuelle et une lecture intertextuelle est utile dans la critique exégétique. Mais il ne faut pas projeter cette distinction sur les lecteurs/auditeurs originels de Paul. En effet, le type de discours que Paul tient en Rm 1–2, notamment ses multiples traits bibliques et traditionnels, pouvait suggérer aux lecteurs/auditeurs d'alors qu'il parlait des Gentils en 1,21-32 et d'un Juif en 2,1-5[471]. L'idée selon laquelle un texte ancien devrait être lu linéairement de manière totalement isolée d'autres textes ou intertextes est simplement sans fondement. C'est par souci de clarté que l'exégète peut aujourd'hui distinguer l'analyse intratextuelle de l'analyse intertextuelle. Dans la réalité, cependant, les lecteurs ou auditeurs sont toujours confrontés à des réseaux de textes qui informent la compréhension et l'interprétation du texte. L'épître aux Romains ne saurait constituer une exception en la matière.

5. Conclusion du chapitre

Il existe plusieurs signaux en Rm 1–2 qui montrent que 1,21-32 fait référence aux Gentils et 2,1-5 à un Juif. La désignation nominale n'est pas une condition sine qua non pour s'apercevoir que Paul parle du jugement des païens afin de mettre en lumière le jugement du Juif impénitent qui se croit à l'abri de la colère divine.

---

[470] *Ibid.*

[471] À notre époque, un public averti écoutant un texte contenant l'une des phrases suivantes, « *I have a dream* », « *Yes we can* » et « *N'ayez pas peur* », percevrait aussitôt que son auteur fait respectivement écho à Martin Luther King Jr, Barack Obama et Jean-Paul II. Il n'aurait nul besoin que cela lui soit signalé de manière explicite.

Il est caractéristique de Paul, en Rm 1–2, de penser l'humanité comme composée de deux groupes ethniques différents, les Juifs et les non-Juifs (Gentils, Grec, incirconcis). Il serait donc hasardeux d'orienter la recherche vers l'identification de sous-catégories à l'intérieur de chaque groupe ethnique. Il n'y a aucune indication que Paul ferait allusion en 1,21-32, par exemple, à des païens non instruits, ou à un philosophe païen en 2,1-5. De même, il n'est pas approprié de qualifier le Juif décrit en 2,17-29 comme un maître juif[472]. En effet, n'importe quel Juif pouvait enseigner aux autres de ne pas voler, de ne pas commettre l'adultère et de rejeter les idoles. Lorsque Paul parle des Gentils et des Juifs, il s'exprime de manière générale. La question de savoir si seuls des Gentils étaient capables de commettre les offenses décrites en 1,21-32 ou si seul un Juif était en mesure de se comporter comme le personnage en 2,1-5 est un faux problème. Le discours de Paul, dans l'ensemble de Rm 1,16–2,29 est axé sur l'humanité partagée entre Juifs et non-Juifs, et non sur différentes sous-catégories à l'intérieur de chaque groupe ethnique.

Notre approche méthodologique a consisté à nous baser sur la caractérisation du personnage présenté explicitement comme un Juif en 2,17-24 et à la comparer à celle des personnages présentés dans les autres unités du texte. Les différences majeures observées dans chaque cas ont permis de conclure à la référence à un groupe ethnique différent, tandis que la synchronisation entre 2,1-5 et 2,17-24, voire 2,17-29, suggère qu'on est en présence d'un même personnage. Si une telle démarche ne vaut que dans le cadre d'une critique littéraire basée sur le texte écrit, cela n'implique pas qu'elle serait inadaptée à l'analyse de Rm 1–2 dans son contexte originel. Le respect d'une lecture linéaire du texte n'est pas une raison valable contre une lecture rétrospective. Une lecture rétrospective reste légitime car les lettres de Paul n'étaient pas destinées à être mises de côté après leur première audition.

Enfin, il ne faut pas présumer chez les destinataires originels des lettres pauliniennes un esprit à ce point fermé qu'ils auraient été incapables de comprendre à quelles catégories de personnes Paul faisait allusion en utilisant certaines formules et en recourant à certaines traditions. Les chapitres suivants aideront à mieux comprendre l'ancrage traditionnel de l'exposé de Paul en Rm 1–2. La lecture rétrospective que nous avons proposée dans le cadre de l'exégèse critique moderne est inséparable des résultats de l'analyse intertextuelle.

[472] Voir S. K. STOWERS, *A Rereading of Romans*, p. 143-158. Rejetant, ce qu'il considère comme la lecture traditionnelle, c'est-à-dire une polémique contre le judaïsme, STOWERS, *Ibid.*, p. 143, propose : « An alternative conception of the text eschews the polemical model and develops another by recognizing that the passage depicts a particular Jewish teacher through speech-in-character ».

TROISIÈME PARTIE : ANALYSE INTERTEXTUELLE

CHAPITRE 6 : Rm 1–2 À LA LUMIÈRE DE LA LITTÉRATURE JUIVE INTERTESTAMENTAIRE

0. INTRODUCTION

L'étude de la « littérature juive intertestamentaire »[473] est utile pour comprendre les épîtres pauliniennes en général, et Romains en particulier. Cinq raisons principales nous poussent à faire le choix de cette piste de lecture.

Premièrement, les écrits de cette littérature donnent une idée plus précise de l'histoire de l'exégèse juive et de la mentalité du milieu dans lequel Jésus de Nazareth et ses premiers disciples ont vécu. Pour ce qui est de Paul, ces écrits ont un intérêt spécial parce que l'apôtre a pu en avoir connaissance pendant sa formation religieuse pharisienne[474] et a dû très probablement se positionner vis-à-vis d'eux une fois devenu disciple du Ressuscité et prédicateur de l'Évangile. Même si le lecteur de Paul ne pourra jamais reconstituer intégralement le contexte littéraire de son époque, il dispose néanmoins de ressources précieuses pour savoir quels sont les textes qui peuvent avoir exercé une influence décisive sur l'apôtre ou ceux contre lesquels il a réagi.

Deuxièmement, l'herméneutique biblique de Paul nous incite à accorder une place de choix à cette littérature. Au chapitre 1, nous avons relevé que Paul est un lecteur de « l'Écriture interprétée »[475] par certaines traditions de lecture de son peuple. Il est illusoire de penser le rapport de Paul à l'Écriture comme celui d'un auteur confrontant les livres bibliques en totale autarcie, coupé du monde juif et de ses traditions d'interprétation. Paul, tout comme les autres auteurs juifs de son époque, a lu et interprété l'Écriture dans la matrice de la Tradition.

---

[473] Dans ce travail, l'appellation « littérature juive intertestamentaire » a une fonction purement pratique. Nous la préférons à d'autres, telles que : « littérature juive de la période du Second Temple », « pseudépigraphes de l'Ancien Testament », « apocryphes de l'Ancien Testament », « littérature péritestamentaire » ou « littérature juive entre la Bible et la Mishnah ». Notre but en utilisant cette terminologie est simplement d'indiquer une littérature existant à côté des livres bibliques du canon massorétique, sans jugement de valeur sur celle-ci. C'est pourquoi le Livre de la Sagesse est cité comme faisant partie de cette littérature alors qu'il fait partie du canon de la LXX et de celui de l'AT des bibles catholique et orthodoxe.

[474] F. MARTIN, *Le livre des Jubilés*, p. 325, note que les fictions littéraires comme les *Jubilés*, le *Livre d'Hénoch* et le *Livre de Noé* étaient « très en vogue dans les milieux pharisiens et nationalistes. Elles fournissaient un excellent moyen de consacrer les doctrines dont la propagande leur tenait à cœur ».

[475] C. A. EVANS, *Listening for Echoes of Interpreted Scripture*, p. 47-51.

Troisièmement, à l'époque de Paul, il n'existait pas de canon fixé d'écrits bibliques. Certains travaux consacrés au thème de la place et de la fonction de l'Écriture chez Paul – et même dans le NT – sous-entendent l'existence d'un canon biblique. Ils donnent la fausse impression que Paul disposait d'une bible ou d'une collection de rouleaux d'écrits bibliques correspondant au canon massorétique actuel ou à celui de la LXX des éditeurs modernes. De fait, l'étude même des rapports entre Paul et la littérature juive intertestamentaire se base parfois sur cette supposition. En effet, les termes tels que « pseudépigraphes de l'Ancien Testament » ou « apocryphes » sont non seulement habituellement mal définis[476], mais ils présupposent l'existence d'un canon fermé qui n'existait pas à l'époque qui nous occupe. Naturellement, cette observation n'implique pas que le premier siècle de notre ère était caractérisé par un « chaos canonique ». On sait que certains livres bibliques étaient déjà considérés comme faisant autorité soit par l'ensemble du judaïsme (le Pentateuque) soit par certains courants juifs de l'époque (la Loi, les Prophètes et les Écrits dans le mouvement pharisien). Mais il n'existait pas encore de liste exhaustive de livres sacrés considérés comme normatifs pour la foi et la vie du peuple de Dieu[477]. Le fait que Paul puisse citer comme texte scripturaire un passage qui n'a de sens que pris dans le contexte de la littérature « extrabiblique », ou qu'il fasse allusion à des traditions non attestées dans la Bible hébraïque[478] devrait conduire l'exégète à élargir son champ de vision dans l'analyse des rapports entre Paul et l'Écriture[479]. Le recours à la littérature juive intertestamentaire va dans ce sens.

---

[476] M. de JONGE, *Pseudepigrapha of the Old Testament*, p. 9-16.

[477] M. de JONGE, *Ibid.*, p. 19, note que les questions concernant la fixation d'une liste de livres « bibliques » n'ont pas joué un rôle important dans les trois premiers siècles de notre ère. Pour les Juifs et les Chrétiens, le plus important était de faire appel à une « *collection of authoritative books* ». On n'éprouvait pas encore le besoin d'une description précise et d'une délimitation exacte d'une « *authoritative collection of books* ». Autrement dit, on possédait les « Écritures » mais on ne se souciait pas de la délimitation d'un « canon ». Parmi les écrits du NT qui font référence à l'autorité d'un écrit ne figurant pas dans le canon massorétique, on peut mentionner Jude 14-15, qui cite 1 Hén 1,9. Ce cas est particulièrement significatif parce qu'on ne peut attribuer l'extrait cité par Jude à une soi-disant « tradition commune ». En effet, le nom d'Hénoch y est clairement mentionné : Προεφήτευσεν δὲ καὶ τούτοις ἕβδομος ἀπὸ Ἀδὰμ Ἐνὼχ λέγων· ἰδοὺ ἦλθεν κύριος ἐν ἁγίαις μυριάσιν αὐτοῦ ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων καὶ ἐλέγξαι πᾶσαν ψυχὴν περὶ πάντων τῶν ἔργων ἀσεβείας αὐτῶν ὧν ἠσέβησαν καὶ περὶ πάντων τῶν σκληρῶν ὧν ἐλάλησαν κατ' αὐτοῦ ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖςÅ Notons, toutefois, que le livre d'Hénoch fait partie de l'AT de l'Église copte éthiopienne.

[478] En Ga 3,19, par exemple, Paul parle de la présence d'anges lors du don de la Loi au Sinaï. Cette affirmation n'est pas attestée dans le récit de l'Exode. Une référence serait le livre des Jubilés qui présente, en plus du Seigneur, un ange comme interlocuteur de Moïse, ou du moins une tradition proche de ce livre (voir aussi Ac 7,38.53 ; He 2,2). Le lecteur de Paul devrait se demander comment un interprète de la Torah comme Paul, qui parfois fait preuve de littéralisme dans son exégèse, peut se permettre de faire ce genre d'affirmation. Mais si on lit Paul dans le cadre de la littérature juive intertestamentaire, un tel phénomène n'apparaît plus comme quelque chose d'inouï.

[479] Voir C. A. EVANS, *Listening for Echoes of Interpreted Scripture*, p. 47-51. Dans la littérature ou tradition paulinienne, il y a aussi le cas de 2 Tm 3,8-9, qui mentionne Jannes et Jambres, comme deux magiciens

Quatrièmement, plusieurs travaux ont effectivement montré des parallèles entre ceux-ci et les lettres pauliniennes[480]. Lire Paul indépendamment du judaïsme ancien ne peut qu'aboutir à un appauvrissement de sens. En effet, une chose est de suspendre l'exégèse du texte au travail de reconstitution du contexte historique et littéraire, une autre de faire l'exégèse d'un texte en dialogue avec d'autres textes susceptibles d'aider à mieux comprendre celui-ci. C'est la seconde approche qui est suivie dans ce travail.

Enfin, dans la tâche d'identification des personnages auxquels Paul fait référence en Rm 1–2, les écrits de la littérature juive de la période intertestamentaire fournissent des indices très précieux, notamment là où ils critiquent l'immoralité en cours dans le monde païen.

Dans ce chapitre, nous prêterons une attention particulière à quatre écrits de la littérature juive de la période intertestamentaire susceptibles de nous aider à mieux comprendre l'arrière-plan de Rm 1–2 : le Livre de la Sagesse, le Troisième Livre des Oracles Sibyllins, le Livre des Jubilés et le Premier Livre d'Hénoch[481]. Malgré l'ampleur de cette littérature, il y a de fortes chances que Paul ait eu connaissance de ces documents. Toutefois, nous ne nous limiterons pas à relever des points communs entre le texte paulinien et les quatre documents choisis. Les points de divergence seront également mis en lumière parce qu'ils sont autant porteurs de sens que les premiers. Au terme de chaque étude, quelques implications pour la suite du travail seront présentées.

égyptiens concurrents de Moïse. Le TM et la LXX ne font nulle part mention de ces noms. Cet exemple montre bien comment l'interprétation du récit de la mission de Moïse en 2 Tm 3,8-9 est inséparable d'une tradition de lecture juive donnée.

[480] Par exemple, C. A. EVANS, *Ancient Texts for New Testament Studies*, p. 378-379.

[481] L'ordre de traitement de ces écrits est sans importance pour notre propos. Notre but n'est pas de reconstituer une histoire de l'évolution des mentalités religieuses durant la période intertestamentaire mais d'analyser quatre documents de cette époque particulièrement significatifs pour situer Rm 1–2 dans son contexte juif.

1. Rm 1–2 ET LA SAGESSE DE SALOMON

1.1 Introduction

La Sagesse de Salomon, aussi appelée Livre de la Sagesse, est considérée par les exégètes comme un texte fondamental dans l'étude de l'arrière-plan de Rm 1–2[482]. Sa publication probable au début de la domination romaine sur l'Égypte[483] fait de cet écrit un intertexte possible pour Paul. De plus, nombreux sont les travaux[484] qui ont mis en lumière diverses affinités linguistiques et thématiques entre Rm 1–2, particulièrement Rm 1,18-32, et Sg 11–16. Ces affinités s'expliqueraient soit par une dépendance de Paul à l'égard de Sagesse, soit par la référence à une tradition juive commune[485].

Certains auteurs, toutefois, font remarquer des différences majeures entre Rm 1–2 et Sagesse. Elles indiquent que Paul se situe dans une autre perspective de celle de l'auteur de Sagesse. Même si les parallèles entre les deux textes sont nombreux, nombreuses également sont les affirmations de Paul qui montrent que Rm 1–2 se comprend mieux à la lumière d'autres traditions textuelles juives.

Dans cette section, nous allons montrer que malgré les parallèles réels entre Romains et Sagesse, la perspective de l'apôtre est fondamentalement différente de celle du sage. Cette différence de perspective implique qu'il faut chercher le modèle structurant de la pensée de Paul ailleurs. Dans la suite du travail, nous montrerons en quoi la littérature prophétique, Amos en particulier, est une bonne référence en ce sens.

Cette section est structurée en trois sous-sections. Dans la première, nous relèverons les éventuels parallèles entre Rm 1–2 et Sagesse. Dans la deuxième, nous examinerons les différences entre les deux textes. Enfin, dans la troisième, en guise de conclusion, nous tirerons quelques implications des découvertes des sous-sections précédentes.

---

[482] C. ROMANIUK, *Le livre de la Sagesse dans le Nouveau Testament*, p. 498-514, notamment les p. 503-507 pour Rm 1–2. Voir aussi C. A. EVANS, *Ancient Texts for New Testament Studies*, p. 378-379.

[483] M. GILBERT, *Les cinq livres des Sages*, p. 228, écrit : « Dernier livre de notre Ancien Testament, c'est probablement au début de la domination romaine sur l'Egypte qu'il faut en dater la rédaction, à savoir au lendemain de la victoire navale d'Octave, le futur empereur Auguste, à Actium en 31 avant notre ère ».

[484] Pour une liste (non exhaustive) des auteurs qui ont examiné la question, voir T. LAATO, *Paul und das Judentum*, p. 108.

[485] Parmi les auteurs qui pensent que Paul puise son matériau dans une tradition apologétique remontant au livre de la Sagesse, voir J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, p. 192 ; A.-M. DUBARLE, *Le péché originel dans l'Écriture*, p. 96-103.

1.2 Parallélisme entre Rm 1–2 et Sagesse

Il est courant chez les commentateurs de Rm de relever des parallèles entre cette épître et Sagesse[486]. Les points communs les plus cités se trouvent notamment en Sg 11–16.

1.2.1 Rm 1–2 et Sg 11–16

1.2.1.1 Vocabulaire

Avant toutes choses, il convient de relever des parallèles au niveau du vocabulaire. T. Laato en a relevé plusieurs, que nous présentons dans le tableau suivant[487] :

[486] Par exemple, P. C. BOYLAN, *St. Paul's Epistle to the Romans*, p. 21-36. Pour sa part, Th. R. SCHREINER, *Romans*, p. 81, écrit: « It has often and rightly been noted that this text [Rm 1,19-32] reflects dependence on Jewish tradition, especially Wis. 11–15. A Jew reading Rom 1 would naturally conclude that Paul was criticizing the pagan world ».

[487] T. LAATO, *Paul und das Judentum*, p. 118-119; B. WITHERINGTON III, *Paul's Letter to the Romans*, p. 63; C. ROMANIUK, *Le livre de la Sagesse dans le Nouveau Testament*, p. 506. La plupart des termes signalés par Romaniuk sont présents dans le tableau de Laato, avec la notable exception de avse,beia (Rm 1,18 et Sg 14,9).

Rm 1–2	Sg 11–16
1,18 : ἀδικίαν ἀδικίᾳ	11,15 : ἀδικίας 12,23 : ἀδίκως
1,20 : κτίσεως νοούμενα δύναμις	13,3 : ἔκτισεν 13,4 : νοησάτωσαν (cf. 13,1) δύναμιν δυνατώτερός
1,21 : ἐματαιώθησαν διαλογισμοῖς ἀσύνετος	13,1 : μάταιοι 11,15 : λογισμῶν ἀσυνέτων
1,23 : ἀφθάρτου φθαρτοῦ ὁμοιώματι εἰκόνος ἀνθρώπου ἑρπετῶν	14,8 : φθαρτόν (cf. 15,8) 13,14 : ὡμοίωσεν 13,13 : εἰκόνι ἀνθρώπου (cf. 14,15.17; 15,5) 11,15: ἑρπετά (cf. 12,23-24)
1,27: πλάνης	11,15: πλανηθέντες 12,24: πλάνης ἐπλανήθησαν 13,6: πλανῶνται 14,22: πλανᾶσθαι 15,4: ἐπλάνησεν 17,1: ἐπλανήθησαν
1,19: τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ 1,21: γνόντες τὸν θεόν 1,28: οὐκ … τὸν θεὸν ἐν ἐπιγνώσει	13,1: θεοῦ ἀγνωσία, οὕτε ἐπέγνωσαν 13,3: γνώτωσαν 14,22: τὴν τοῦ θεοῦ γνῶσιν ἀγνοίας (cf. 16,16)
2,1: ὁ κρίνων	12,22: κρίνοντες
2,4: χρηστότητος μακροθυμίας εἰς μετάνοιαν	15,1: χρηστός μακρόθυμος (cf. 16,2.5.10) 11,23: εἰς μετάνοιαν (voir aussi 12,10. 19-20)
2,5: δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ	12,13: οὐκ ἀδίκως ἔκρινας

1.2.1.1 Thèmes communs

Au-delà du repérage d'un vocabulaire commun, les commentateurs soulignent également l'affinité de pensée entre Paul et l'auteur de Sg[488]. D'après P. Stuhlmacher, le paradigme de l'invective de l'apôtre en Rm 1,18-32 est la critique de l'idolâtrie des Gentils que l'on trouve en Sg 11,15 et 13,1-9, ainsi que la description qui s'ensuit, en Sg 14,12-14.22-31, de la corruption de toutes les morales qui vont de pair avec l'idolâtrie païenne[489].

De même, selon J. Fitzmyer, l'argumentation de Paul sur la situation inexcusable du monde païen est à comprendre dans le contexte de la pensée juive préchrétienne, particulièrement Sg 13,1-19 et 14,22-31. En effet, l'auteur de Sagesse attribue l'ignorance de Dieu aux humains insensés de nature parce qu'ils n'ont pas pu connaître celui qui existe à partir des bonnes choses qui sont invisibles (Sg 13,1). Tout en admettant dans un premier temps qu'ils méritent un blâme léger (Sg 13,6), l'auteur de Sagesse affirme qu'ils sont impardonnables (13,8-9). Pareillement, on trouve chez lui un lien entre idolâtrie et conduite humaine sordide (14,22) ainsi qu'un catalogue de maux (14,23-26)[490].

Pour B. Witherington III, Paul et l'auteur de Sagesse sont du même avis pour dire que les humains sont inexcusables parce que Dieu est connaissable. De leur point de vue, l'idolâtrie est la source de tous les maux. Elle provoque l'immoralité, y compris au niveau sexuel. Cette immoralité est autodestructrice et entraîne la punition du coupable. L'idolâtrie conduit également à la corruption mentale. Selon Witherington III, de tels rapports entre Romains et Sagesse ne peuvent pas être purement accidentels. Ils attestent que Paul puise véritablement dans le livre de la Sagesse[491].

T. Laato, enfin, résume en quatre points le consensus général des commentateurs sur les parallèles entre Rm 1–2 et Sg 11–16. Premièrement, la création porte témoignage au Créateur (Rm 1,19-20 ; Sg 13,1-19). Deuxièmement, l'idolâtrie est basée sur une pure folie (Rm 1,21-23.25 ; Sg 13–15) et conduit à l'obscénité (Rm 1,24-28 ; Sg 14,12). Troisièmement, les Gentils se rendent coupables de péchés graves (Rm 1,21-32 ; Sg 14,23-31) et sont sans excuse (Rm 1,20 ; Sg 13,8). Quatrièmement, Dieu rend un jugement juste (Rm 1,32 ; Sg 12,13)[492].

---

[488] C. ROMANIUK, *Le livre de la Sagesse dans le Nouveau Testament*, p. 506 : « En comparant les passages Sg. xiii. 14 et Rom. i. 18–ii. 2, on constate qu'on a affaire dans les deux textes au même schéma de raisonnement ».
[489] P. STUHLMACHER, *Paul's Letter to the Romans*, p. 35.
[490] J. FITZMYER, *Romans*, p. 272.
[491] B. WITHERINGTON III, *Paul's Letter to the Romans*, p. 63.
[492] T. LAATO, *Paul und das Judentum*, p. 109: « Im ersten Kapitel legt Paulus in Übereinstimmung mit Sap Sal dar z. B., daβ 1) die Schöpfung von ihrem Schöpfer zeugt (Röm 1,19-20; Sap Sal 13,1-19), 2) die Abgötterei auf

Le vocabulaire et le contenu de Rm 1–2 et Sg 11–16 révèlent une grande affinité de pensée entre Paul et l'auteur de Sg. On peut même conclure que l'apôtre est débiteur du sage car les parallèles entre eux sont si étroits qu'on ne peut les considérer comme accidentels[493].

1.2.2 Rm 1–2 et l'ensemble du livre de la Sagesse

Contrairement à l'écrasante majorité de commentateurs qui, dans leur comparaison entre Romains et Sagesse, se focalisent presque exclusivement sur la troisième partie de Sagesse (10–19), plus précisément sur les chapitres 11 à 16, certains trouvent des points de contact dès la première partie (Sg 1–6)[494]. Tel est en particulier le cas de C. Porter[495].

Dans un article sur Rm 1,18-32, Porter relève que Sagesse s'ouvre par une exhortation ἀγαπήσατε δικαιοσύνην οἱ κρίνοντες τὴν γῆν (1,1). En Sg 3 l'auteur dresse un tableau faisant une nette démarcation entre le juste et l'impie. Parlant des justes, le sage affirme : κρινοῦσιν ἔθνη καὶ κρατήσουσιν λαῶν, καὶ βασιλεύσει αὐτῶν κύριος εἰς τοὺς αἰῶνας (Sg 3,8). Le texte continue : οἱ πεποιθότες ἐπ' αὐτῷ συνήσουσιν ἀλήθειαν καὶ οἱ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ προσμενοῦσιν αὐτῷ ὅτι χάρις καὶ ἔλεος τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ (3,9). Le texte procède alors à une description des impies : οἱ δὲ ἀσεβεῖς καθὰ ἐλογίσαντο ἔξουσιν ἐπιτιμίαν οἱ ἀμελήσαντες τοῦ δικαίου καὶ τοῦ κυρίου ἀποστάντες · σοφίαν γὰρ καὶ παιδείαν ὁ ἐξουθενῶν ταλαίπωρος, καὶ κενὴ ἡ ἐλπὶς αὐτῶν, καὶ οἱ κόποι ἀνόητοι, καὶ ἄχρηστα τὰ ἔργα αὐτῶν (3,10-11). Pour l'auteur de Sagesse, les justes sont appelés à gouverner ou juger les nations, ce qui suppose une démarcation claire entre ces deux groupes.

D'après Porter, l'une des manières d'opérer la séparation entre les justes et les impies en Sg consiste à employer un langage en « *ils/eux* », semblable à celui qu'on trouve en Rm 1,18-32. Sg 2,21-22 confirme ce point : ταῦτα ἐλογίσαντο καὶ ἐπλανήθησαν ἀπετύφλωσεν γὰρ αὐτοὺς ἡ κακία αὐτῶν καὶ οὐκ ἔγνωσαν μυστήρια θεοῦ οὐδὲ μισθὸν ἤλπισαν ὁσιότητος οὐδὲ ἔκριναν γέρας ψυχῶν ἀμώμων. L'auteur de la Sagesse de Salomon fait donc une distinction

---

reiner Torheit basiert (Röm 1,21-23, 25; Sap Sal, speziell Kap. 13-15) und zur Unzucht führt (Röm 1,24-28; Sap Sal 14,12), 3) die Heiden sich grober Sünden schuldig machen (Röm 1,20; Sap Sal 14,23-31) und ohne Entschuldigung sind (Röm 1,20; Sap Sal 13,8), 4) Gott das gerechte Urteil fällt (Röm 1,32; Sap Sal 12,13) ».

[493] J. D. G. DUNN, *Romans 1–8*, p. 56-57: « And Paul is certainly conversant with and indeed indebted to a strong strand of like-minded Hellenistic Jewish wisdom theology. The parallel between Wisd Sol 12–15 and vv 19-32 is too close to be accidental ».

[494] Nous suivons ici la subdivision tripartite du livre de la Sagesse proposée par M. GILBERT, *Les cinq livres des Sages*, p. 228-258, à savoir : (1) Sg 1–6 ; (2) Sg 7–9 et (3) Sg 10–19.

[495] C. L. PORTER, *Romans 1.18-32*, p. 210-228. C. ROMANIUK, *Le livre de la Sagesse dans le Nouveau Testament*, p. 504-505 signale également, comme liens explicites possibles avec la première partie, Sg 2,24 (cf. 14,14) et Rm 5,12.

nette sur la façon dont Dieu traite les justes et les impies. Une telle distinction est présupposée en Rm 1,18-32[496].

La lecture de Rm 1–2 en rapport avec l'ensemble de Sagesse met encore plus en lumière le lien étroit entre les deux écrits. Elle montre que Paul avait très probablement connaissance du livre de la Sagesse, plutôt que d'une simple tradition non spécifiée présente dans celui-ci. Le fait que l'unité de ce livre est reconnue[497] et que, dès son ouverture, on trouve des passages dont se fait l'écho Rm 1–2 confirme son importance pour comprendre le propos de Paul.

Il reste au final à relever deux caractéristiques de Sagesse significatives pour notre analyse intertextuelle. D'une part, le sage préserve l'anonymat des personnages bibliques auxquels il fait allusion[498]. Même des personnages faciles à identifier, comme Adam, Abel, Caïn, Noé, Abraham, l'Égypte ou Israël, ne sont pas désignés nommément. L'intelligence ou la familiarité du lecteur avec les récits scripturaires est donc présupposée[499]. On trouve un procédé analogue chez Paul. En effet, de Rm 1,17 à Rm 2,8, les personnages qui défilent au long du discours ne sont pas directement nommés. Il revient au lecteur, sur la base des indices mis à sa disposition, de les identifier. Nous avons probablement ici affaire à une convention littéraire commune.

D'autre part, en Sagesse, le terme ὀργή (colère) a plusieurs synonymes, dont θάνατος (mort)[500]. Alors que les commentateurs se demandent comment les humains mentionnés en Rm 1,29-32 peuvent être dits passibles de mort (v. 32), le fait que, en Sg, ὀργή ait pour synonyme θάνατος permet de comprendre que l'expression ἄξιοι θανάτου (v. 32) est équivalente à « dignes de la colère ». Il ne faudrait dès lors pas chercher comment chaque crime individuel peut être punissable de la peine capitale.

---

[496] C. L. PORTER, *Ibid.*, p. 220-221. Pour le contraste entre le sort des justes et celui des impies, voir Sg 3,9 et 3,19 ; 11,9 et 11,10 ; 12,22. P. C. BOYLAN, *St. Paul's Epistle to the Romans*, p. 36, voit aussi un lien entre Rm 2,7 et Sg 3,4 (15,5).

[497] M. GILBERT, *Les cinq livres des Sages*, p. 227 : « L'auteur en est inconnu, mais l'unité de l'œuvre, généralement reconnue aujourd'hui, peut être prouvée, entre autres, par sa structure littéraire, laquelle permet de déterminer son genre littéraire ».

[498] Voir Sg 10–12.

[499] Ce procédé narratif de l'auteur de la Sagesse est tout le contraire de celui auquel recourt Ben Sirach, qui dans l'éloge des Pères (Sir 44-50) mentionne nommément chacun de ses personnages.

[500] J. R. DODSON, *The 'Powers' of Personification*, p. 90: « […] the sage discusses the narrative of Exodus 11–12 and casts Logos as the enemy of Egypt. However, in the following verses where he discusses the narrative of Num. 16.41-50, he presents Wrath (᾽Οργή) with its synonyms Destruction (Θραῦσις), Rage (Θυμός), Anger (Χόλος), the Punisher (τόν Κολάζοντα), the Destroyer (ὁ᾽Ολεθρύων), and Death (Θανάτος), as Israel's foe ».

1.3 Différences entre Rm 1–2 et Sg

Si l'existence de parallèles entre Rm 1–2 et Sg ne fait pas de doute, les différences entre eux sont également nombreuses et significatives. Elles portent sur des points comme la connaissance de Dieu, l'idolâtrie, les crimes sexuels, l'agir de Dieu envers les nations et Israël, et l'utilisation de la Torah.

1.3.1 Connaissance de Dieu

D'abord, au sujet de la connaissance de Dieu, l'auteur de Sg et Paul n'affirment pas exactement la même chose. Pour le premier, les humains dont il critique l'idolâtrie, à savoir les païens, auraient pu connaître Dieu mais ne l'ont pas connu : μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει οἷς παρῆν θεοῦ ἀγνωσία (Sg 13,1).

Malgré le fait d'être capables de Dieu, les hommes ne sont pas parvenus à sa connaissance. Le spectacle du cosmos a pu les fasciner de sorte que, malgré un désir de rechercher de Dieu, ils ont fini par s'égarer (cf. Sg 13,6-7).

Paul, de son côté, affirme le contraire. Les humains qui retiennent la vérité captive dans l'injustice (Rm 1,18) ont bel et bien connu Dieu : τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς (Rm 1,19) ; γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ηὐχαρίστησαν (Rm 1,21) ; οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει (Rm 1,28). Dans ces versets, il n'est pas question d'une absence de connaissance de Dieu (ἀγνωσία θεοῦ), comme c'est le cas en Sg 13,1 mais bien d'une connaissance réelle de Dieu : ce qui est connaissable de Dieu n'est pas seulement manifeste à eux (Rm 1,19) mais ils ont connu Dieu (Rm 1,21)[501]. L'égarement de « ces humains »[502] ne consiste pas dans le fait de s'être laissé fasciner par les phénomènes de l'univers au point d'oublier leur Auteur, mais dans le fait de ne pas avoir adopté envers Dieu l'attitude correspondant à la connaissance de Dieu dont ils sont bénéficiaires. Selon l'apôtre,

[501] C. ROMANIUK, *Le livre de la Sagesse dans le Nouveau Testament*, p. 505, déclare : « Il est presque certain que la doctrine paulinienne de la possibilité de la connaissance naturelle de Dieu (Rom. i. 19) représente un résumé des longs développements de l'auteur du livre de la Sagesse sur ces peuples qui, en apercevant la bonté des créatures, n'ont pas voulu reconnaître leur Créateur ». Pour les raisons que nous venons d'évoquer dans le texte, nous pensons qu'une telle affirmation n'a pas de fondement solide. De plus, on ne peut pas attribuer la différence entre Rm 1 et Sg 13, comme le soutient encore l'auteur, à un « développement » et une « précision » à la pensée exprimée dans le livre de la Sagesse. Si Paul, aux dires même de Romaniuk, constate qu'en vérité les païens ont connu Dieu et pourtant se sont éloignés de Lui, tandis que l'auteur du livre affirme que les païens étaient capables de connaître Dieu (sous-entendu « mais ne l'ont pas connu »), c'est parce qu'il tient à marquer sa différence avec cette façon de voir la relation entre Gentils et Dieu.

[502] Nous utilisons les guillemets à dessein car Paul ne parle pas de tous les humains mais seulement de ceux qui retiennent la vérité captive dans l'injustice, laissant ainsi ouverte la question des autres qui n'agissent pas ainsi, qu'ils soient Juifs ou Gentils.

c'est sciemment que ces humains se sont détournés de Dieu. Leur manière d'agir témoigne ni plus ni moins d'une désobéissance caractérisée[503]. Si l'on partage l'idée que l'auteur de Sagesse et Paul (Rm 1,21-32) font allusion aux Gentils, il devient clair que, pour le premier, la connaissance de Dieu fait défaut aux Gentils, bien qu'elle soit possible, tandis que pour le second ils ont vraiment eu connaissance de Dieu[504].

1.3.2 Idolâtrie

L'errance religieuse des humains en Rm 1,21-32 n'est pas décrite dans les mêmes termes qu'en Sg. En effet, dans le livre de la Sagesse on peut distinguer l'adoration de la nature (Sg 13,1-9) et le culte des images, qui est l'idolâtrie proprement dite (Sg 13,10–15,19)[505]. Par contre, en Rm 1,21-32 on ne trouve pas d'allusion au culte des éléments de la nature tels que le feu, le vent, l'air rapide, la voûte étoilée, l'eau impétueuse et les luminaires du ciel mentionnés en Sg 13,2. Paul parle seulement des idoles fabriquées par l'homme, à savoir les images d'êtres humains, d'oiseaux, de quadrupèdes et de reptiles (Rm 1,23). Autrement dit, ce ne sont pas tous les aspects du culte rendu à des étants plutôt qu'à Dieu que l'apôtre souligne. Il s'intéresse particulièrement aux ouvrages de mains humaines.

1.3.3 Offenses sexuelles

Il est vrai que le sage établit un lien entre l'errance religieuse des humains et l'immoralité sexuelle[506]. Mais il traite cette dernière de manière plutôt générale. Paul, quant à lui, est plus spécifique. On ne trouve pas chez l'auteur de Sagesse une référence directe aux pratiques homosexuelles, tandis que Paul les désigne. Le sage, par exemple, mentionne l'adultère parmi les conséquences de l'errance religieuse des païens (Sg 14,26). Chez Paul, c'est la seule offense sexuelle attribuée au Juif qui transgresse la Loi (Rm 2,22). Et Paul se garde bien de le relier à une quelconque forme d'idolâtrie chez ces derniers. Car les Juifs ont horreur des idoles (Rm 2,22). Une telle différence dans la présentation des offenses sexuelles des Gentils

---

[503] M. D. HOOKER, *Adams in Romans 1*, p. 299, souligne à juste titre: « The affinities between Wisd. Xiii and Rom. I have been rightly emphasized and it is probable that Paul had the former passage in mind when writing his Epistle. But the differences are no less important than the similarities, and Owen has rightly distinguished here between Wisd. Xiii, which speaks of a knowledge of God to which men should have attained through Nature and have not, and Rom. I, which is concerned with a knowledge which was given to men but which they have suppressed ».

[504] La question de l'étendue de cette connaissance de Dieu n'est pas centrale ici. Car il ne fait pas de doute que, pour Paul, les Gentils n'ont pas bénéficié du même type de connaissance de Dieu que les Israélites (voir Rm 2,17-18 ; 3,2).

[505] R. LIONG-SENG PHUA, *Idolatry and Authority*, p. 52.

[506] Voir Sg 14,22-27. Commentant Rm 1,24-27 en lien avec Sg 14,22-27, BOYLAN, *St. Paul's Epistle to the Romans*, p. 24, note que la violation de sixième commandement apparaît comme une conséquence du manque de respect envers le premier.

et des Juifs peut être attribuée soit à l'originalité de Paul, soit à sa dépendance envers d'autres idées.

1.3.4 L'agir de Dieu envers les nations et Israël

Dans son commentaire, Fitzmyer relève que les points communs entre Romains et Sagesse ne se limitent pas à Rm 1,18-32. Selon lui, l'argumentation de Paul en Rm 2,1-11 a aussi des parallèles avec le livre de la Sagesse. Pour preuve, en Sg 11,9-11, la colère de Dieu s'abat sur les païens (Égyptiens) mais pas sur Israël. Israël trouve refuge dans sa connaissance de la loi de Dieu (Sg 15,2-3). Même lorsqu'il juge sévèrement les Israélites, Dieu le fait avec miséricorde et patience (Sg 11,23). Et lorsque les Juifs jugent les autres, ils doivent se souvenir de la miséricorde de Dieu envers eux-mêmes (Sg 12,22). Donc, pour Fitzmyer, lorsque Paul s'adresse à son interlocuteur juif en Rm 2,1-11, il s'exprime dans les termes utilisés par l'auteur de Sagesse pour décrire le mode de vie juif[507].

Dans la même perspective, D. Moo[508] affirme que Paul a probablement en vue Sg 15,1-2[509] lorsqu'il s'adresse à son interlocuteur en Rm 2,4. Mais pour Moo, il faudrait admettre que c'est l'attitude exprimée en Sg 15,1-2 que Paul rejette. En effet, l'idée d'une faveur spéciale de Dieu envers son peuple était déjà devenue dans l'histoire d'Israël une source de fausse sécurité pour ceux qui ne vivaient pas en conformité avec l'Alliance, comme l'atteste la prédication des prophètes. Et tout en soulignant constamment le besoin pour les Juifs de se repentir du péché, Moo souligne que la littérature du judaïsme intertestamentaire avait également tendance à mettre en exergue la position privilégiée d'Israël devant Dieu, de telle sorte qu'Israël se sentait en sécurité face au jugement de Dieu. D'après Moo, c'est ce genre de présupposé que Paul, en accord avec les prophètes, remet en question[510].

---

[507] J. FITZMYER, *Romans*, p. 298. Pour BOYLAN, *St. Paul's Epistle to the Romans*, p. 34, l'écho de Sg 15,1-2 en Rm 2,4 est une indication de plus que l'humain visé en Rm 2,4 est un représentant du peuple juif.

[508] D. J. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 133.

[509] Après un long exposé sur l'idolâtrie et le péché des Gentils (Sg 11–14), MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 133, relève l'affirmation de Sg 15,1-2 que Paul remettra en cause : « Car même si nous péchons, nous sommes tiens, connaissant ta puissance ».

[510] D. J. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 133, ajoute : « As the passage unfolds, however, we will find Paul going beyond the prophets in asserting that Jews are no better off than Gentiles in the judgment. This is a radical departure from all Jewish tradition and implies not only a critique of the prevailing understanding of God's covenant with Israel but also that a new era in salvation history had dawned ». Tout en partageant le point de vue de Moo sur le fait Paul s'inscrit dans la tradition prophétique critiquant le sentiment de sécurité qui pouvait prévaloir chez les Israélites du fait de leur appartenance au peuple de l'Alliance, il nous semble important de faire trois observations. Premièrement, la comparaison que Moo fait entre Rm 2,4 et Sg 15 est incomplète. En effet, il ne tient pas suffisamment compte d'une affirmation importante du sage, qui dit aussi : « οὐχ ἁμαρτησόμεθα δέ εἰδότες ὅτι σοὶ λελογίσμεθα » (« mais nous ne pécherons pas sachant que nous sommes comptés pour tiens », Sg 15,2b). Dans ce sens, le sage ne prétend pas abuser de la générosité de Dieu envers le

Bref, en ce qui concerne la vision de l'agir de Dieu envers les Gentils et Israël, Paul ne se situe pas dans la même perspective que l'auteur de Sg. On ne trouve pas chez l'apôtre l'affirmation d'un statut privilégié d'Israël en matière de jugement. Rm 1–2 n'est donc pas une simple caisse de résonance de Sg ; il fait également la critique de l'approche que le sage a de l'action de Dieu envers l'humanité.

1.3.5 Relecture des Écritures

L'auteur de Sagesse et Paul connaissent bien les Écritures qu'ils s'efforcent d'actualiser pour leurs auditoires respectifs. On retrouve plusieurs références à celles-ci dans leurs écrits. Mais une différence fondamentale se situe au niveau de la relecture de certains récits de la Torah. Comme certains l'ont noté, la tendance à passer sous silence les récits embarrassants pour Israël est très forte en Sagesse[511]. Tous les passages qui remettent profondément en cause le peuple de Dieu sont soit passés sous silence, soit réinterprétés dans une perspective qui lui est favorable.

Ainsi, tandis que dans les livres de l'Exode et des Nombres, les Israélites sont décrits à plusieurs reprises comme un peuple qui murmure quand les choses ne vont pas bien, rien de tel n'apparaît dans la relecture de la traversée du désert en Sg 11–19. On a plutôt affaire à une communauté sans péché [512].

Une bonne illustration de l'interprétation de l'Écriture dans une perspective favorable à Israël se trouve en Sg 16,1-12 et 18,20-25. Ces deux passages sont particulièrement indiqués pour l'analyse de Rm 1–2 à cause de leur mention de la colère de Dieu[513]. En Sg 16,1-12, le sage fait allusion aussi bien au récit de la colère divine contre Israël (Nb 16 TM ou Nb 17 LXX) qu'à l'épreuve des serpents en Nb 21. Dans sa narration, il ne trouve pourtant rien à reprocher à Israël. Il ne mentionne pas les points du récit où Israël se plaint. Il souligne la brièveté de la situation (Sg 16,5) ainsi que ses conséquences positives pour Israël[514].

On retrouve une situation similaire en Sg 18,20-25 où l'on reconnaît une allusion à l'expérience que le peuple d'Israël fait de la colère de Dieu suite à la rébellion de Coré, Datân,

---

peuple élu. Deuxièmement, Moo reste très vague lorsqu'il parle des prophètes. Les prophètes sont tout sauf les clones les uns des autres. Enfin, en lien avec la deuxième observation, les affirmations de Moo que nous avons soulignées sont exagérées car on trouve certains prophètes en Israël pour qui, en matière de jugement, les Juifs ou les Israélites ne sont pas mieux placés que les Gentils. Nous reviendrons plus longuement sur ce point au chapitre 8.

[511] L. L. GRABBE, *Wisdom of Solomon*, p. 42, utilise l'expression « *a sanitizing of the story* ».

[512] *Ibid.*

[513] Voir l'analyse de J. R. DODSON, *The 'Powers' of Personification*, p. 92-100.

[514] *Ibid.*, p. 93-94.

Abiram et leurs alliés (Nb 16,1ss). N'ayant pas apprécié la gestion de cette affaire par Moïse et Aaron, les Israélites vont à leur tour se révolter contre eux. Cette nouvelle rébellion déchaîne la colère de Dieu qui cause la mort d'environ 15 000 Israélites. N'eût été l'acte de propitiation accompli par Aaron à la demande de Moïse, le nombre de victimes aurait été encore bien plus élevé, d'autant plus que Dieu avait promis de faire disparaître Israël. Dans le livre de la Sagesse, cependant, on ne trouve nul écho de la cause qui provoqua son déclenchement. Au contraire, le sage préfère dire que la colère ne dura pas longtemps (Sg 18,20). Mieux encore, l'expérience de la colère et de la mort est présentée de manière positive, c'est-à-dire comme une épreuve servant à l'instruction du peuple[515].

Par ailleurs, il ressort de cette relecture des récits de la traversée du désert une image de Dieu qui fait acception des personnes. En effet, les malheurs des Gentils – les Egyptiens, en l'espèce – font toujours le bonheur des Israélites. Ces derniers tirent profit des choses mêmes qui servent à punir leurs ennemis (Sg 11,5)[516].

Paul, cependant, procède différemment. La description de l'immoralité des Gentils ne le conduit pas à affirmer qu'Israël est sans faute ni à minimiser les fautes de son peuple. Même s'il se garde de qualifier Israël de peuple pécheur, soulignant que les fautes furent l'œuvre de quelques-uns (Rm 3,2), il déclare que Dieu donnera à chacun, Juif ou Grec, selon ses œuvres (Rm 2,6-10). Les Juifs ne peuvent pas échapper à la colère de Dieu s'ils font le mal et ne se repentent pas. Cette colère sera même définitive. Enfin, Paul n'hésite pas à exposer des péchés que commettent des Juifs (cf. Rm 2,17-24), de la même manière qu'il le fait pour les Gentils (cf. Rm 1,21-32).

1.4 Conclusion

L'analyse comparée de Rm 1–2 et Sagesse nous amène à tirer cinq conclusions.

Premièrement, le livre de la Sagesse est un texte clé pour comprendre et interpréter l'argumentation de Paul en Rm 1–2. Les multiples points communs entre l'ensemble de ce

---

[515] *Ibid.*, p. 94.

[516] L. L. GRABBE, *Wisdom of Solomon*, p. 41. De même, P. STUHLMACHER, *Paul's Letter to the Romans*, p. 39-40, écrit : « In the Wisdom of Solomon, God's judgment on Israel and on the Gentiles is spoken of differently. While God strikes the Gentiles (= the Egyptians) as an example, he still holds back his judgment of wrath concerning his chosen people. He punishes them only temporarily as a warning and invites them to be led to repentance through the example of his present judgment on the Egyptian Gentiles. (…) Paul does not flatten out the difference between Jews and Gentiles established by God's election either in regard to the gospel or in regard to the (final) judgment (cf. Rom. 1:16; 2:9f.; 3:1; 9:1ff.) ».

livre et le texte paulinien témoignent que l'apôtre a pu avoir un direct accès à ce livre, plutôt qu'à une simple tradition commune présente dans celui-ci.

Deuxièmement, les points de divergence entre Paul et l'auteur de Sagesse montrent que Paul reste critique même lorsqu'il emprunte des idées à d'autres écrits. L'analyse des différences entre Rm 1–2 et Sagesse montre que Paul ne fait pas que puiser dans le fonds commun des critiques juives de l'immoralité païenne. Nous avons plutôt affaire à un lecteur capable de développer sa propre pensée à partir d'autres textes.

Troisièmement, le fait que l'auteur de Sagesse établit un contraste entre le juste (δίκαιος) et le méchant ou impie (ἀσεβεῖς), et que les points de contact avec Rm 1–2 se situent dès le début de son livre, devrait interroger le lecteur sur la pertinence de la pratique consistant à isoler Rm 1,16-17 de son contexte postérieur. Le jugement de Dieu ne consiste pas seulement à condamner les injustes mais aussi à récompenser les justes. Dans cette perspective, comme il a été indiqué au chapitre 4, il est préférable de ne pas séparer Rm 1,16-17 de sa suite immédiate en 1,18–2,29[517].

Quatrièmement, dans l'analyse de Rm 1–2 et de Sagesse, il est nécessaire de tenir compte de l'utilisation de l'Écriture dans chaque texte. L'auteur de Sagesse et Paul sont tous deux des lecteurs intelligents de l'Écriture. La divergence dans la manière de présenter Israël est une clé utile pour comprendre l'emploi qu'ils font des textes sacrés de leur tradition. Tandis que le sage passe pratiquement sous silence les points du récit embarrassants pour Israël, Paul n'hésite pas à exposer les manquements graves du peuple de Dieu. L'analyse intertextuelle entre Rm et Sg doit inclure également l'utilisation que leurs auteurs respectifs font des textes sacrés.

Enfin, si Paul se démarque significativement de certaines affirmations de l'auteur de Sagesse, il a certainement de bonnes raisons pour cela. En effet, ces affirmations n'auraient pas convenu à l'annonce de la justification et du jugement de l'ensemble de l'humanité que présente Rm 1–2. Nous montrerons au chapitre 8 que le discours de Paul a des précédents chez les Prophètes, particulièrement chez Amos qui est une référence fondamentale sur la question du jugement d'Israël et des nations. Mais avant cela, examinons un autre texte

[517] Il est curieux que T. LAATO, *Paul und das Judentum*, p. 118-119, dont le tableau comparatif de Rm et Sg tient compte des oppositions de termes, n'ait pas d'entrée pour δικαιοσύνη (Rm 1,16) et δίκαιος (Rm 1,17) pour faire contraste à ἀδικίας (Sg 11,15) et ἀδίκως (Sg 12,23). Probablement qu'ici aussi, comme chez plusieurs commentateurs, l'analyse linguistique est subordonnée à une préconception de la disposition rhétorique du texte, en l'occurrence celle qui veut que Rm 1,16-17 soit considéré comme thèse de l'épître à séparer du contexte postérieur immédiat. Cependant, cette manière de procéder est problématique.

souvent évoqué comme arrière-plan possible de Rm 1–2, à savoir le Troisième Livre des Oracles Sibyllins.

2. Rm 1–2 ET LA TROISIÈME SIBYLLE

2.1 Introduction

Le Troisième Livre des Oracles Sibyllins ou Troisième Sibylle (Sib 3) est le livre le plus ancien dans le recueil des Oracles Sibyllins[518]. Il est généralement perçu comme l'œuvre d'un auteur juif égyptien composée en grec avant notre ère[519]. Dans sa forme actuelle, il est composé de 829 vers.

Pour la plupart des auteurs, les v. 1-96 ne faisaient pas originellement partie de Sib 3[520]. Si cette hypothèse[521] n'est pas à exclure, force est de reconnaître que, même dans sa forme actuelle, Sib 3 présente une certaine cohérence[522]. En effet, la description des païens en Sib 3,97-829 est quasiment la même qu'en 3,8-45. Bien plus, la description du peuple de Dieu en 3,215-245 est construite de manière à faire contraste aux v. 8-45.

Par ailleurs, indépendamment de la question de leur appartenance supposée ou pas à Sib 3, les v. 8-45 sont un type de discours proche de ceux que l'on trouve dans d'autres textes de la

---

[518] Le *Livre des Oracles Sibyllins* désigne une collection de quatorze livres composés entre le IIe siècle avant Jésus-Christ et le VIIe siècle après. Dans sa forme finale, cette collection est une œuvre chrétienne, mais elle contient de nombreuses sections dont l'origine juive préchrétienne est incontestée. Ce sont ces sections, dont Sib 3, qui sont d'une grande importance pour comprendre le contexte juif des écrits néotestamentaires.

[519] Voir J. J. COLLINS, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*, p. 33: « There are no serious objections to a second century date (…) We must conclude that the main corpus of the third book of sibylline oracles – vss 97-349 and 489-the end – was compiled in the middle of the second century B.C. ». Voir aussi J. J. COLLINS, *The Sibylline Oracles*, p. 355. V. NIKIPROWETZKY, *La Troisième Sibylle*, p. 195-225, pour sa part, plaide en faveur d'une rédaction plus tardive, à savoir la deuxième moitié du premier siècle de notre ère. Cependant, R. BUITENWERF, *Book III of the Sibylline Oracles*, p. 126-130, donne des arguments convaincants en faveur d'une rédaction au premier siècle avant Jésus-Christ, entre 80 et 40 : les v. 464-469 font référence à la guerre civile italienne, qui commença en 88 avant notre ère ; les v. 350-362 présupposent la domination romaine de l'Asie, qui débuta aussi en 88 ; et Alexandre Polyhistor mort autour de 40 fait une paraphrase de l'Oracle Sibyllin sur la tour de Babel, qui trahit plusieurs correspondances avec les v. 97-107.

[520] J. J. COLLINS, *Seers, Sybils (*sic*) and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, p. 186; J. J. COLLINS, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*, p. 24-25; J. J. COLLINS, *The Sibylline Oracles*, p. 354-361 ; R. BUITENWERF, *Book III of the Sibylline Oracles*, p. 137.

[521] Pour un aperçu sur l'état de la question dans la recherche contemporaine, voir R. BUITENWERF, *Book III of the Sibylline Oracles*, p. 29-64. Voir aussi V. NIKIPROWETZKY, *La Troisième Sibylle*, p. 55-70.

[522] Au sujet de la cohérence interne du Livre III, V. NIKIPROWETZKY, *La Troisième Sibylle*, p. 70, écrit : « Il ne fait pas de doute qu'il y ait dans le Livre III des éléments disparates, voire inconciliables et artificiellement assemblés. On ne saurait, pourtant, parler de chaos. Le propos d'un minimum de distribution logique des textes est partout reconnaissable et il semble que même s'il est le fruit d'une compilation, le Livre III mérite d'être considéré non comme un recueil purement mécanique et factice, mais comme une œuvre composée et en définitive pourvue d'une certaine unité ». Pour un point de vue contraire, voir J. J. COLLINS, *The Sibylline Oracles*, p. 354 : « The composite nature of the book has been recognized by virtually all scholars ». Collins signale, en note, que la seule exception significative est Nikiprowetzky. Les propos de Nikiprowetzky dans la citation précédente, cependant, nous paraissent plus nuancés que Collins ne le laisse entendre.

littérature juive de l'époque de Paul[523]. Pour cela, ils méritent une place dans l'analyse comparée de Rm 1–2 et de la Troisième Sibylle. De fait, la question décisive n'est pas de savoir si les v. 1-96 faisaient originellement partie de Sib 3, mais si leur contenu en fait un texte-source possible pour Paul (et non l'inverse). La question de leur histoire rédactionnelle est secondaire dans la mesure où l'éditeur chrétien responsable de la forme actuelle de la collection pouvait les placer à l'endroit où cela lui convenait. D'ailleurs, certains auteurs tiennent aussi compte des v. 1-96 dans l'analyse des connexions entre Rm 1–2 et la Troisième Sibylle[524].

2.2 Points communs entre Rm 1–2 et Sib 3

Dans son ouvrage intitulé *Paul's Rhetoric in Its Contexts*, Th. Tobin propose comme intertextes possibles les v. 8-45 ; 184-187 ; 594-600 ; 764[525]. Dans un premier moment, nous fournirons un bref commentaire sur ces références présumées et envisagerons les parallèles éventuels avec Rm 1–2. Ensuite, nous exposerons les différences majeures entre le texte paulinien et celui de la Troisième Sibylle. Enfin, nous tirerons quelques conclusions au regard des développements précédents.

2.2.1 Références présumées : commentaire et parallèles avec Rm 1–2

2.2.1.1 Commentaire

En Sib 3,8-45, la Sibylle s'adresse aux hommes égarés dans l'idolâtrie. Elle leur dit que Dieu est créateur de tout ce qui existe, qu'il s'est de lui-même révélé comme un être éternel (v. 10.15.20.25). Plutôt que d'adopter l'attitude qui correspond à cette révélation de Dieu dans le cosmos, la Sibylle constate que les hommes n'ont ni vénéré ni craint Dieu. Ils se prosternent devant des serpents, sacrifient à des chats, à des idoles muettes, à des effigies d'hommes faites de pierre. Ils oublient le jugement du Sauveur immortel qui créa le ciel et la terre. Il s'ensuit une dégénérescence des humains. Celle-ci est présentée dans un « catalogue de personnes vicieuses » (v. 35-45). L'immoralité sexuelle des femmes est aussi critiquée, en particulier les veuves qui par intérêt accordent secrètement leurs faveurs à d'autres hommes

[523] J. J. COLLINS, *The Sibylline Oracles*, p. 360, note: « Verses 1-45 and the fragments in Theophilus are direct hortatory material that are concerned chiefly with monotheism and polemic against idolatry. This material finds its closest parallels in the Jewish Orphic fragments, which probably date to the second century B.C., and also in Philo. In themselves, they could have been composed at any time in the late Hellenistic or early Roman periods ».
[524] Ainsi J. YEONG-SIK PAK, *Paul as Missionary*, p. 27; A. A. DAS, *Paul, the Law, and the Covenant*, p. 173; Th. H. TOBIN, *Paul's Rhetoric in Its Context*, p. 109.
[525] Th. H. TOBIN, *Paul's Rhetoric in Its Context*, p. 109.

ainsi que les femmes mariées qui n'observent aucune règle de conduite. À ces humains, la Sibylle révèle que le jugement s'abattra sur leurs cités.

Aux v. 162-195, la Sibylle a une vision de la succession des empires, de la maison de Salomon jusqu'au septième règne qui donnera la royauté à un roi d'Égypte issu de la race des Hellènes. Dans le contexte de cette vision, elle annonce l'avènement d'un empire d'une très grande brutalité succédant à celui de Macédoine. Parmi les actes répréhensibles de cet empire, on compte la pratique de l'homosexualité masculine[526] : « Et il y aurait en eux nécessité d'impiété [ἀσεβείας], déclare la Sibylle : le mâle s'unirait au mâle [ἄρσην δ' ἄρσενι], ils exposeraient des garçons en des maisons infâmes » (Sib 3,184-186).

En Sib 3,594-600, la prophétesse oppose la moralité des membres du peuple élu à celle des Gentils. Aussi déclare-t-elle :

> « Bien plus que tous les hommes, ils pensent à garder sainte leur couche ; ils n'ont pas d'impur commerce avec des enfants mâles, ni ne commettent tous les excès par lesquels les Phéniciens, les Égyptiens, les Latins, la spacieuse Hellade et bien d'autres nations, Perses, Galates, peuples de l'Asie entière, transgressent la chaste loi du Dieu immortel »[527].

Enfin, en Sib 3,760-765, la Sibylle adresse une exhortation aux nations : « Mais vous, hâtant en votre sein vos conseils, fuyez les cultes impies ; sers le Vivant, garde-toi de l'adultère, de la couche déréglée du mâle ; élève ta progéniture au lieu de l'assassiner, car le courroux de Dieu est contre qui commet de tels crimes »[528]. Idolâtrie, immoralité sexuelle et sociale, et jugement de Dieu sont étroitement liés dans ce passage. Comment Paul aborde-t-il ces sujets ? C'est ce que nous verrons dans les lignes qui suivent.

2.2.1.2 Parallélisme entre Rm 1–2 et Sib 3

C'est Rm 1,18-32 qui semble avoir les parallèles les plus significatifs avec la Troisième Sibylle. En effet, la Sibylle aborde le phénomène de l'idolâtrie chez les humains, ses conséquences dans la vie sociale ainsi que l'inéluctabilité du jugement de Dieu contre ceux qui agissent de la sorte. Paul procède de même en Rm 1,18-32.

---

[526] C. A. EVANS, *Ancient Texts for New Testament Studies*, p. 379. Si l'on en croit la liste de parallèles fournie par l'auteur, Sib 3,185 serait l'unique point de contact entre Rm 1–2 et la *Troisième Sibylle.* Mais c'est loin d'être le cas.
[527] Traduction de V. NIKIPROWETZKY, *La Troisième Sibylle*, p. 321.
[528] *Ibid.*, p. 329.

Pour Paul comme pour la Sibylle, Dieu est Créateur de toutes choses. Il s'est montré lui-même (à l'humanité) comme un être éternel. Il n'a rien à voir avec les images fabriquées par l'homme[529].

L'errance des humains se traduit par le fait de ne pas vénérer Dieu. En Sib 3, à l'exception des oiseaux, les êtres auxquels un culte est voué, à savoir les serpents (reptiles), les chats (quadrupèdes) et les effigies d'hommes (Sib 3,29-31) sont également présents en Rm 1,23.

L'existence d'un « catalogue de personnes vicieuses »[530] est également un élément commun important, même si le contenu de chaque catalogue diffère. La corruption morale de ces personnes est étroitement liée à l'idolâtrie.

L'immoralité sexuelle chez les femmes peut aussi servir d'élément de comparaison. En effet, la phrase : « leurs femelles ont abandonné l'usage naturel » (Rm 1,26), peut être rapprochée de l'affirmation de la Sibylle : « les femmes qui seront pourvues d'hommes n'observeront aucune règle de conduite » (Sib 3,26). L'expression « aucune règle de conduite » est susceptible d'inclure ce que Paul qualifie d'« abandon de l'usage naturel ».

La condamnation des pratiques homosexuelles masculines est un point qui est couramment noté par les exégètes[531], même si elle n'est pas propre à la Troisième Sibylle[532]. Il convient de noter que dans l'ensemble du Livre III, tout comme en Romains, c'est le terme ἄρσην (mâle) qui est utilisé plutôt que ἀνηρ (homme ou viril). Paul n'est donc pas le premier à s'exprimer de la sorte lorsqu'il fustige la pratique homosexuelle masculine.

2.3 Différences entre Rm 1–2 et Sib 3

L'énumération des points communs entre Rm 1,18-32 et la Troisième Sibylle ne doit pas faire oublier les différences fondamentales entre les deux textes. D'abord, Rm 1–2 ne procède pas à la division de l'humanité en deux blocs moralement opposés comme le fait la Troisième Sibylle. Pour la Sibylle on a, d'une part, une frange de l'humanité totalement dépravée, à savoir les nations étrangères à Israël. D'autre part, on a la frange la plus pure qu'est Israël. Qu'il nous suffise de mentionner ici quelques lignes de Sib 3,218-239 :

---

[529] Voir Sib 3,8-16 et Rm 1,19-20.23.
[530] Sib 3,36-40 et Rm 1,29-31.
[531] F. WATSON, *Paul, Judaism and the Gentiles*, p. 199. Pour lui, comme Rm 1, Sib. 3,595-606 soutient une relation causale entre idolâtrie et péché sexuel d'une part, et la venue de la colère du grand Dieu, d'autre part.
[532] R. BUITENWERF, *Book III of the Sibylline Oracles*, p. 186: « In Sib. Or. III, the author's aversion to pederasty comes to the fore in two other passages (lines 596-600, 764). Among Jews and early Christians, the condemnation of homosexuality was quite common. Among pagans, such criticism occurs much less frequently ».

> « Il est une ville […] au pays d'Ur des Chaldéens d'où provient une race d'hommes très justes [δικαιοτάτων ἀνθρώπων], dont la volonté est toujours celle du bien et les actions sont toujours vertueuses […]. Mais eux n'ont cure que de justice et de vertu, ignorant la cupidité qui pour les hommes mortels fait naître des myriades de maux, guerre et famine perpétuelles […]. Ils ont de justes mesures dans leurs campagnes et dans leurs villes. Ils ne perpètrent pas les uns contre les autres de larcins nocturnes [νυκτοκλοπίας], ni ne se dérobent de troupeaux de bœufs, de moutons ou de chèvres »[533].

La vision idéalisée du peuple d'Israël dans ce passage n'est pas celle de Paul en Rm 1–2. Non seulement l'apôtre ose affirmer que le Juif qui enseigne qu'il ne faut pas voler est lui-même coupable de vol (κλέπτεις, Rm 2,21), mais il envisage aussi le cas des Gentils faisant ce que demande la Loi alors que les Juifs se caractérisent par la désobéissance à celle-ci (Rm 2,14.26-27). Si le discours de Paul ressemble à celui de la Sibylle pour ce qui est de l'idolâtrie et de ses conséquences, on n'y trouve cependant aucun écho que les Juifs constitueraient une race d'hommes irréprochables.

D'autre part, la vision du jugement en Rm 1–2 se démarque substantiellement de celle de la *Troisième Sibylle*. Il est vrai que la Sibylle annonce une fois que le peuple de Dieu peut être soumis au jugement divin. De fait, Sib 3,196-294 évoque les malheurs qui s'abattront sur Israël, le peuple qui habite autour du grand Temple de Salomon, et en particulier l'exil. Et ce discours est remarquable parce qu'en lui l'annonce du châtiment d'Israël suit immédiatement celle de la punition des nations étrangères, comme en Am 1–2[534]. Mais la Sibylle n'insiste pas sur ce point. Dans le reste du livre, son insistance se porte exclusivement sur le jugement des nations. La prophétesse considère comme acquis le fait que le jugement concerne toutes les nations des Gentils, au point qu'elle n'éprouve plus le besoin de les énumérer[535]. Par contre, elle affirme que le peuple élu, en dehors de la punition de l'exil, ne sera plus inquiété ; le jugement lui sera épargné[536]. Les paroles de Paul sur l'universalité du jugement et

---

[533] V. NIKIPROWETZKY, *La Troisième Sibylle*, p. 303.
[534] J. C. VANDERKAM, *An Introduction to Early Judaism*, p. 108. Cette manière de procéder se trouve également en Jub 1,4-26. On reconnaît aussi un type de discours prophétique dont Am 1–2 est une éloquente illustration.
[535] Sib 3,515-519 : « On verra tomber par troupes nombreuses les Pamphyliens, les Lydiens, les Maures et les Ethiopiens, et les nations au parler barbare, les Cappadociens et les Arabes. Mais, à quoi bon les énumérer l'une après l'autre, puisque c'est à toutes les nations qui habitent la terre que le Très-Haut enverra un terrible fléau ? » (Traduction de V. NIKIPROWETZKY, *La Troisième Sibylle*, p. 317).
[536] Sib 3,573-579.

l'impartialité de Dieu en Rm 2,6-16 attestent suffisamment que sa vision des choses, sur ces points, n'est pas celle de l'auteur de la Troisième Sibylle.

2.4 Conclusion

Nous pouvons relever deux implications importantes de l'analyse sur les points communs et les différences entre Rm 1–2 et Sib 3.

La première est que l'étude comparée des deux textes fournit une bonne raison pour lire le texte de Paul dans le cadre du prophétisme biblique. En effet, la Sibylle se présente elle-même comme une prophétesse. Ce simple fait devrait amener les chercheurs non pas simplement à mentionner l'utilisation par l'auteur de ce texte d'un médium populaire chez les Gentils[537], mais encore à analyser les parallèles entre ce texte et les écrits prophétiques de la Bible. Cette démarche est d'autant plus prometteuse que Sib 3 comprend plusieurs sections qui rappellent particulièrement les « oracles contre les nations » que l'on trouve chez les Prophètes postérieurs. Nikiprowetzky a bien vu les choses lorsqu'il écrit :

> « Ce à quoi le Troisième Livre fait penser, c'est à une sorte de Bible en réduction. La deuxième section des vers III, 97 à 274 pourrait dans cette perspective être considérée comme le bref équivalent des livres historiques, à commencer par la Genèse. Le reste, prologue compris, pourrait figurer le Livre de quelque prophète dont on aurait écrit les oracles à la suite, en supprimant toute marque de séparation. En fait, il y a sans doute plus d'ordre dans le livre de la Sibylle que dans tel ou tel recueil de prophéties canoniques […]. Quant aux "oracles contre les nations" que nous lisons dans le Troisième Livre, ils ont leur pendant dans les livres prophétiques »[538].

La seconde implication est qu'il est capital de spécifier la manière dont l'Écriture est utilisée en Rm 1–2 et dans la Troisième Sibylle. Il ne fait pas de doute que Paul et la Sibylle sont tous deux lecteurs des Écritures. Mais il est encore plus important de savoir quelles sont

---

[537] J. C. VANDERKAM, *An Introduction to Early Judaism*, p. 108: « Simply the fact that a Jewish writer chose to express his thoughts through the medium of a prophetess popular in the pagan world should lead one to expect something intriguing, and the reader is not disappointed. The mixture of Greek and Jewish elements here is a marvel to behold ». Toutefois, la vraie question n'est pas de savoir s'il y a dans le texte des éléments qui reflètent des horizons différents, mais quelle est la matrice culturelle et religieuse qui sous-tend la vision d'ensemble du texte. Sur ce point, force est de constater que la théologie ou l'idéologie du Livre III est fondamentalement biblique et juive. Les oracles qu'on y trouve imitent à la fois ceux des livres prophétiques et en sont une actualisation pour différentes périodes de l'histoire. Sur ce point, il est tout à fait compréhensible que les personnages et les peuples mentionnés diffèrent de ceux que l'on trouve dans la Bible, à cause du changement d'époque. Mais la vision d'ensemble est celle de certaines traditions bibliques. Et ce point mérite d'être souligné dans la recherche.

[538] V. NIKIPROWETZKY, *La Troisième Sibylle*, p. 70.

les traditions scripturaires qui les ont le plus influencés[539]. Par exemple, il est certain que l'auteur de Sib 3 s'inscrit moins dans le courant des prophètes critiques d'Israël que dans celui des prophètes qui envisagent le salut d'Israël comme étant inséparable du jugement des nations. Paul, de son côté, se montre plus en phase avec les prophètes pour lesquels Israël ne jouit pas d'un traitement de faveur lorsque Dieu juge l'humanité entière, et même qu'il peut être frappé plus durement que les nations. En attendant d'arriver à ce point, poursuivons notre étude des parallèles possibles entre Rm 1–2 et un autre document de la littérature juive intertestamentaire, en l'occurrence le livre des Jubilés.

3. Rm 1–2 ET LE LIVRE DES JUBILÉS

3.1 Introduction

Le livre des Jubilés est souvent considéré comme une « Bible réécrite »[540]. L'écrit suit globalement le contenu et l'ordre de Gn 1 à Ex 12, quoique certains changements dans la séquence soient remarquables. Composé originellement en hébreu, très probablement au milieu du deuxième siècle avant notre ère[541], il fut ensuite traduit en grec, et du grec en latin et en éthiopien ancien. L'unique texte intégral qui nous soit parvenu est en éthiopien ancien[542].

Jubilés se caractérise par une articulation harmonieuse entre textes narratifs et textes législatifs. Comme l'affirme F. Martin : « son œuvre tient des deux genres de composition, du traité juridique et de la narration homilético-historique »[543]. M. Segal note également que l'une des caractéristiques principales de Jubilés est la combinaison courante entre les récits de la période patriarcale et les lois du Pentateuque. Les lois sont introduites à l'intérieur des

---

[539] J. J. COLLINS, *The Sibylline Oracles*, p. 357, note: « The eschatology of Sibylline Oracles 3 finds its closest parallels in pre-exilic Jewish literature such as Isaiah and the Psalms. The assault of the gentiles on Jerusalem is especially reminiscent of Psalms 2 and 48, while the transformation of the earth in verses 785-95 is obviously dependent on Isaiah 11. The idea of the pilgrimage of the gentiles at the end-time to Jerusalem is found in Isaiah 2: 1-4, Micah 4: 1-4, and Zechariah 14: 16-21. » Ces affirmations méritent d'être nuancées car, en guise d'illustration, les critiques virulentes d'Isaïe et de Michée contre le peuple de Dieu n'ont pratiquement pas leur place dans la *Troisième Sibylle* – un seul passage semblant faire exception, à savoir le châtiment de l'exil qui frappera le peuple de Dieu à la suite de ses péchés.

[540] M. SEGAL, *The Book of Jubilees*, p. 4.

[541] J. C. VANDERKAM, *The Book of the Jubilees*, p. 21, note: « It seems best to say, in view of all evidence, that the author composed *Jubilees* in the period between 160-150 BCE. One cannot exclude a slightly earlier date, but it was probably not at a later time. » Pour une synthèse du débat sur la datation de Jubilés, voir M. SEGAL, *The Book of Jubilees*, p. 35-40.

[542] Le texte grec étant perdu, il ne faut pas s'attendre à une identité de vocabulaire entre le texte éthiopien et Rm 1-2. Les idées et la manière de procéder s'avèrent donc plus importantes que l'application du critère de vocabulaire commun.

[543] F. MARTIN, *Le livre des Jubilés*, p. 343.

récits patriarcaux, tandis que dans la Torah, les lois sont d'abord présentées à l'intérieur des collections légales qui suivent la révélation du Sinaï[544].

Jubilés semble avoir exercé une influence particulière sur le judaïsme ancien, comme en témoigne, par exemple, la place de choix qu'il avait à Qumran[545]. De prime abord, il semblerait que ce livre n'ait exercé que peu d'influence sur les auteurs du NT[546]. Pour ce qui est de Paul, l'idée de la présence angélique lors de la révélation au Sinaï (Ga 3,19) ferait écho à Jub 1,27–2,1, même si ce texte ne parle que d'un seul ange, et Paul de plusieurs. De plus, l'idée selon laquelle en l'absence de loi il n'y a pas transgression (Rm 4,15) ferait écho à Jub 33,15-16. Mais, comme le note J. VanderKam, le fait qu'on trouve des idées et thèmes similaires ailleurs ne qualifie pas Jubilés comme une référence nécessaire[547].

Cependant, l'analyse comparée de certains passages de Jubilés et de Rm 1–2 se révèle bien plus significative qu'on ne le pense au premier abord. C'est ce que nous allons montrer dans les lignes qui suivent, en relevant aussi bien les parallèles que les différences fondamentales. Nous soulignerons enfin les implications pour notre recherche.

3.2 Parallélisme entre Rm 1–2 et Jubilés

3.2.1 Le jugement universel, inéluctable et impartial

L'un des passages de Jubilés qui présente des parallèles frappants avec Rm 1–2 est Jub 5,13-18[548]. Nous le reproduisons ci-dessous dans la traduction française effectuée par A. Caquot à partir du texte éthiopien :

> « [13] Pour toutes [les créatures de Dieu], la sentence a été prononcée et inscrite sur les tables célestes, et il n'y sera pas (fait) violence, pour tous ceux qui s'écartent de la voie qu'il leur est ordonné de suivre. S'ils ne la suivent pas, la sentence a été inscrite, pour

[544] M. SEGAL, *The Book of Jubilees*, p. 6: « One of the most prominent features throughout the book is the combination of stories from the patriarchal period with the pentateuchal laws. In the Torah, almost all the laws are first presented within legal collections that appear following the Sinaitic revelation, while in *Jubilees*, the laws are generally adduced within the framework of stories of the preceding period; there are very few collections of laws, as most appear within the context of a narrative. Some of the stories are presented as precedents for the laws: the forefathers behaved in a certain way, and their actions are obligatory for later generations ».

[545] 15 copies hébraïques fragmentaires de Jubilés ont été retrouvées à Qumran. La plus ancienne de ces copies (4Q216) peut être datée de la période entre 125 et 100 avant notre ère. Sur l'influence de Jubilés sur Qumran, voir M. A. KNIBB, *Essays on the Book of Enoch*, p. 232-254.

[546] Comme allusions probables à Jubilés dans le NT, J. C. VANDERKAM, *The Book of the Jubilees*, p. 147, mentionne : Jub 46,9 en Ac 7,15-16; Jub 33,15-16 en Rm 4,15 ; Jub 4,30 en 2 P 3,8 ; et l'idée de la présence des anges au Sinaï en Ac 7,53 ; Ga 3,19 et He 2,2.

[547] J. C. VANDERKAM, *The Book of the Jubilees*, p. 147.

[548] J. BASSLER, *Divine Impartiality*, p. 28-31;

toute nature et pour toute espèce. [14] Rien de ce qui est au ciel et sur terre, dans la lumière et dans les ténèbres, au Shéol, dans l'abîme et les lieux obscurs <n'y échappera>, toute la sentence en est inscrite et gravée. [15] Il prononcera sur chacun la sentence, sur le grand en raison de sa grandeur, sur le petit en raison de sa petitesse, sur chacun en raison de sa conduite. [16] Ce n'est pas Lui qui ferait acception de personne, ce n'est pas Lui qui accepterait des cadeaux quand Il dit qu'Il exercera le jugement sur chacun, si on donnait quoi que ce soit de ce qui est sur terre. Il n'acceptera pas de cadeaux, Il ne fera point acception de personne, Il ne recevra rien des mains de personne, car Il est un juste juge. [17] Au sujet des enfants d'Israël, il a été écrit et décrété que s'ils se tournent vers Lui dans la justice, Il laissera de côté toutes leurs transgressions et pardonnera tous leurs péchés. [18] Il a été écrit et décrété qu'Il fera grâce à tous ceux qui se repentent de toutes leurs fautes une fois par an »[549].

Le contexte littéraire de ce passage est celui de l'avènement du désordre cosmique suite à la faute des créatures célestes, les veilleurs, ayant eu des rapports sexuels avec les filles des hommes. De ces unions naquirent des créatures hybrides appelées les Géants. Dieu prononce alors un triple jugement. D'abord, il y a le jugement par le déluge sur l'ensemble de l'humanité (Jub 5,3-5) ; ensuite, un jugement par emprisonnement dans les profondeurs des veilleurs déchus (Jub 5,6.10) ; enfin, un jugement par l'épée contre leur descendance (5,7-11). Pour l'auteur de Jubilés, le triple jugement ainsi exécuté sert de paradigme pour le jugement final. C'est ce qui est souligné en Jub 5,13-18.

En Jub 5,13-18, on relève d'abord l'affirmation de l'universalité du jugement. Aucun être ne peut échapper à ce jugement : qu'il se trouve dans le ciel et sur la terre, dans la lumière et dans les ténèbres, dans le Shéol et dans les abîmes, et dans le lieu obscur, tout être sera jugé (v. 14). Le jugement est inéluctable car il a été décidé d'avance : il a été ordonné et écrit sur les tablettes célestes (v. 13.14).

De plus, Dieu est décrit comme un juge juste. Il juge chacun conformément à sa nature ou à sa manière d'être : « le grand selon sa grandeur, et le petit selon sa petitesse, chacun selon sa voie » (v. 15)[550]. Dieu est un juge impartial. Comme l'a bien noté J. Bassler[551],

[549] A. CAQUOT, *Jubilés*, p. 660.
[550] F. MARTIN, *Le livre des Jubilés*, p. 523.
[551] J. BASSLER, *Divine Impartiality*, p. 31: « In *Jubilees*, as early as the second century BCE, we find evidence of divine impartiality raised to a hitherto unsuspected prominence ». Voir aussi J. C. VANDERKAM, *The Book of Jubilees*, p. 35; M. SEGAL, *The Book of Jubilees*, p. 137-138; G. L. DAVENPORT, *The Eschatology of the Book of Jubilees*, p. 48-49; T. L. DONALDSON, *Paul and the Gentiles*, p. 88-93.

l'impartialité de Dieu est soulignée avec force dans Jubilés. Il n'y a pas de favoritisme auprès de lui ; il n'accepte pas de présents corrupteurs (v. 16).

C'est dans le cadre de ce jugement universel qu'est abordée, aux v. 17-18, la question du sort des Israélites. Jub 5,17-18 a été compris par certains comme une preuve de l'« avantage sotériologique » que les Juifs auraient sur les Gentils[552]. Cependant, une lecture attentive du texte montre que les membres du peuple de Dieu ne jouissent pas d'un traitement de faveur en matière de jugement. L'auteur de Jubilés déclare que si les Israélites reviennent vers Dieu, Dieu pardonnera tous leurs péchés (Jub 5,17). Autrement dit, s'ils ne se repentent pas, ils n'échapperont pas au jugement et seront condamnés. Ce que G. Davenport dit au sujet de Jub 15,1-34, peut aussi s'appliquer à Jub 5,13-18 : on a une eschatologie particulariste, car ce ne sont pas tous les Israélites qui jouiront de la béatitude éternelle mais seulement ceux qui sont fidèles à la Torah[553]. La possibilité annuelle de se repentir de ses fautes (v. 18) vaut pour le moment présent et n'implique pas une faveur lors du jugement eschatologique.

D'ailleurs, Jub 15,33-34 parle des violations qui viendront, notamment le non-respect du précepte de la circoncision par les Israélites. L'ange avertit que celles-ci provoqueront la colère de Dieu contre Israël. Donc ce n'est pas rendre justice à Jubilés que de soutenir qu'il exprime l'idéologie d'un favoritisme de Dieu envers Israël en matière de jugement. Dieu est impartial envers tous, y compris les Israélites.

À quelques exceptions[554] près, on a l'impression de lire Rm 1–2. En effet, comme l'auteur des Jubilés, Paul affirme l'universalité du jugement de Dieu. En Rm 1,18 la colère de Dieu est révélée ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ

---

[552] F. WATSON, *Paul, Judaism and the Gentiles*, p. 205-206, note: « The distinctiveness of Paul's argument becomes evident when it is compared with an earlier development of this motif. In the book of *Jubilees*, the Genesis account of the angel marriages (Gen. 6:1-4) is expanded, under the influence of the Enochic tradition, into a full-scale account of a final universal judgment […]. Like Romans 2, this passage speaks of a universal and impartial judgment. Unlike Romans 2, it proceeds to speak of a special provision made for Israel […]. It is assumed that the judgment is stringent enough to ensure the condemnation of most if not all Gentiles, and even many of the angels. Yet God has made provision for his elect, who repent of their sins each year on the Day of Atonement. There is to be a universal judgment according to works, yet Israel possesses a soteriological advantage ». Voir aussi K. L. YINGER, *Paul, Judaism, and Judgment according to Deeds*, p. 67, qui évoque: « a certain degree of partiality on God's part toward his covenant people ». Cependant, comme l'a bien observé G. L. DAVENPORT, *The Eschatology of the Book of Jubilees*, p. 49, l'auteur des Jubilés ne parle pas des Gentils car son intérêt se porte sur la non-observance de la Loi par les Israélites : « Implicit in such a view is the assumption that the Gentiles will be judged, for it can hardly be doubted that, for A [le rédacteur de Jub 5,13-18], faithfulness is measured by adherence to Torah. He does not talk about the Gentiles, however, for his concern is with Israelite lawlessness ».

[553] G. L. DAVENPORT, *The Eschatology of the Book of Jubilees*, p. 52.

[554] En Rm 1–2, Paul se limite au jugement des êtres humains, tandis que Jub 5,13-20 envisage un jugement cosmique, qui inclut les humains et les créatures célestes.

κατεχόντων. Le fait que Paul ne spécifie pas de quels humains il s'agit indique qu'il a en vue tous les humains qui agissent de la sorte. De fait, le parallélisme étroit entre Rm 1,16-17 et 1,18 valide cette lecture car si le salut est offert à tous ceux qui croient, Juifs et Grecs (Rm 1,16), on voit mal comment le jugement ne viserait qu'une seule catégorie d'humains. Paul affirme clairement l'universalité, l'inéluctabilité et l'impartialité du jugement de Dieu en Rm 2,6-12. Dieu donnera à chacun selon ses œuvres (2,6) : à ceux qui font le bien, la vie éternelle (2,7) et à ceux qui font le mal la colère et la fureur (2,8). Pour bien souligner que ceux dont il parle ne sont pas les membres d'un seul groupe ethnique, Paul déclare que l'égalité de sort concerne le Juif et le Grec qui agissent mal (2,9), le Juif et le Grec qui agissent bien (2,10), car Dieu ne se base pas sur l'aspect extérieur des gens (2,11). Qu'ils n'aient pas la Loi ou qu'ils la possèdent, tous les humains qui ont péché subiront le jugement (2,12).

3.2.2 Jugement contre ceux qui imitent Sodome

La lecture de Rm 1,27 fait penser au récit biblique sur Sodome (Gn 18–19), notamment au désir des habitants de cette ville de connaître sexuellement les deux visiteurs (mâles) de Lot (Gn 19,5-9). Dans le livre des Jubilés, les passages portant sur le jugement de Sodome et ses environs se trouvent en Jub 16,5-8 ; 20,6 et 22,22.

3.2.2.1 Jub 16,5-8

Jub 16,5-8 se présente comme un récit que l'ange fait à Moïse de la destruction de Sodome et des villes voisines et dit le sens de cette destruction pour les générations futures. Trois aspects de ce récit sont particulièrement importants pour la comparaison avec Rm : les causes de la destruction des villes, le sens de cette destruction pour les générations à venir ou le « message de Sodome » et l'élargissement du champ d'application du jugement sur Sodome.

D'abord, en guise de justificatif de la destruction de Sodome et de ses environs, Jub 16,5 donne la description suivante de leurs habitants : ils étaient sauvages et très pécheurs, ils commettaient des péchés sexuels dans leur chair, faisaient ce qui est impur sur la terre. On notera le caractère général de cette description[555]. Les péchés sexuels ou les actes impurs mentionnés ne sont pas spécifiés.

[555] W. LOADER, *Enoch, Levi, and Jubilees on Sexuality*, p. 153 : « The details of the cities' wrongdoing remains general. *Jubilees* may have assumed that its hearers would be familiar with the story. "Savage" captures something of the evidence of the mob's attempt at male-rape. The rest remains general and indicates behavior of a kind that extends beyond what is reported. It is typical of *Jubilees* to remain very general in its descriptions ».

Ensuite, Jub 16,6 donne le sens du jugement de Sodome pour les générations futures. Pour l'auteur, il ne s'agit pas d'un événement du passé mais il a une valeur permanente, et même paradigmatique. Ce jugement peut se réaliser à tout moment de l'histoire : le Seigneur exécutera le jugement de la même manière dans les endroits où les gens commettent le même genre d'actions impures que Sodome.

Enfin, Jub 16,7-9 a pour objet Lot et sa progéniture. Mais ces versets ne sont pas sans lien avec le récit du jugement de Dieu. Le v. 7 évoque la délivrance de Lot, à cause d'Abraham, lors de la destruction de Sodome. Pour autant, Lot n'a rien à voir avec la justice de son oncle. En effet, d'après Jub 16,8, Lot et ses filles se sont rendus coupables d'un péché sans précédent depuis la création de l'humanité : un homme couchant avec sa fille. Contrairement au récit biblique qui donne à Lot un rôle passif – Lot est abusé par ses filles sous l'effet du vin (Gn 19,31-38) –, l'auteur de Jubilés le décrit comme responsable dans son agir[556]. Comme pour les crimes sexuels des habitants de Sodome, le jugement de Dieu sera très sévère contre les descendants de Lot. Lot n'aura aucun descendant sur la terre au jour du jugement. L'auteur de Jubilés procède ainsi à une transformation profonde du récit sur Sodome. Pour lui, le jugement sur Sodome sert de paradigme pour la condamnation de tous les péchés sexuels, y compris l'inceste[557].

3.2.2.2 Jub 20,6 et 22,22

Les deux autres références au jugement de Sodome, Jub 20,5 et 22,22, se trouvent dans le discours d'Abraham à ses fils et petits-fils. En Jub 20,5, Abraham parle de la destruction de Sodome en lien avec la punition des Géants de l'époque antédiluvienne, en soulignant leurs crimes sexuels, mais toujours en termes généraux[558]. Et en Jub 22,22, le patriarche raconte à sa progéniture la sévérité du jugement sur Sodome. Ce passage est très significatif parce

[556] W. LOADER, *Ibid.*, p. 155, note : « In this section we have reference to the sin of incest, in which according to *Jubilees* Lot willingly colludes ».

[557] Puisque le but de l'auteur de Jub est d'éviter toute contamination d'Israël par les nations, il est clair que l'exemple de Lot est particulièrement adapté. Son séjour à Sodome l'a rendu semblable à ses habitants, et même pire puisqu'il passe désormais pour le premier homme incestueux dans l'histoire de l'humanité. Par ailleurs, si l'on tient compte du fait que pour le narrateur de Jub, Lot est le fils d'Haran, mort dans un incendie pour avoir voulu sauver du feu des idoles qu'Abram voulait faire disparaître (12,14), alors nous avons un lien entre idolâtrie et crimes sexuels : le fils d'un idolâtre s'est rendu coupable d'un crime sexuel sans précédent !

[558] Jub 20,5: « Il leur parla aussi de la condamnation des Géants et de celle de Sodome: comment ils avaient été condamnés à cause de leur perversité, à cause de la fornication, de l'impureté et de leur corruption mutuelle par la fornication, (et) ils étaient morts » (Traduction d'A. CAQUOT, *Jubilés*, p. 715).

qu'on y trouve un lien étroit entre idolâtrie et jugement de Sodome. Le sort des habitants de Sodome sera aussi celui de tous ceux qui rendent un culte aux idoles[559].

En Rm 1–2, on trouve également l'idée d'un jugement renouvelé contre tous ceux qui agissent à la manière des habitants de Sodome. Le juste salaire qui convient à l'égarement des humains qui se sont détournés de Dieu et se sont livrés à des pratiques homosexuelles (Rm 1,27) n'est pas la conséquence du jugement eschatologique, mais de celui qui a lieu dans l'histoire. Certes Jub 16,5-9 ne décrit pas de manière explicite des pratiques homosexuelles, comme c'est le cas dans d'autres écrits de la période intertestamentaire, mais le langage général sur les crimes sexuels est également présent en Paul. L'apôtre, en effet, dit que Dieu a livré certains humains à des passions avilissantes εἰς ἀκαθαρσίαν τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν αὐτοῖς (Rm 1,24), tandis que Jub 16,5 décrit les habitants de Sodome comme des gens qui commettaient des péchés sexuels « dans leur chair » et faisaient « ce qui est impur » sur la terre.

Bien plus encore, le rapport que Paul établit entre idolâtrie, immoralité et jugement de Dieu en Rm 1,21-32 présente des parallèles forts avec le texte de Jubilés, notamment avec le discours d'Abraham à sa progéniture. Lu dans ce contexte, il ne fait pas de doute que ce que Paul dit en Rm 1,21-32 représente un point de vue typiquement juif, celui des descendants d'Abraham, sur les nations. On peut d'ores et déjà y voir des signes de la présence de la tradition sur Sodome en Rm 1–2[560].

3.3 Différences entre Rm 1–2 et Jubilés

On relève une divergence fondamentale de perspective entre Jubilés et Rm 1–2. Celle-ci se situe à trois niveaux au moins.

Premièrement, l'auteur de Jubilés ne s'intéresse pratiquement pas à la question du salut des Gentils. Sa préoccupation essentielle porte sur les membres du peuple de l'Alliance, les Israélites. F. Martin relève à juste titre qu'il ne parle des nations qu'incidemment, dans la mesure où leurs relations avec son peuple l'intéressent[561]. Les nations sont principalement mentionnées pour exhorter Israël à ne pas suivre leurs voies. L'auteur évite tout ce qui peut

[559] Jub 22,22 : « Tous les idolâtres et les infâmes n'auront pas davantage d'espérance sur la terre des vivants: ils descendront au Shéol, ils iront au lieu de jugement et ne laisseront sur terre aucun souvenir. De même que les enfants de Sodome furent enlevés de la terre, ainsi seront enlevés tous les idolâtres » (Traduction d'A. CAQUOT, *Jubilés*, p. 723).
[560] La présence de la tradition sur Sodome en Rm 1,18-32 est particulièrement relevée par Ph. F. ESLER, *Conflict and Identity in Romans*, p. 145-150; ID., *The Sodom Tradition in Romans 1:18-32*, p. 4-16.
[561] F. MARTIN, *Le livre des Jubilés*, p. 322.

les mettre en valeur[562]. La tendance générale chez lui est de les décrire comme une masse de damnés. Mieux, il enseigne que Dieu a placé des esprits à la tête des nations afin que ceux-ci les égarent loin de lui. En revanche, il gouverne personnellement Israël, l'assurant pour toujours de sa protection (Jub 15,31). Le salut des nations est simplement sous-entendu lorsque l'auteur entrevoit la participation des Gentils au royaume, lors du renouvellement de la création (Jub 4,26 ; 5,12 ; 50,5). Mais « il ne prononce même pas le mot abhorré de "nations" ; en termes vagues et voilés, sans doute intentionnellement, il laisse entendre qu'elles seront sanctifiées par Israël et par le sanctuaire de Sion dans la création nouvelle »[563].

À lire Paul en dialogue avec Jubilés, on réalise combien fondamentalement différente est sa perspective lorsqu'il affirme que l'Évangile est puissance de salut pour tout humain qui croit, le Juif en premier et le Grec (Rm 1,16). La préséance du Juif est certes exprimée par cette formule mais également, sinon surtout, de manière très claire l'inclusion des Gentils. Cette affirmation a plus de poids que Rm 2,9, où Paul déclare qu'il y a condamnation de ceux qui agissent mal, Juifs et Gentils. En effet, l'auteur de Jubilés envisageait déjà un tel sort pour les Juifs qui suivent les chemins des nations. Ainsi ce qui démarque substantiellement Paul de l'auteur de Jubilés c'est sa vision selon laquelle les Gentils ne sont pas moins capables que les Juifs de faire le bien et de recevoir le salut. Par contre, l'idée selon laquelle les Juifs ne sont pas moins capables que les Gentils de faire le mal et d'être condamnés se trouve déjà dans le livre des Jubilés[564].

---

[562] Par exemple, le séjour d'Abraham et Sarah chez Abimélech, à Gérar (Gn 20), ne figure pas dans le récit de Jubilés. Tout Gn 20 est ainsi repris dans Jub 16,10 : « Pendant ce mois [celui de la destruction de Sodome], Abraham émigra d'Hébron. Il partit et s'installa entre Qadesh et Sur dans les montagnes de Gérar ». Jub 16,11 tourne la page en parlant d'une nouvelle migration d'Abraham. Une telle omission est sans doute intentionnelle car Gn 20 est un exemple, parmi tant d'autres, qui montre comment la crainte de Dieu ou la justice peut être présente chez des Gentils, contrairement à ce que s'imagine Abraham (Gn 20,11). Paul, quant à lui, ne manquera pas de souligner ce point (voir Rm 2,14-15). Par ailleurs, en dépit des lacunes du texte éthiopien (voir Jub 13,25), il y a sans doute également une volonté de passer sous silence les traits caractéristiques de la personne de Melchisédech (Gn 14,18-20). L'auteur s'intéresse davantage à l'institution de la dîme pour en justifier l'obligation permanente (Jub 13,25-27).

[563] F. MARTIN, *Le livre des Jubilés*, p. 528.

[564] F. WATSON, *Paul, Judaism and the Gentiles*, p. 206-207, présente l'originalité de Paul par rapport à l'auteur de Jubilés en ces termes : « In his radical reinterpretation of the traditional concepts of universality and impartiality, salvation is open to Jews and Gentiles alike. Gentiles are no less capable than Jews of doing good and receiving salvation, and Jews are no less capable than Gentiles of doing evil and being condemned. Paul's association of the traditional judgment-by-works motif with the possibility of a positive as well as a negative outcome is already unusual, and this distinctiveness is heightened by the insistence on the irrelevance of the Jew/Gentile distinction to these outcomes. This uniquely Pauline understanding of judgment by works comes to expression especially in Romans 2:9-19 ». Watson a raison lorsqu'il souligne le fait que Paul déclare clairement que le salut est ouvert aussi bien aux Juifs qu'aux Gentils. Par contre, comme nous l'avons relevé, l'auteur de Jubilés soutient que les Juifs qui font le mal en suivant les voies des nations seront condamnés. Sur ce second point, Paul n'est pas aussi original qu'on pourrait le croire. Par ailleurs, les affirmations de Watson selon lesquelles Paul réinterprète de manière radicale les concepts traditionnels d'impartialité et d'universalité, et que

Deuxièmement, si l'auteur de Jubilés et Paul tiennent tous deux la Loi en estime et veulent qu'elle ne soit pas transgressée, on ne trouve pas chez le second la même manière de présenter la Loi que chez le premier. L'auteur des Jubilés utilise et même manipule les récits de la vie des patriarches pour prouver la nécessité d'obéir à la Loi mosaïque dans tous ses aspects. Les patriarches sont décrits comme des sujets de la Loi, car celle-ci est antérieure à la révélation du Sinaï. Dans cette perspective, être juste c'est, ni plus ni moins, pratiquer les préceptes et commandements de la Loi, comme l'ont fait Abraham, Isaac, Jacob, etc. Une telle perspective n'est pas celle de Paul, qui cherche au contraire à exploiter les potentialités de Gn 15,6, où la justice d'Abraham est liée à sa foi[565]. À aucun moment, ni en Rm, ni dans ses autres épîtres, Paul ne décrit Abraham ou les autres patriarches comme sujets de la Loi mosaïque[566]. De fait, Paul a plus tendance à insister, en Rm 1,16–2,29 et ailleurs, sur les manquements des humains vis-à-vis de la Loi que sur les personnages bibliques qui l'ont ou l'auraient entièrement observée.

Troisièmement, tout en reconnaissant la valeur de la circoncision pour le Juif, Paul relativise ce marqueur d'identité tandis que l'auteur de Jubilés le tient pour essentiel au salut[567]. Avant de faire remarquer qu'Abraham fut compté comme juste pour sa foi (Gn 15,6 ; Rm 4,3.9) alors qu'il était encore dans l'incirconcision (Rm 4,10), Paul a d'abord pris le soin de dire au Juif que la circoncision n'est utile que s'il pratique la Loi ; mais s'il transgresse la Loi, sa circoncision perd sa valeur, elle devient incirconcision (Rm 2,25). De plus, l'incirconcis pratiquant ce que requiert la Loi peut même être compté pour un circoncis (Rm 2,26), autrement dit pour quelqu'un qui a part à l'alliance avec Dieu.

Ce type de discours aurait pu paraître blasphématoire aux oreilles de l'auteur de Jubilés. Non seulement celui-ci n'oserait pas dire qu'un païen incirconcis peut mieux se conduire qu'un Israélite, mais pour lui, tous ceux qui ne suivent pas à la lettre le précepte de la circoncision – en laissant une partie de la chair de leur circoncision, en retardant la

---

Rm 2,9-10 présente une conception du jugement par les œuvres qui soit unique à l'apôtre, nous paraissent exagérées. Comme nous le verrons dans le chapitre 8, on trouve aussi dans Amos des passages qui témoignent de l'impartialité de Dieu en matière de jugement ainsi que de l'inclusion des Gentils dans le salut que Dieu offre à l'humanité.

[565] Jub 14,6 cite Gn 15,6 mais n'en fait aucun commentaire.

[566] Rm 5,13.14.20 décrit la période entre Adam et Moïse, comme une période caractérisée par l'absence de la Loi. Dans cette optique, Abraham et les autres patriarches ne peuvent donc être considérés comme des sujets de la Loi mosaïque.

[567] L'auteur de Jubilés consacre une longue section à la circoncision (Jub 15,11-34) : le précepte, son sens, son champ d'application (Jub 15,11-14), l'observance du précepte par Abraham (15,23-24), sa validité permanente pour les Israélites comme élus de Dieu (15,25-32), les transgressions futures du précepte et la colère de Dieu définitive contre les Israélites qui n'ont pas observé le précepte à la lettre (15,33-34).

circoncision de leurs enfants ou en les laissant incirconcis – attirent sur Israël la colère de Dieu. À cause d'eux, les Israélites seront arrachés de leur terre. Ils ne seront plus pardonnés pour chacune de leurs fautes, parce qu'ils n'ont pas observé intégralement le précepte divin de la circoncision (Jub 15,33-34).

En lisant Rm 2,24-29 (et 3,1), on réalise combien, sur la question de la circoncision, la position de Paul peut être comprise comme une véritable réfutation de la vision de l'auteur des Jubilés et de tous ceux qui partagent cette vision. Il est vrai que Paul reconnaît la grande valeur de la circoncision pour le Juif et, comme l'auteur de Jubilés, il affirme l'importance de la circoncision du cœur[568]. Mais alors que Jubilés insiste sur la circoncision charnelle au point d'en faire un absolu, Paul insiste, quant à lui, sur la circoncision du cœur, la seule qui constitue l'identité véritable du Juif.

En fait, une des clés de lecture pour comprendre les différences majeures entre Jubilés et Rm 1–2 réside dans l'objectif poursuivi par chaque texte. Le but visé par l'auteur des Jubilés est bien exprimé par ces mots de Martin :

> « Le but final, que l'auteur ne perd jamais de vue, la pensée qui inspire et anime toute son œuvre, c'est l'exaltation de la loi, du sacerdoce lévitique et d'Israël : de la loi et du sacerdoce, par la mise en relief de la divinité et de l'antiquité de leur origine, et des autres motifs qui doivent porter Israël à observer l'une et à honorer l'autre ; – d'Israël, par sa glorification et celle de ses Patriarches, surtout au regard des Gentils. Il impose et célèbre le présent par le passé »[569].

Si on comprend Rm 1–2 comme un discours sur l'égalité des Juifs et des Gentils face au jugement divin, alors il n'est plus surprenant que Paul ait adopté une perspective différente de celle de l'auteur des Jubilés, particulièrement là où ce dernier prend des positions différentes de la vision inclusive de l'Évangile.

3.4 Conclusion

Le discours de Paul en Rm 1–2 compte plusieurs points communs avec les passages du livre des Jubilés qui ont été mentionnés dans cette section. Nous avons notamment relevé les thèmes de l'universalité et de l'impartialité du jugement divin. Paul et l'auteur des Jubilés font aussi usage de la tradition sur Sodome dans une même perspective, en évoquant

[568] Voir Jub 1,23 et Rm 2,29.
[569] F. MARTIN, *Le livre des Jubilés*, p. 322.

spécifiquement l'idolâtrie et l'immoralité sexuelle. Chez l'un comme chez l'autre, Israël n'est pas épargné du jugement du simple fait de sa relation particulière avec Dieu. Le repentir des fils d'Israël est nécessaire.

Nous avons également relevé que des différences significatives existent entre l'auteur des Jubilés et Paul. Le premier n'évoque pratiquement pas la question du salut des païens ; il voit même en eux une masse de damnés. Le second, cependant, souligne avec force que Dieu sauve les Juifs et les Gentils, sans se baser sur les marqueurs d'identité. Pour Paul, la circoncision n'a pas de valeur absolue, tandis que, pour l'auteur des Jubilés, sans elle, point de pardon ni de salut.

Enfin, au-delà des points communs et des différences au niveau thématique entre Rm 1–2 et Jubilés, l'un des intérêts du livre des Jubilés se situe dans l'usage qu'il fait de certaines traditions ou textes prophétiques[570]. G. Davenport, par exemple, relève des connexions très étroites entre Jub 1,4-26, Am 1–2, Is 6 et Rm 1[571]. Pour ce qui est du lien avec Amos, nous avons un témoignage que son utilisation au cours de la période intertestamentaire ne consistait pas en une reprise aveugle de son contenu. Ce qui semble avoir interessé l'auteur des Jubilés c'est la manière d'argumenter qu'on trouve dans Am 1–2, qui consiste à annoncer d'abord le jugement qui s'abattra sur les nations avant de passer à celui du peuple de Dieu. Cette observation est importante à souligner car le parallélisme entre Rm 1–2 et Amos sur le jugement divin, que nous présenterons au chapitre 8, est aussi du même ordre. Mais avant cela, examinons quelques rapports entre Rm 1–2 et le premier livre d'Hénoch.

4. Rm 1–2 ET LE PREMIER LIVRE D'HÉNOCH

4.1 Introduction

Le premier livre d'Hénoch est une œuvre composite dont la rédaction s'est étalée sur une longue période. La partie qui nous intéresse est 1 Hén 91–108 qui, dans la subdivision courante, correspond à la cinquième et dernière partie du livre[572]. Cette partie recouvre grosso modo ce que les commentateurs désignent comme « l'épître d'Hénoch »[573]. Elle est

[570] *Ibid.*, p. 532.
[571] G. DAVENPORT, *The Eschatology of the Book of Jubilees*, p. 25.
[572] J. T. MILIK, *The Books of Enoch*, p. 47.
[573] Il n'y a pas d'unanimité parmi les auteurs sur les contours exacts de l'épître d'Hénoch. Les propositions varient entre 1 Hén 91–108, 1 Hén 92–105 et 1 Hén 91–105.

particulièrement marquée par une forte concentration de textes prophétiques. Plusieurs aspects de 1 Hén 91–108 font notamment penser au livre du prophète Amos[574].

Les auteurs s'accordent pour dire que 1 Hén 91–108 a été composé avant notre ère, mais il n'y a plus de consensus lorsqu'il s'agit de déterminer la période la plus vraisemblable. La datation du manuscrit de Qumran conservant le texte de 1 Hén 91–94 permet de situer la composition de cette partie à la période avant le milieu du premier siècle avant notre ère.

Puisque l'antériorité de l'épître d'Hénoch par rapport à Rm 1–2 ne fait pas de doute[575], il est important de voir si le rapprochement proposé est susceptible de nous éclairer davantage sur l'arrière-plan juif de Rm 1–2. Comme nous l'avons fait pour les écrits précédents, nous analyserons d'abord les éventuels parallèles. Ensuite, nous relèverons quelques différences significatives. Pour conclure, nous mentionnerons quelques implications pour la présente recherche.

4.2 Parallélisme entre Rm 1–2 et 1 Hénoch

Les passages de 1 Hénoch qu'on peut rapprocher de Rm 1 sont 1 Hén 91,7 et à 1 Hén 99,8 ou 1 Hén 99,7-9[576].

4.2.1 1Hén 91,7

A. Caquot propose la traduction suivante de 1 Hén 91,7 :

> « Mais quand le péché, l'injustice, le blasphème, l'oppression auront grandi partout, quand auront grandi la perversion, le crime et l'impureté, un châtiment sévère viendra

[574] Ainsi le thème de l'exploitation des pauvres par les riches est développé dans un langage très proche de celui d'Amos. L'observation suivante faite par G.W. E. NICKELSBURG, *1 Enoch*, p. 426, peut contribuer à ce rapprochement: « Dominating the picture presented by the woes is the charge that the rich and powerful oppress the weak. The rich build their houses "with the bricks and stones of sins" and "not by their own labour" (94:7; 99:12). That is, they use slaves, or pay low wages or withhold them, or build with materials gotten by wrongful means […]. They hold slaves (98:4; cf. 103:11,15…) and oppress the peasants, perhaps through high taxation and overwork (103:11-13; cf. 96:5). They commit physical violence (103:15). They manipulate the legal system, lying in court, rendering unfair verdicts (95:6), taking bribes (94:7), and ignoring the pleas of those who have been wronged (103:14-15). In addition, they parade about in fine clothing, banqueting sumptuously, while ignoring the needs of the "lowly" (96:4). They hoard up "silver and gold," acquired by unjust means (97:8; cf. 103:5) ». Voir aussi NICKELSBURG, *Ibid.*, p. 458, 463, 468, 471-472, où l'auteur relève plusieurs parallélismes avec Amos : 4–6 ; 4,2 ; 5,11.12.18-20 ; 6,6.

[575] Comme le note J. T. MILIK, *The Books of Enoch*, p. 48: « The date of 4QEn^{g}, towards the middle of the first century B.C., constitutes the *terminus ante quem* of the composition of the Epistle ». G. W. E. NICKELSBURG, *1 Enoch*, p. 427, quant à lui, affirme: « Several factors suggest, with some probability, that the body of the Epistle was composed after the first third of the second century B.C.E. ».

[576] C. A. EVANS, *Ancient Texts for New Testament Studies*, p. 378; G. W. E. NICKELSBURG, *1 Enoch*, p. 492.

du ciel sur eux tous, et le Seigneur Saint sortira, armé de la colère et du châtiment, pour exercer le jugement sur la terre »[577].

Le passage cité est tiré de l'instruction testamentaire d'Hénoch à sa famille (1 Hén 91–105)[578]. Sentant son départ imminent, le patriarche demande à son fils Mathusalem de rassembler les autres membres de la famille (v. 1). Une fois ceux-ci rassemblés (v. 2), Hénoch les exhorte à mener une vie droite (91,3-9.18-19)[579]. Après une invitation à l'écouter (v. 3), il livre son testament (v. 4-9.18-19).

L'instruction d'Hénoch débute et se termine par une exhortation à marcher dans le chemin de la justice et à éviter le mauvais chemin (v. 4 et v. 18-19). À la base de cette instruction se trouve la prescience que le patriarche a du déroulement de l'histoire de l'humanité : le mal dominera mais Dieu aura le dernier mot (v. 5-9). Après cela, il fait une autre révélation du futur (v. 18) et conclut par une instruction sur les deux voies (v. 19).

Deux termes-clés ressortent du discours d'Hénoch : la vérité et la justice (v. 4.18-19). Concernant la vérité, la recommandation d'Hénoch comprend une double facette. D'abord une facette positive : aimer la vérité et marcher en elle. Ensuite une facette négative : ne pas s'approcher de la vérité avec un cœur double et ne pas s'associer à ceux qui ont un cœur double (v. 4). Comme le relève Nickelsburg, il ne suffit pas d'éviter les pécheurs ; il faut aussi se démarquer de ceux qui vacillent[580].

Au sujet de la justice, le patriarche exhorte ses fils à marcher en elle, à faire d'elle leur compagne, car la justice les guidera sur les chemins de la bonté (v. 4). Hénoch instruit sa famille sur deux voies: celle de la justice et celle de la violence. Il invite à marcher dans la voie de la justice et à ne pas suivre celle de la violence, car tous ceux qui marchent dans les sentiers de l'iniquité périront pour toujours (v. 18-19).

On distingue deux moments dans la présentation de l'histoire de l'humanité (v. 5-9). Le premier, celui pendant lequel le mal va croître et atteindre sa plénitude avant d'être

---

[577] A. CAQUOT, *1 Hénoch*, p. 598.
[578] W. E. NICKELSBURG, *1 Enoch*, p. 412-415.
[579] Les v. 10-17 posent un problème de critique textuelle. À ce sujet, voir l'observation de G. W. E. NICKELSBURG et J. C. VANDERKAM, *1 Enoch*, p. 138: « Verses 10-17 are textually problematic. Vv 11-17 have been displaced from their original location after 93:10 (…) V 10 appears to have been created to provide a transition when vv 11-17 were moved here. Additionally, Aram[aic] has textual material here with no counterpart in Eth[iopian] ».
[580] W. E. NICKELSBURG, *1 Enoch*, p. 411.

complètement éradiqué (v. 5), fait référence au déluge, et le second à l'après-déluge[581]. Dans la deuxième phase de l'histoire, l'iniquité prévaudra à nouveau et emplira la terre (v. 6). Comme dans la phase précédence, la réaction de Dieu consistera à éradiquer le mal à sa racine. Hénoch fournit plus de détails sur ce qui se passera. D'après le v. 7, alors que le péché, l'iniquité, le blasphème et la violence augmentent, un grand châtiment viendra du ciel et s'abattra sur toute la terre ; le Seigneur en colère viendra avec un fléau afin d'y exécuter le jugement. La violence, l'iniquité et le mensonge seront définitivement déracinés et détruits (v. 8). À cette même occasion, enfin, toutes les idoles des nations seront abandonnées et les tours incendiées (v. 9).

4.2.2 Rm 1,16-32 et 1 Hén 91,7

Parmi les points communs à Rm 1,16-32 et à 1 Hén 91,7, on peut d'emblée relever la présence, dans chaque texte, de concepts-clés tels que la vérité, la justice, la colère ainsi que différents termes faisant référence au mal (violence, iniquité, péché, mensonge, perversité et impureté).

De plus, en Rm 1,16-18, Paul établit un contraste entre le sort du juste et celui de ceux qui agissent mal. Le juste se distingue par sa foi ou sa fidélité, et pour cela vivra (Rm 1,16-17), tandis que ceux qui retiennent la vérité captive dans l'injustice feront l'expérience de la colère (cf. Rm 1,18). Comme nous l'avons relevé, Hénoch exhorte ses enfants à aimer et à marcher dans la vérité, à ne pas s'approcher de la vérité avec un cœur double, à ne pas s'associer avec ceux qui ont un cœur double, et à avoir la justice pour compagne. De même, pour Hénoch ceux qui suivent le chemin de l'injustice périront définitivement.

Par ailleurs, l'idée selon laquelle la colère de Dieu vient du ciel sur toute impiété ou transgression et injustice (Rm 1,18) est présente en 1 Hén 91,7. Hénoch parle de la croissance et de la plénitude du mal (1 Hén 91,6-7) comme raison de la venue du jugement de Dieu. Le jugement vient du ciel et sera exécuté sur la terre. Les formes du mal évoquées par Hénoch sont également présentes en Rm 1–2 : péché, iniquité, blasphème, violence, perversité, impureté, mensonge, ou idoles. On note également qu'à l'instar de 1 Hén 91,7, Rm 1,18 décrit la colère de Dieu s'abattant sur le mal (ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν).

Enfin, le caractère à la fois général – l'allusion probable à toute l'humanité – et particulier (cf. « idoles des nations ») du discours d'Hénoch présente des affinités avec Rm 1,18-32. De

[581] M. BLACK, *The Book of Enoch*, p. 281.

même, le discours de Paul paraît inclusif en Rm 1,18, mais le type d'idolâtrie et de corruption morale décrit en Rm 1,21-32 fait penser à une référence au monde païen. Certaines différences, toutefois, valent la peine d'être soulignées.

4.3 Différences entre Rm 1,18-32 et 1 Hén 91,7

On peut relever deux différences importantes entre Rm 1,18-32 et 1 Hén 91,7. La première se trouve au niveau de la vision que chaque passage a de l'agir de Dieu face au mal dans le monde. 1 Hén 91,7 laisse entendre que Dieu laisse le mal croître et atteindre son comble avant qu'il n'exécute son jugement. En Rm 1,18-32, Paul, pour sa part, soutient que le jugement s'effectue déjà dans l'histoire. C'est ce qu'illustre la formule récurrente : παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός (Rm 1,24.26.28). Sur ce point, le discours de Paul montre davantage d'affinités avec celui de l'auteur de Jubilés, pour qui Dieu exécute continuellement son jugement contre tous ceux qui agissent à la manière des habitants de Sodome (Jub 16,6 ; 22,22). La seconde différence se situe au niveau de la manière dont s'exécute le jugement. 1 Hén 91,7 parle de la venue d'un grand châtiment et de la venue du Seigneur. La nature du châtiment n'est pas spécifiée. Le jugement aura pour cadre une théophanie : le Seigneur viendra en colère. Paul, quant à lui, mentionne seulement la colère de Dieu (Rm 1,18), sans la situer dans le cadre d'une théophanie.

4.4 Parallélisme entre Rm 1–2 et 1 Hén 99,8

4.4.1 1 Hén 99,8 dans son contexte littéraire

1 Hén 99,8 est une autre référence de l'épître d'Hénoch dont le contenu est proche de Rm 1–2. Dans le texte grec[582], nous lisons :

καὶ πλανηθήσονται ἐν ἀφροσύνῃ τῆς καρδίας αὐτῶν
καὶ τὰ ὁράματα τῶν ἐνυπνίων καταπλανήσουσιν ὑμᾶς[583].

1 Hén 99,8 se situe à l'intérieur d'une unité (1 Hén 99,6-9) dans laquelle Hénoch s'adresse à une catégorie de pécheurs, en l'occurrence ceux qui fabriquent les idoles ou vouent un culte aux idoles, pour les avertir du jugement de Dieu contre eux.

Au v. 6, Hénoch avertit solennellement les pécheurs du jugement à venir. Le jour du jugement est présenté comme un jour où le sang ne cessera de couler.

---

[582] Sur la transmission du texte grec de 1 Hén, voir M. BLACK (éd.), *Apocalypsis Henochi Graece*, p. 7-9.
[583] *Ibid.*, p. 39. Notre traduction : « Et ils s'égareront par la folie de leurs cœurs et les visions des songes vous égareront ».

Le v. 7 dit qui sont les pécheurs épinglés au v. 6. Il s'agit de ceux qui fabriquent des images (οἱ γλύφοντες εἰκόνας) d'argent, d'or, de bois et de pierre, et de ceux qui adorent des fantômes, des démons, des abominations, des esprits mauvais et toutes sortes d'égarements (καὶ πάσαις ταῖς πλάναις). Hénoch les avertit que les idoles ne leur seront d'aucun secours au jour du jugement. Ce verset établit un lien entre culte des idoles et cultes des démons[584]. L'idée sous-jacente est que les idoles sont comme des signes visibles des forces maléfiques. Selon le même verset, ceux qui fabriquent les idoles et ceux qui leur vouent un culte n'agissent pas conformément à la connaissance : οὐ κατ᾽ ἐπιστήμην.

Les v. 8-9, enfin, poursuivent avec la notion d'erreur introduite vers la fin du v. 7. L'auteur souligne l'égarement des humains au moyen du verbe [κατα]πλανάω, ainsi qu'avec des termes voisins qui mettent en lumière l'absence de connaissance chez les idolâtres. Leur comportement sera sanctionné par leur destruction (καὶ ἐπὶ μιᾶς ἀπολεῖσθε, v. 9).

4.4.2 Parallélisme entre Rm 1–2 et 1 Hén 99,7-9

Nous pouvons relever six points communs entre Rm 1–2 et 1 Hén 99,7-9.

Premièrement, 1 Hén 99,7 parle de ceux qui fabriquent des images (οἱ γλύφοντες εἰκόνας). Rm 1,23 fait également allusion à l'image (εἰκόνος) d'être mortels remplaçant Dieu. Paul, toutefois, ne parle pas de la matière (argent, or, bois, pierre, cf. 1 Hén 99,7) mais seulement des formes qui leur ont été données (humains, oiseaux, quadrupèdes, reptiles), ce dont il n'est pas fait mention en 1 Hén 99,7.

Deuxièmement, en 1 Hén 99,7 l'auteur utilise le verbe λατρεύω en rapport avec le culte rendu aux créatures plutôt qu'à Dieu. Pour lui, les pécheurs ont rendu un culte à des fantômes, à des démons, à des abominations, à des esprits mauvais, à toutes sortes d'erreurs ou d'égarements. La formule καὶ πάσαις ταῖς πλάναις se comprend mieux comme une sorte de *etcætera* qui ponctue la liste et caractérise les pratiques idolâtriques mentionnées avant et d'autres erreurs qui suivent[585]. En Rm 1,25, Paul utilise aussi le verbe λατρεύω en référence au culte rendu aux créatures : καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα. Certes l'apôtre ne mentionne pas les forces maléfiques auxquelles est voué un culte, mais on sait par ailleurs qu'en 1 Co 10,20-22 il établit clairement, comme l'auteur de l'épître d'Hénoch, un lien entre idoles et démons. De plus, en Rm 2,22 Paul parle du Juif comme celui qui considère les idoles

[584] Ce lien n'est pas propre à 1 Hénoch, car on le trouve déjà en Dt 32,17. Voir aussi Jub 22,17. Paul établit également un lien entre les idoles et des puissances maléfiques en Ga 4,8 et 1 Co 10,20-22.
[585] W. E. NICKELSBURG, *1 Enoch*, p. 492.

comme une abomination (ὁ βδελυσσόμενος τὰ εἴδωλα), et le terme βδέλυγμα se trouve en 1 Hén 99,7.

Troisièmement, l'égarement des êtres humains est souligné aussi bien par l'auteur de l'épître d'Hénoch que par Paul au moyen des termes de la racine de πλαν- : πλάναις, πλανάω et καταπλανάω (1 Hén 99,7-8) et πλανή (Rm 1,27).

Quatrièmement, selon l'auteur de l'épître d'Hénoch et Paul, l'errance religieuse qu'est l'idolâtrie est la conséquence d'un cœur inintelligent. Pour le premier, les idolâtres se sont égarés dans la folie de leurs cœurs : καὶ πλανηθήσονται ἐν ἀφροσύνῃ της καρδίας αὐτων (1 Hén 99,8). En Rm 1,21 Paul parle aussi de la corruption de l'intelligence du cœur de ceux qui n'ont pas rendu le culte qu'il faut à Dieu : l'intelligence de leur cœur fut ou s'est enténébré (καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία). Et en Rm 1,24 il évoque comment Dieu les livre aux convoitises de leurs cœurs (ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν). Donc, aussi bien en Romains que dans l'épître d'Hénoch, l'idolâtrie est le produit d'un cœur corrompu, c'est-à-dire un cœur manquant de sagesse ou de lumière.

Cinquièmement, 1 Hén 99,8 assimile les idoles à des œuvres de mensonges (τὰ ἔργα τὰ ψευδῆ). Paul utilise un langage semblable lorsqu'il déclare que des humains ont changé la vérité de Dieu en mensonge (Rm 1,25) : οἵτινες μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει. Le parallélisme entre Rm 1,25 et Rm 1,23 suggère que le terme ψεῦδος est utilisé par Paul au sens d'idole, c'est-à-dire l'image d'humains, d'oiseaux, de quadrupèdes et de reptiles (1,23).

Enfin, pour l'auteur de l'épître d'Hénoch comme pour Paul, l'action des idolâtres n'est pas conforme à la connaissance. En 1 Hén 99,8, la phrase « pas selon la connaissance » (οὐ κατ'ἐπιστήμην) renvoie à l'idée de la folie de l'idolâtrie (v. 8). Comme l'affirme Nickelsburg, un aspect de la folie et du manque de connaissance de ces humains est qu'ils ne font pas la distinction entre vérité et fausseté, ne perçoivent ni ne comprennent les conséquences désastreuses de leurs croyances et conduites[586]. Paul, pour sa part, souligne que l'agir des humains décrit en Rm 1,21-32 n'est pas conforme à la connaissance, en particulier la connaissance qu'ils avaient de Dieu (Rm 1,19-20).

[586] W. E. NICKELSBURG, *1 Enoch*, p. 492.

4.5 Différence entre Rm 1–2 et 1 Hén 99,7-9

La différence principale entre 1 Hén 99,7-9 et Rm 1–2 réside dans le fait que 1 Hén 99,7-9 n'aborde pas la question des conséquences de l'idolâtrie sur la vie sociale, notamment en matière de sexualité. D'ailleurs, d'une manière générale, rien n'est dit de l'immoralité sexuelle des Gentils dans l'épître d'Hénoch. Or les conséquences sociales de l'idolâtrie occupent une grande place dans le discours de Paul en Rm 1,21-32. Il est donc clair que ce n'est pas dans ce document qu'il faut trouver un parallèle avec ce que dit l'apôtre sur les offenses sexuelles de ceux qui choisissent la voie de la désobéissance envers Dieu en suivant le chemin des idoles, ou sur son catalogue de personnes vicieuses (Rm 1,29-31).

4.6 Conclusion

La question du jugement occupe une place prééminente en Rm 1–2, 1 Hén 91,7 et 99,7-9. Dieu est décrit comme un juge qui tient à éradiquer le mal sous toutes ses formes. L'opposition entre le sort des justes et des méchants est fortement soulignée dans ces passages. Comme nous l'avons mentionné en analysant les liens entre Rm 1–2 et Sagesse, on ne peut pas lire Rm 1–2 en rapport avec 1 Hén sans questionner la validité de la séparation courante entre Rm 1,16-17 et Rm 1,18. Dans le texte hénochien, le sort des justes n'est pas traité indépendamment de celui des méchants. Comme l'ont bien noté Nickelsburg et VanderKam, le langage de 1 Hén 91 est celui des deux voies qu'on trouve dans la littérature sapientielle biblique et extrabiblique[587]. Cela peut bien être le cas en Rm 1,16-18.

Toutefois, la vision que Paul a du jugement se démarque significativement de celle de 1 Hén 91,7. En effet, l'auteur de 1 Hén 91,7 évoque deux types de jugements : un jugement passé (le déluge) et un jugement à venir ou final. S'il est vrai qu'en Rm 2, Paul s'exprime en des termes qui font allusion au jugement final (Rm 2,16), force est de constater qu'en Rm 1,18-32 il parle aussi du jugement qui s'effectue dans l'histoire lorsque les humains se rebellent contre Dieu en tenant la vérité captive dans l'injustice. Par contre, il n'est nullement fait mention du jugement par le déluge en Rm 1–2.

Enfin, l'intérêt majeur de procéder à une analyse intertextuelle de Rm 1–2 et de 1 Hén 91–108, dans le cadre du présent travail, réside dans le fait que ce texte est aussi celui qui présente plusieurs similitudes avec le livre du prophète Amos. Si l'on admet la validité du rapprochement entre Rm 1–2 et 1 Hén 91–108, il y a de fortes chances que le rapprochement

[587] G. W. E. NICKELSBURG et J. C. VANDERKAM, *1 Enoch*, p. 10.

entre Rm 1–2 et Amos soit une piste à suivre. Avant cela, le moment est venu de tirer quelques conclusions sur l'ensemble de ce chapitre.

5. Conclusion du chapitre

La lecture de Rm 1–2 replacé dans le contexte de la littérature juive intertestamentaire, particulièrement en lien avec la Sagesse de Salomon, la Troisième Sibylle, le livre des Jubilés et le premier livre d'Hénoch nous amène à tirer les conclusions suivantes.

En dehors de la mention de l'Évangile (Rm 1,16-17 ; 2,16), il n'y a pratiquement rien en Rm 1–2 qui n'ait été, d'une manière ou d'une autre, traité par les écrits juifs produits au cours de la période intertestamentaire. On retrouve, par exemple, le thème des deux voies ou celui du jugement des justes et des méchants, présent en Rm 1,16–2,29, dans le livre de la Sagesse et dans le premier livre d'Hénoch. L'universalité du jugement, son caractère inéluctable et l'impartialité de Dieu sont soulignés avec force dans le livre des Jubilés. La critique de la folie que représente la fabrication et le culte des idoles est un point commun aux écrits que nous avons analysés. Les conséquences désastreuses de l'idolâtrie dans la vie sociale et dans le domaine de la sexualité ont particulièrement été soulignées par les auteurs tels que ceux du livre de la Sagesse et de la Troisième Sibylle. Ainsi, lu en rapport avec les écrits que nous venons d'analyser, le discours de Paul en Rm 1, notamment aux v. 21-32, se comprend mieux comme une référence aux abus du monde païen. Un Juif lecteur de Sagesse, de Jubilés, de la Troisième Sibylle ou de 1 Hénoch n'aurait pas de peine à percevoir cela.

Cependant, la littérature juive de cette période ne se contente pas de fustiger les abus du monde païen. Elle aborde aussi la question de l'immoralité présente chez les membres du peuple de l'Alliance. Nous avons vu ainsi que le livre des Jubilés parle de la nécessaire repentance pour les Israélites. S'ils ne se repentent pas, ils ne pourront pas échapper au jugement qui s'abattra sur les Gentils idolâtres. Le même thème du repentir se trouve dans le livre de la Sagesse, après une critique de l'idolâtrie ambiante des Gentils. Si les Juifs ne se détournent pas de leurs mauvais chemins, continuent à transgresser la Loi de Dieu ou suivent les chemins des nations, ils seront, eux aussi, soumis à la colère de Dieu, comme sont censées l'être les nations idolâtres. Le début de Rm 2 tient un langage similaire. Cela laisse entendre que, dans le contexte de la littérature juive intertestamentaire (Sagesse de Salomon et Jubilés notamment), l'interlocuteur de Paul en Rm 2,1-5 serait un Juif.

La question de la circoncision, qui n'échappe pas non plus à l'attention de Paul à partir de Rm 2,25-29, est aussi abordée par ses prédécesseurs. L'auteur de Jubilés parle de la circoncision du cœur dès le début de son livre (Jub 1,23), même s'il est vrai que dans la suite il insistera sur celle de la chair.

Donc il n'y a pratiquement pas grand-chose en Rm 1–2 qui soit totalement étranger au judaïsme du tournant de notre ère. Si l'Évangile semble faire exception, ce n'est pas parce qu'il serait sans lien avec la pensée juive de cette période, mais parce qu'il apporte une contribution particulière à un débat déjà engagé depuis des siècles. De fait, le thème même de la justification des Juifs et des Gentils sur la base de la foi (Rm 1,16-17) n'est pas aussi radical qu'on pourrait le croire, si l'on considère que des écrits de la littérature juive entrevoient le salut des nations si elles se convertissent de leur idolâtrie et s'attachent au Dieu vivant et vrai. La foi étant l'antidote de la désobéissance, si les nations cessent de désobéir à Dieu, elles peuvent hériter du salut offert à Israël.

S'il est vrai que le caractère juif de Rm 1,16–2,29 ne fait pas de doute, il est aussi vrai que Paul ne se contente pas de reprendre ce que ses prédécesseurs juifs avaient affirmé. Nous avons montré que le discours de Paul comprend des différences substantielles par rapport aux écrits analysés dans ce chapitre. Ainsi, Paul n'est pas sur la même longueur d'ondes que les auteurs de Sagesse et de Sib 3 lorsqu'ils passent sous silence ou minimisent les transgressions d'Israël. Sur ce point, la vision de l'apôtre est plus proche de celle de l'auteur des Jubilés quand il insiste sur le jugement impartial de Dieu sur les nations et Israël. Les Israélites qui transgressent la Loi et ne se repentent pas seront condamnés au même titre que les pécheurs païens. Cependant, alors que l'auteur des Jubilés manifeste un véritable désintérêt pour la question du salut des nations, Paul met en valeur le thème de l'inclusion des nations dans le salut offert par Dieu à son peuple.

En situant Rm 1–2 dans le cadre de la littérature juive intertestamentaire, on constate que Paul a généralement tendance à se démarquer des autres auteurs juifs chaque fois que ceux-ci se montrent excessivement nationalistes. Les passages où les Israélites sont décrits comme étant sans faute et ceux qui ont tendance à absolutiser certains marqueurs d'identité (circoncision, sabbat, etc.) n'ont pas leur place dans le texte paulinien. Par contre, il est certain que Paul s'inscrit dans la ligne des auteurs qui critiquent les infidélités des membres du peuple de Dieu. Dans son rapport avec le judaïsme de son temps, Paul se montre critique et sélectif.

On ne saurait conclure ce chapitre, sans attirer l'attention sur la présence et/ou l'utilisation de certains textes scripturaires dans la littérature juive intertestamentaire. Les auteurs de cette littérature pensaient et écrivaient avec les textes sacrés d'Israël. Non seulement ils ont repris certains passages de ces textes, souvent sans les citer, mais ils ont fait le choix de certaines traditions contre d'autres. Cela a des conséquences sur l'analyse intertextuelle elle-même. On ne devrait donc pas considérer les documents de cette littérature comme une source en marge des livres dits canoniques, source qu'on pourrait éventuellement ignorer.

Puisque plusieurs parallèles entre Rm 1–2 et certains écrits juifs étudiés dans ce chapitre se trouvent dans des sections comptant elles-mêmes des parallèles avec des textes prophétiques, il en résulte que nous devons dorénavant inclure ces écrits dans l'analyse intertextuelle entre le texte paulinien et la littérature prophétique. C'est ce que nous allons voir, dans le chapitre suivant, en mettant en lumière de multiples points communs entre Rm 1–2 et Os 4,1-19 LXX.

CHAPITRE 7 : Rm 1–2 À LA LUMIÈRE D'Os 4,1-19 LXX

0. INTRODUCTION

Au chapitre 3, nous avons relevé que la formulation de Rm 1,23 renvoie à la description de l'idolâtrie au Ps 105,20 LXX et en Jr 2,11 LXX. Certains auteurs y voient un indice de l'inclusion des Juifs dans le tableau dressé par Paul en Rm 1,21-32. Mais nous avons aussi noté qu'une autre interprétation est possible, à savoir que Paul reprendrait un discours originellement adressé aux Israélites pour décrire la situation des Gentils vis-à-vis de Dieu. Et dans la critique de la thèse de l'inclusion des Juifs en Rm 1,23 nous avons brièvement évoqué l'utilisation d'Osée en Rm 9,25-26.

Au chapitre 6, nous venons de voir comment plusieurs affirmations de Paul en Rm 1–2 se comprennent mieux à la lumière de certains écrits de la littérature intertestamentaire. Nous avons pris soin de relever qu'il n'y a pas que des points communs entre Rm 1–2 et ces écrits mais aussi des différences significatives.

Dans ce chapitre, nous verrons que l'importance du livre d'Osée pour comprendre Paul va au-delà des citations qu'il en fait en Rm 9,25-26. Nous sommes d'avis que le contenu du jugement divin en Rm 1–2 a aussi des liens très étroits avec la LXX d'Osée, plus particulièrement avec l'oracle de jugement d'Os 4,1-19. De même, l'analyse intertextuelle effectuée dans ce chapitre mettra en exergue le fait que Paul adapte parfois un discours originellement adressé à une catégorie de gens pour l'appliquer à une autre. Dans le cas d'espèce, il s'agira de montrer que ce que dit Osée à propos des Israélites est très probablement sous-jacent à l'argumentation de l'apôtre au sujet des Gentils en Rm 1,21-32.

Ce chapitre est composé de quatre sections. La première consistera en une présentation générale d'Os 4,1-19 LXX. La deuxième se penchera sur la réalité du jugement divin dans ces versets. La troisième proposera une analyse intertextuelle de Rm 1–2 et d'Os 4,1-19 LXX basée sur le vocabulaire et les thèmes communs. La quatrième section, enfin, prolongera l'analyse intertextuelle de la section précédente par un examen de la récurrence d'Osée dans les lettres de Paul, avec une insistance particulière sur ses implications pour la compréhension de l'herméneutique scripturaire paulinienne.

1. VUE D'ENSEMBLE d'Os 4,1-19 LXX

Les invitations à écouter (שמעו/ἀκούσατε) en Os 4,1 et 5,1 font de 4,1-19 une unité textuelle qui se démarque à la fois d'Os 3 (ou Os 1–3) et de 5,1-15. Comme le relève E. Ben Zvi, les formes impératives de שׁמע sont des formules introductives communes dans l'AT en général, et dans la littérature prophétique en particulier. Dans le livre d'Osée, mais aussi dans Amos (3,1 ; 4,1 et 5,1), l'appel à écouter sert à la fois de marqueur macrosyntaxique et rhétorique séparant une unité textuelle de celle qui la précède, et de marqueur contextuel et littéraire reliant les deux[588].

La structure littéraire de 4,1-19 est très difficile à déterminer[589]. Dans le TM d'Os 4, il est possible de distinguer deux unités majeures, à savoir 4,1-3 et 4,4-19. Plusieurs auteurs s'accordent pour dire que 4,1-3 remplit une double fonction. D'une part, il sert d'introduction à 4,4-19[590]. Il constitue le cadre qui donne sens au jugement d'Israël dont il est question aux v. 4-19. D'autre part, 4,1-3 donne le ton à 4,4–11,11, voire à 4,4–14,9[591].

Cependant, les choses sont différentes dans la LXX d'Os 4 en raison de la présence de la conjonction ὅπως au début du v. 4. Celle-ci implique que la première moitié de 4,4 forme une seule phrase avec 4,3. On devrait alors lire 4,3-4a ensemble :

> διὰ τοῦτο πενθήσει ἡ γῆ καὶ σμικρυνθήσεται σὺν πᾶσιν τοῖς κατοικοῦσιν αὐτήν σὺν τοῖς θηρίοις τοῦ ἀγροῦ καὶ σὺν τοῖς ἑρπετοῖς τῆς γῆς καὶ σὺν τοῖς πετεινοῖς τοῦ οὐρανοῦ καὶ οἱ ἰχθύες τῆς θαλάσσης ἐκλείψουσιν, ὅπως μηδεὶς μήτε δικάζηται μήτε ἐλέγχῃ μηδείς.

---

[588] E. BEN ZVI, *Hosea*, p. 99-100.

[589] M. A. SWEENEY, *The Twelve Prophets I*, p. 41 : «The literary structure of Hos 4:1-19 is notoriously difficult to assess due to the constant shifts in the pronouns that indicate the addressees of the text as well as various other textual difficulties. As a result, many interpreters have considered the chapter to be a collection of originally independent oracles that have been placed together into their present context by later redactors of the book ».

[590] M. A. SWEENEY, *Ibid.*, p. 43: « Hosea 4:1-3 introduces the entire sequence of the chapter by calling upon the people of Israel to hear YHWH's *rîv*, "controversy" or "lawsuit," against them for violating the terms of the covenant that defines the relationship between YHWH and Israel ». Cependant, pour F. I. ANDERSEN et D. N. FREEDMAN, *Hosea*, p. 330, les v. 1-3 sont une préface générale aux v. 4-7 plutôt qu'un fragment de procès entre YHWH et Israël.

[591] E. BEN ZVI, *Hosea*, p. 100 ; E. BONS *et al.*, *Osée*, p. 83 : « Ces quelques versets nous fournissent une esquisse des chapitres 4–11 ; le Seigneur intente une action contre Israël dont les fautes se sont multipliées outre mesure : au lieu de respecter les valeurs dont le Seigneur présuppose la connaissance de la part des Israélites, ceux-ci ont transgressé une série de commandements qui ressemblent à ceux du Décalogue. Avec tous les êtres vivants, ils doivent s'attendre au châtiment ». Nous verrons, cependant, qu'Os 4,1-3, tout en faisant référence aux transgressions d'Israël, a une visée plus large. L'affinité de ce passage avec So 1,2-3 lui donne une connotation plutôt universelle. D'ailleurs, ce qu'est Os 4,1-3 pour la suite du livre, se rapproche de ce qu'est So 1,2-3 pour So 1,4–3,20.

Ainsi la LXX d'Os 4,1-19 est composée de 4,1-4a et de 4,4b-19. À l'instar d'Os 4,1-3 TM, Os 4,1-4a LXX sert d'introduction à la fois à 4,4b-19 et à 4,4b–14,9. Le thème de la connaissance de Dieu (ἐπίγνωσις θεοῦ), par exemple, présent en 4,1-3, est encore développé en 4,6 ; 5,4 ; 6,3.6 ; 8,2 et 11,3, de même que celui de la miséricorde (ἔλεος) qui, annoncé en 4,1, revient en 6,6.

Cependant, tout en servant d'introduction à la fois à 4,4b-19 LXX et au reste du livre d'Osée, 4,1-4a LXX se situe en continuité avec Os 1–3. En effet, la mention des créatures en 4,3 rappelle l'inclusion des créatures dans le cadre de l'alliance entre Dieu et les humains en 2,20[592]. De plus, les termes clés tels que ἔλεος et ἐπίγνωσις présents en 4,1 se trouvent aussi en 2,21-22.25[593]. D'ailleurs, le futur utilisé en 2,20-25 fait contraste avec le moment présent marqué par l'absence de ἔλεος et de ἐπίγνωσις θεοῦ sur la terre (4,1). Donc, tout en se distinguant nettement de son contexte antérieur et postérieur, 4,1-19 n'est pas une unité isolée.

Il est également possible que la subdivision de 4,1-19 en deux unités majeures soit liée à la question des personnes visées dans chacune d'elles. La première (4,1-3 TM ou 4,1-4a LXX) a un caractère général et semble concerner l'univers entier. Certes, le terme ארץ ou γῆ peut renvoyer à la « terre d'Israël » et, de ce fait, être traduit par « pays »[594]. Mais il peut aussi désigner la terre entière. Comme le relève Ben Zvi, 4,1-3 peut aussi bien faire référence à la terre sur laquelle Israël demeure qu'à la terre entière, comme c'est le cas en Is 24,6, où l'expression ישבי בה renvoie à tous les habitants de la terre[595].

D'après P. Raabe, la visée universelle de 4,1-3 TM est confirmée par la référence aux bêtes des champs, aux oiseaux du ciel et aux poissons de la mer (v. 3). Selon lui, il est significatif que le terme général ארץ soit utilisé plutôt qu'un terme plus spécifique comme « mon peuple » (4,6). La dispute divine vise les habitants de la terre (v. 1) ; il n'y a pas de connaissance de Dieu sur la terre (v. 1). La terre et tous ses habitants seront affectés par le jugement (v. 3). Le v. 3 reflète le thème du renversement de la création et se rapproche ainsi

[592] F. I. ANDERSEN et D. N. FREEDMAN, *Hosea*, p. 334.
[593] *Ibid.*, p. 336.
[594] E. BONS *et al.*, *Osée*, p. 83, traduisent τοὺς κατοικοῦντας τὴν γῆν par « ceux qui habitent le pays » et ἐπὶ τῆς γῆς par « dans le pays », au v. 1, et ἡ γῆ par « le pays », au v. 3. Selon J. L. MAYS, *Hosea*, p. 62, la terre dont il est question en Os 4,1-3 est celle d'Israël et la plainte du Seigneur est dirigée contre son peuple : « Yahweh's case is brought against people whose responsibility to him lies in the fact of their residence in the land and the history which brought them to its blessing ». Voir aussi M. A. SWEENEY, *The Twelve Prophets I*, p. 43.
[595] E. BEN ZVI, *Hosea*, p. 113. Pour F. I. ANDERSEN et D. N. FREEDMAN, *Hosea*, p. 335, tout en suggérant en premier lieu Israël, הארץ en Os 4,1-3 suggère aussi une destruction universelle. Ces derniers notent que Gn 6,5.6.11-13 emploie à huit reprises הארץ.

de So 1,2-3. Ainsi ארץ en Os 4,1-3 n'est pas limité à la terre d'Israël mais il inclut le monde entier et tous ses habitants[596].

Par contre, Os 4,4-19 TM ou 4,4b-19 LXX a un champ plus restreint. En effet, tout dans cette unité concerne exclusivement Israël, qu'il s'agisse de certaines catégories de personnes en son sein (prêtres ou prophètes) ou du peuple dans sa totalité. Le jugement d'Israël, objet de cette unité, est donc une particularisation du jugement universel annoncé en Os 4,1-3 TM[597] ou Os 4,1-4a LXX.

2. LE JUGEMENT DIVIN EN Os 4,1-19 LXX

Le jugement divin en Os 4,1-19 LXX est présenté en deux phases. La première comprend les v. 1-4a et la seconde les v. 4b-19.

2.1 Le jugement divin en Os 4,1-4a LXX

Os 4,1-4a LXX, qui sert d'introduction à Os 4,4b-19, comprend: l'annonce du jugement du Seigneur contre les habitants de la terre (v. 1a), la raison d'être du jugement (v. 1b-2), l'annonce de la sentence divine (v. 3) et l'affirmation du caractère incontestable du jugement.

2.1.1 L'annonce du jugement

En Os 4,1, le prophète invite les Israélites à écouter la parole du Seigneur parce que (διότι) le Seigneur est en jugement ou procès (κρίσις) contre les habitants de la terre (πρὸς τοὺς κατοικοῦντας τὴν γῆν). Le mot κρίσις est une traduction de l'hébreu ריב (dispute). Ce terme qui n'apparaît qu'au v. 1 est à rapprocher de κρίμα, utilisé en Os 2,21 et en Os 5,1 qui, lui aussi, renvoie au jugement.

De fait, Os 4,1 et Os 5,1 comptent plus d'un point commun. D'abord, ces deux versets s'ouvrent par un appel à écouter adressé aux Israélites :

ἀκούσατε λόγον κυρίου υἱοὶ Ισραηλ (4,1).

ἀκούσατε ταῦτα οἱ ἱερεῖς καὶ προσέχετε οἶκος Ισραηλ (5,1).

Ensuite, l'appel à écouter est suivi dans chaque verset par la présentation de la raison pour laquelle l'attention est sollicitée :

---

[596] P. R. RAABE, *The Particularizing of Universal Judgment in Prophetic Discourse*, p. 664.
[597] *Ibid.*, p. 665.

διότι κρίσις τῷ κυρίῳ πρὸς τοὺς κατοικοῦντας τὴν γῆν (4,1).

διότι πρὸς ὑμᾶς ἐστιν τὸ κρίμα (5,1).

Le parallélisme entre les deux versets suggère que κρίσις (4,1) et κρίμα (5,1) expriment l'idée du jugement divin porté contre certaines catégories de gens. D'ailleurs, en 6,5, κρίμα est utilisé dans un contexte semblable à celui de 4,1. Comme en Os 4,1, le jugement du Seigneur (τὸ κρίμα μου) s'explique (διότι) par l'absence de la miséricorde (ἔλεος) et de la connaissance de Dieu (ἐπίγνωσις θεοῦ).

2.1.2 La raison d'être du jugement

La seconde conjonction διότι au v. 1b introduit la cause du jugement. D'après Osée, celui-ci s'explique parce qu'il y a ni vérité (ἀλήθεια) ni miséricorde ou pitié (ἔλεος) ni connaissance de Dieu (ἐπίγνωσις θεοῦ) sur la terre.

Le v. 2 appuie l'affirmation du v. 1b. L'absence de la vérité, de la miséricorde et de la connaissance de Dieu est confirmée par la présence des vices tels que : la malédiction, le mensonge, le meurtre, le vol et l'adultère[598].

Le terme ἀρά est une traduction de l'hébreu אלה ; il pourrait désigner la manière inappropriée de jurer, dans laquelle le nom de YHWH est invoqué pour maudire quelqu'un d'autre (Ex 20,7 ; Dt 5,11 ; Lv 19,12 ; Jg 17,2)[599]. Dans ce sens, il renvoie probablement au troisième commandement du Décalogue[600].

Le mot ψεῦδος (mensonge) est l'antonyme de ἀλήθεια. La présence de ce terme confirme l'affirmation selon laquelle il n'y a pas de vérité (v. 1). En même temps, on a une allusion à la prohibition du mensonge en Ex 20,16 ; Dt 5,20 ou Lv 19,11.

Les trois offenses qui suivent, à savoir φόνος, κλοπή et μοιχεία, sont littéralement équivalents aux prohibitions du Décalogue (Ex 20,13-15 ; Dt 5,17-19)[601]. Ils sont également mentionnés en Jr 7,9.

---

[598] J. L. MCKENZIE, *Knowledge of God in Hosea*, p. 26.
[599] M. A. SWEENEY, *The Twelve Prophets I*, p. 43.
[600] F. I. ANDERSEN et D. N. FREEDMAN, *Hosea*, p. 337.
[601] Comme le relèvent F. I. ANDERSEN et D. N. FREEDMAN, *Hosea*, p. 337, dans le TM un *zaqef qaton* sépare les deux premiers péchés de la liste du reste, exprimant ainsi l'idée que les trois transgressions suivantes sont directement basées sur Ex 20,13-15 ou Dt 5,17-19.

La phrase αἵματα ἐφ᾽ αἵμασιν μίσγουσιν (« ils mêlent le sang au sang ») renforce l'idée de meurtre exprimée précédemment par φόνος. L'absence de la miséricorde (ἔλεος) est confirmée par le règne de la violence[602].

Puisque les crimes mentionnés en Os 4,2 font amplement écho aux prohibitions du Décalogue, on peut conclure que le procès de Dieu contre les habitants de la terre est motivé par la violation massive, par ces derniers, de ses commandements[603]. Cette manière d'agir entraîne sur eux la punition divine, dont il est question au v. 3.

2.1.3 La sentence divine

La conjonction διὰ τοῦτο introduit l'annonce de la punition divine. D'abord, celle-ci affectera tous les êtres vivants, depuis les humains jusqu'aux animaux repartis en quatre catégories[604] : les bêtes des champs (τοῖς θηρίοις τοῦ ἀγροῦ), les oiseaux du ciel (τοῖς πετεινοῖς τοῦ οὐρανοῦ), les reptiles de la terre (τοῖς ἑρπετοῖς τῆς γῆς) et les poissons de la mer (οἱ ἰχθύες τῆς θαλάσσης). Cette répartition propre au texte grec rapproche la liste d'Os 4,3 LXX de celle de Gn 1,26 LXX qui, elle aussi, répartit les animaux en quatre groupes, quoique dans un ordre différent : les poissons de la mer (τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης), les oiseaux du ciel (τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ), les bêtes (τῶν κτηνῶν) et les reptiles qui rampent sur la terre (τῶν ἑρπετῶν τῶν ἑρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς)[605].

La punition divine est d'abord exprimée au moyen des verbes πενθέω, qui renvoie à une situation de deuil, et σμικρύνω, qui signifie s'amoindrir. Le verbe ἐκλείπω (disparaître) ayant pour sujet les poissons de la mer signale la fin de la vie aquatique. Le v. 3 renvoie à un contexte de mort et de diminution de la force vitale parmi tous les êtres vivants. Il ne s'agit pas en soi d'un retour au chaos initial ou d'une dé-création totale. Car la vie humaine et animale pourra se poursuivre, mais elle sera fortement amoindrie et marquée par la mort.

Os 4,3 peut être mis en parallèle avec Am 9,5 et So 1,3 :

---

[602] D'après E. BONS *et al.*, *Osée*, p. 84, en utilisant le verbe causatif μίσγω, Os 4,2 LXX présente les crimes comme des liquides versés qui se mélangent.
[603] R. D. PATTERSON, *Portraits from a Prophet's Portfolio*, p. 304. Voir aussi C. H. SILVA, *The Literary Structure of Hosea 4–8*, p. 294-295.
[604] La mention des reptiles de la terre est propre au texte grec. Le TM ne compte que trois catégories d'animaux : bêtes des champs, oiseaux du ciel et poissons de la mer.
[605] Voir aussi M. A. SWEENEY, *The Twelve Prophets I*, p. 45; R. D. PATTERSON, *Portraits from a Prophet's Portfolio*, p. 301-302.

Os 4,3	Am 9,5	So 1,3
διὰ τοῦτο **πενθήσει ἡ γῆ** καὶ σμικρυνθήσεται σὺν **πᾶσιν τοῖς κατοικοῦσιν αὐτήν** σὺν τοῖς θηρίοις τοῦ ἀγροῦ καὶ σὺν τοῖς ἑρπετοῖς τῆς γῆς καὶ σὺν ***τοῖς πετεινοῖς τοῦ οὐρανοῦ*** *καὶ οἱ ἰχθύες τῆς θαλάσσης ἐκλείψουσιν*	καὶ κύριος κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὁ ἐφαπτόμενος **τῆς γῆς** καὶ σαλεύων αὐτήν καὶ **πενθήσουσιν πάντες οἱ κατοικοῦντες αὐτήν**	*ἐκλιπέτω* ἄνθρωπος καὶ κτήνη *ἐκλιπέτω* ***τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ*** *καὶ οἱ ἰχθύες τῆς θαλάσσης* καὶ ἐξαρῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ προσώπου **τῆς γῆς** λέγει κύριος

Les trois textes ont un caractère universel. Le jugement de Dieu dont il est question dans chacun d'eux affectera tous les êtres vivants. C'est probablement un indice de plus qu'Os 4,1-4a LXX ou Os 4,1-3 TM ne se limite pas au peuple d'Israël mais concerne l'ensemble de l'humanité.

Il est important de noter en particulier combien Os 4,3 LXX est proche d'Am 9,5 LXX :

Os 4,3 : **πενθήσει ἡ γῆ** καὶ σμικρυνθήσεται σὺν **πᾶσιν τοῖς κατοικοῦσιν αὐτήν.**

Am 9,5 : καὶ **πενθήσουσιν πάντες οἱ κατοικοῦντες αὐτήν [τὴν γῆν].**

Les deux versets sont moins radicaux que So 1,3 LXX, qui déclare ni plus ni moins la disparition totale de l'homme et de son environnement. Os 4,3 LXX et Am 9,5 LXX sous-entendent la continuité de la création quoique sous une forme diminuée, voire tragique (cf. l'idée de deuil), à cause du péché des humains.

Enfin, Os 4,3 LXX et So 1,3 LXX font mention de certains êtres vivants qui seront affectés par le jugement divin, et même de disparition (verbe ἐκλιπέτω) de la vie aquatique. Les deux passages présentent quelques similitudes avec Gn 1,26 LXX également, quoique So 1,3 LXX ne fasse pas mention des reptiles. Mais si So 1,3 LXX vise une dé-création totale, Os 4,3 LXX, à l'instar d'Am 9,5 LXX, évoque plutôt une punition qui a pour conséquence la diminution de la force vitale de l'univers.

2.1.4 Un jugement incontestable

La conjonction ὅπως introduit l'idée de but. Ainsi la phrase ὅπως μηδεὶς μήτε δικάζηται μήτε ἐλέγχῃ μηδείς (Os 4,4a) peut être traduite de la manière suivante : « de façon que nul ne se défende et que nul ne réfute ». En effet, parmi les sens possibles du verbe δικάζω on a celui de plaider en justice ou se défendre d'une accusation[606]. De même, le verbe ἐλέγχω signifie chercher à réfuter, réfuter ou interroger[607]. La logique d'Os 4,1-4a LXX est que le jugement divin est pleinement justifié. Personne ne peut remettre en cause la sentence du juge parce qu'elle est l'expression de la justice au regard des faits commis (v. 1b-2).

2.2 Le jugement divin en Os 4,4b-19 LXX

Os 4,4b-19 particularise le jugement divin prononcé en 4,1-4a. La cible visée est clairement Israël. Les v. 4b-19 mettent en exergue l'étroite connexion entre la non-connaissance de Dieu, l'idolâtrie et l'immoralité sexuelle.

2.2.1 La non-connaissance de Dieu

D'une manière générale, le thème de la connaissance (de Dieu/YHWH) occupe une place de choix dans le livre d'Osée[608]. L'accent est encore plus grand dans la LXX. Ainsi, quand Os 2,15 TM emploie l'expression « comme une porte d'espérance » (לפתח תקוה), Os 2,15 LXX a : « pour ouvrir son intelligence » (διανοῖξαι σύνεσιν αὐτῆς). Os 4,15 TM utilise אשם, « devenir coupable », tandis que le texte grec a le verbe ἀγνοέω, « être ignorant ». De même, l'affirmation contenue en Os 10,12 LXX, « faites luire pour vous une lumière de connaissance » (φωτίσατε ἑαυτοῖς φῶς γνώσεως), n'a pas son équivalent dans le TM d'Os 10,12.

La LXX d'Osée utilise différents termes de la même racine que γνῶσις pour exprimer l'idée de connaissance : les substantifs γνῶσις (4,6^{2x} ; 6,6 ; 10,12) et ἐπίγνωσις (4,1.6^{2x} ; 6,6) ainsi que les verbes γινώσκω (6,3^{2x} ; 8,2 ; 13,4), ἐπιγινώσκω (2,22 ; 14,10) et ἀγνοέω (4,15). L'une des particularités du texte grec est qu'il comprend deux termes distincts, γνῶσις et ἐπίγνωσις, alors que l'hébreu n'en compte qu'un seul, דעת. Tel est le cas en Os 4,6 :

---

[606] A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, p. 509, c. 3.
[607] P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 334 ; A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, p. 642, c. 2.
[608] J. L. MAYS, *Hosea*, p. 63; R. D. PATTERSON, *Portraits from a Prophet's Portfolio*, p. 296.

ὡμοιώθη ὁ λαός μου ὡς οὐκ ἔχων **γνῶσιν** ὅτι σὺ **ἐπίγνωσιν** ἀπώσω (Os 4,6 LXX)

נִדְמ֥וּ עַמִּ֖י מִבְּלִ֣י **הַדָּ֑עַת** כִּֽי־אַתָּ֤ה **הַדַּ֙עַת** מָאַ֔סְתָּ (Os 4,6 TM)

Le terme ἐπίγνωσις est rarement utilisé dans la LXX. En dehors de 1 R 7,2, où il a le sens profane d'expertise, il n'apparaît qu'en Pr 2,5, Jdt 9,14, 2 M 9,11 et Os 4,1.6 ; 6,6. Osée est donc le seul livre prophétique à utiliser ἐπίγνωσις pour exprimer la connaissance (de Dieu).

D'après Os 2,22 LXX, connaître le Seigneur est le but de l'action de Dieu en faveur de son peuple : καὶ μνηστεύσομαί σε ἐμαυτῷ ἐν πίστει καὶ ἐπιγνώσῃ τὸν κύριον (« et je te fiancerai à moi-même dans la foi/fidélité et tu connaîtras [vraiment] le Seigneur »). La connaissance de Dieu est la réponse d'Israël à l'élection.

La non-connaissance de Dieu est l'un des chefs d'accusation de Dieu contre les habitants de la terre : διότι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια οὐδὲ ἔλεος **οὐδὲ ἐπίγνωσις θεοῦ** ἐπὶ τῆς γῆς (Os 4,1). Dans l'AT, le verbe γινώσκω ou ידע, « connaître » renvoie à une relation émotionnelle et expérientielle entre deux partenaires, à une union de possession vitale[609]. Il a aussi le sens de choisir ou de reconnaître un suzerain ou un vassal comme légitime, de reconnaître le caractère obligatoire des stipulations d'un traité[610]. Dans ce sens, « connaître » fait partie du vocabulaire de l'alliance (cf. Am 3,2). Ainsi la non-connaissance de Dieu signifie non seulement l'absence de relation intime avec le Seigneur mais aussi la non-reconnaissance de l'autorité de Dieu. La non-connaissance de Dieu a la connotation de rébellion envers le Créateur, le Souverain de l'Histoire.

Si dans le TM d'Osée, la non-connaissance de Dieu par le peuple est largement attribuable au rejet de la connaissance par le prêtre (Os 4,6 TM), la LXX présente les choses différemment. Alors que dans Os 4,6 TM on lit : נִדְמ֥וּ עַמִּ֖י מִבְּלִ֣י הַדָּ֑עַת (« mon peuple périt faute de la connaissance »), dans Os 4,6 LXX on a : ὡμοιώθη ὁ λαός μου ὡς οὐκ ἔχων γνῶσιν (« mon peuple est assimilé à quelqu'un qui n'a pas de connaissance »). La LXX met l'accent sur la responsabilité collective du peuple. D'après Os 4,4b LXX, le peuple de Dieu est assimilé à un prêtre contesté. Selon Os 4,6 LXX, c'est le peuple qui a rejeté cette

[609] J. L. MCKENZIE, *Knowledge of God in Hosea*, p. 27.
[610] S. PAUL, *Amos*, p. 101-102: « In the vassal treaties of the ancient Near East, the cognate verbs, (…), also have a technical legal meaning: to recognize as a legitimate suzerain or vassal and to recognize treaty stipulations as binding ».

connaissance et la sanction divine sera, en retour, son rejet du service sacerdotal[611] qu'il rend au Seigneur : ὡμοιώθη ὁ λαός μου ὡς οὐκ ἔχων γνῶσιν ὅτι σὺ ἐπίγνωσιν ἀπώσω. Κἀγὼ ἀπώσομαι σὲ τοῦ μὴ ἱερατεύειν μοι (« Mon peuple est assimilé à quelqu'un qui n'a pas de connaissance parce que tu as rejeté la [vraie] connaissance. Et moi je te rejetterai pour ne plus exercer le sacerdoce envers moi »).

Le verbe ἀπωθέομαι (Os 4,6) est une traduction de l'hébreu מאס. D'après Andersen et Freedman, מאס a le sens d'un rejet résultant d'un désaccord ou d'un manque d'estime[612]. Ce qui revient à dire que l'absence de la connaissance décriée par le prophète n'est pas due au refus de Dieu de se faire connaître mais au rejet méprisant de Dieu, de sa parole et de son alliance par le peuple.

Enfin, en dépit des allégations du peuple (6,3 ; 8,2), la connaissance lui fait totalement défaut, alors que c'est elle que le Seigneur désire plus que les holocaustes (6,6 ; 13,4 ; 14,10). L'infidélité d'Israël prouve qu'il ne connaît pas vraiment Dieu[613].

2.2.2 L'idolâtrie

La critique de l'idolâtrie est l'un des thèmes majeurs du livre d'Osée. Comme le note G. Emmerson, c'est l'un des souci primordiaux d'Osée de s'attaquer aux abus cultuels et cela distingue son message de son proche contemporain Amos qui, lui, insiste sur les manquements à l'égard de la justice[614].

En Os 4,12-14 LXX, Dieu annonce un oracle contre Israël pour sa participation à un culte idolâtrique :

---

[611] S. P. CARBONE et G. RIZZI, *Osea*, p. 113, notent: « LXXOs, in ogni caso presenta una lezione chiarificatrice, anche relativamente all'evidenziazione del carattere sacerdotale di tutto il popolo di Dio. Il TM, secondo alcuni critici si riferirebbe soltanto alle responsabilità del sacerdote all'interno del popolo di Dio (...) ».

[612] F. I. ANDERSEN et D. N. FREEDMAN, *Hosea*, p. 353, notent: « While the verb [מאס] sometimes describes rejection on good grounds (Isa 7 :15-16), and with deserved contempt (Jer 4 :30), the frequency with which this verb refers to the disdainful rejection of God, his word, or his covenant, gives it the meaning of perverse refusal to value a thing at its true worth, so that the renunciation insults the generous donor and hurts the one who refuses ».

[613] Comme le note R. D. PATTERSON, *Portraits from a Prophet's Portfolio*, p. 304 : « Israel's infidelity demonstrates that they had no real commitment to God. Nor did they truly know Him in a living, experiential way ».

[614] G. I. EMMERSON, *Hosea*, p. 117, écrit: « That one of Hosea's chief concerns was to voice a consistent protest against the syncretistic religion practised by his contemporaries and the fertility rites which degraded Israelite worship in the last decades of the northern kingdom is immediately evident. […] Indeed, it is to a great extent this primary concern with the cultic abuses which distinguishes his message from that of his near contemporary Amos […]. Nevertheless, the primary motivation of Amos' indictment of his contemporary is not cultic but ethical, and the main thrust of his message concerns the disregard of the obligations of social justice on the part of the wealthy and powerful in Israelite society of the time ».

Os 4,12-13a LXX	Traduction
12 ἐν συμβόλοις ἐπηρώτων καὶ ἐν ῥάβδοις αὐτοῦ ἀπήγγελλον αὐτῷ πνεύματι πορνείας ἐπλανήθησαν καὶ ἐξεπόρνευσαν ἀπὸ τοῦ θεοῦ αὐτῶν	12 Par des signes ils consultaient et par ses bâtons ils lui annonçaient ; par un esprit de prostitution ils ont été égarés et se sont prostitués en quittant leur Dieu.
13 ἐπὶ τὰς κορυφὰς τῶν ὀρέων ἐθυσίαζον καὶ ἐπὶ τοὺς βουνοὺς ἔθυον ὑποκάτω δρυὸς καὶ λεύκης καὶ δένδρου συσκιάζοντος ὅτι καλὸν σκέπη	13 Sur les sommets des montagnes ils offraient des sacrifices et sur les collines ils sacrifiaient, sous le chêne et le peuplier et l'arbre qui fait de l'ombre parce que c'est un bel abri.

L'idolâtrie des Israélites est présentée comme une forme de débauche spirituelle (4,12)[615]. Les sanctuaires de Gilgal et de Béthel (Maison de On) sont même dans la ligne de mire d'Osée (4,15) : μὴ εἰσπορεύεσθε εἰς Γαλγαλα καὶ μὴ ἀναβαίνετε εἰς τὸν οἶκον Ων (« n'allez pas à Gilgal et ne montez pas à la Maison de On »).

En Os 4,17, Israël (Éphraïm) est qualifié de μέτοχος εἰδώλων (« partisan des idoles »). Pour Osée, l'idolâtrie d'Israël prouve que le peuple a choisi de suivre le mode de vie des nations : « il a choisi les Cananéens » (v. 17). En fait, il a mis des pierres d'achoppement devant ses propres pas.

Enfin, dans la suite du livre d'Osée, il apparaît clairement que dans l'acte d'accusation porté contre Israël, il y a le culte rendu à l'image d'un veau (μόσχος). Celui-ci est tantôt désigné comme « veau de Samarie » (8,5-6), « veau de la Maison de On », c'est-à-dire veau de Béthel (10,5). C'est depuis le règne de Jéroboam I que l'image du veau était associée au sanctuaire de Béthel[616].

[615] C. H. SILVA, *The literary structure of Hosea 4–8*, p. 296-297; R. D. PATTERSON, *Portraits from a Prophet's Portfolio*, p. 305.
[616] G. I. EMMERSON, *Hosea*, p. 124. Ce point est important à relever car, comme nous le verrons dans la suite, il permet de faire un lien entre l'idolâtrie d'Israël au Ps 105,19-20 LXX et le livre d'Osée. Nous avons déjà relevé que Rm 1,23 utilise le même langage que Ps 105,20 LXX.

2.2.3 L'immoralité sexuelle

Il est quasiment impossible, dans Osée, de séparer l'idolâtrie de l'immoralité sexuelle. Pour ce qui est d'Os 4,1-19, la ligne de démarcation entre ce qui relève de la métaphore et ce qui relève des actes concrets n'est pas facile à déterminer[617]. Certains auteurs sont d'avis que les termes décrivant l'immoralité sexuelle – μοιχείᾳ (adultère), πορνείᾳ (fornication ou prostitution) et le verbe πορνεύω – ne sont que des métaphores pour l'idolâtrie d'Israël[618]. Pour d'autres, cependant, ils renvoient à des offenses sexuelles réelles[619]. Pour d'autres encore, le lien étroit entre idolâtrie et immoralité sexuelle s'explique par le fait que les sanctuaires incriminés par Osée étaient des lieux où la prostitution sacrée avait cours[620].

Les faiblesses de l'hypothèse de la prostitution sacrée ont déjà été démontrées de manière persuasive[621]. La question est donc de savoir si on a affaire à une métaphore ou à des cas concrets d'immoralité sexuelle.

S'il est indéniable qu'Osée utilise plusieurs métaphores de la vie conjugale ou des relations entre un homme et une femme pour décrire la relation entre Dieu et Israël, il évoque aussi des offenses sexuelles réelles. L'un des meilleurs exemples se trouve en Os 4,2. Dans ce verset, l'adultère figure parmi les offenses qui manifestent l'absence de la vérité, de la miséricorde et de la connaissance de Dieu sur la terre (v. 1b). Le parjure, le mensonge et le meurtre mentionnés au v. 2 ne sont pas des métaphores mais renvoient à des offenses réelles.

Puisque Os 4,1-4a sert d'introduction à Os 4,4b-19, on comprend aisément que la description de l'immoralité sexuelle aux v. 13-14 soit une façon d'illustrer la corruption sexuelle mentionnée dans cette introduction.

---

[617] Voir E. BONS *et al.*, Osée, p. 89.

[618] Ainsi K. ADAMS, *Metaphor and Dissonance*, p. 298: « The metaphor that underlies Hos 4 :13-14 is COVENANT IS MARRIAGE. In this metaphor, Israel is cast in the role of the wayward bride of Yahweh, who is the wronged husband ». Les lettres capitales se trouvent dans l'original.

[619] Voir P. BIRD, "*To Play the Harlot"*, p. 80-83.

[620] Voir D. J. SIMUNDSON, *Hosea–Micah*, p. 51 ; J. L. MAYS, *Hosea*, p. 74-75.

[621] K. ADAMS, *Metaphor and Dissonance*, p. 293-294, résume les arguments contre la prostitution sacrée en trois points: « (1) There is no unambiguous textual or material evidence in the ancient Near Eastern corpus for sex cults, nor any direct evidence indicating that the relevant extant cognates of Hebrew קדשה […] should be translated as "sacred prostitute." (2) The reconstruction relies to a great extent on anachronistic and otherwise flawed secondary evidence. Finally, (3) the metaphorical sexual language used by the Hebrew prophets to castigate apostate practices has been mistakenly literalized, with its intended rhetorical dimensions largely ignored or misunderstood ».

Au v. 10, il est dit que les Israélites se sont prostitués ; ils ont abandonné le Seigneur pour chérir la fornication. D'après le v. 12, ils sont égarés par un esprit de πορνεία. Ces deux versets peuvent renvoyer aussi bien à l'idolâtrie qu'à une véritable immoralité sexuelle.

Les v. 13-14 évoquent une corruption sexuelle très répandue dans la société. Dans la gent féminine, les filles commettront la πορνεία (prostitution ou fornication) et les belles-filles l'adultère (v. 13). Les hommes, quant à eux, sont accusés de s'unir aux prostituées (v. 14).

Les v. 17-18 reviennent sur le thème de l'immoralité sexuelle en soulignant que celle-ci est très courante. Il s'agit d'un choix du peuple, qui a abandonné son Dieu pour suivre le chemin des Cananéens. Les Israélites ont aimé le déshonneur (v. 19).

Toutefois, il est important de noter comment, en Os 4,13, l'immoralité sexuelle est présentée comme une sentence divine contre l'idolâtrie. Après avoir décrit les activités idolâtriques du peuple (v. 13a), le texte enchaîne avec la conjonction διὰ τοῦτο (על־כן en hébreu) qui introduit la punition divine (cf. Os 4,3) :

ἐπὶ τὰς κορυφὰς τῶν ὀρέων ἐθυσίαζον
καὶ ἐπὶ τοὺς βουνοὺς ἔθυον
ὑποκάτω δρυὸς καὶ λεύκης καὶ δένδρου συσκιάζοντος
ὅτι καλὸν σκέπη

διὰ τοῦτο

ἐκπορνεύσουσιν αἱ θυγατέρες ὑμῶν
καὶ αἱ νύμφαι ὑμῶν μοιχεύσουσιν

Donc d'après Os 4,13, l'immoralité sexuelle est une sanction de l'idolâtrie[622]. L'offense contre Dieu que représente le culte des idoles sera châtié par la souillure du corps humain. Les femmes sont les premières à être mentionnées : les filles se prostitueront, de même que les jeunes épouses commettront l'adultère. Mais celles-ci sont mentionnées comme pour compléter la liste. En effet, l'immoralité sexuelle était déjà une pratique répandue chez les hommes comme l'indique le v. 14 : καὶ αὐτοὶ μετὰ τῶν πορνῶν συνεφύροντο καὶ μετὰ τῶν τετελεσμένων ἔθυον (« eux aussi frayaient avec des prostituées et avec les consacrées ils sacrifiaient »).

[622] Contrairement à ce qu'affirme J. L. MAYS, *Hosea*, p. 74 : « Though v. 13b is introduced by 'therefore' and its verbs can be read as future, the sentence cannot be an announcement of punishment ; the following statement in v. 14 precludes that interpretation ».

Dans Osée, on a donc une connexion entre la non-connaissance de Dieu, l'idolâtrie et l'immoralité sexuelle, et même une corruption généralisée des mœurs. Le rejet de la connaissance de Dieu a pour corollaire l'idolâtrie. L'idolâtrie est à son tour sanctionnée par la corruption au niveau de la sexualité. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, on a la même connexion dans la littérature juive intertestamentaire. Dans la sous-section suivante, nous verrons que le discours de Paul en Rm 1–2 se situe en grande partie dans le même cadre qu'Os 4.

3. Analyse intertextuelle de Rm 1–2 et d'Os 4,1-19 LXX

Nous venons de voir que, selon Os 4,1 LXX, le jugement divin est motivé par l'absence de la vérité, de la miséricorde et de la connaissance de Dieu sur la terre. Cette affirmation semble avoir trouvé écho en Rm 1–2. Comme le fait remarquer P. Beauchamp dans sa réflexion sur la structure du péché en Rm 1–2 :

> « La place faite au couple "vérité/mensonge" (1,18.25) avec la modulation continue du thème "connaître/méconnaître/faire connaître" unifient cette introduction de l'épître. Elle rejoint une droite ligne de tradition, qui s'affirme depuis Osée […], écho des formes les plus archaïques du Décalogue ("…ni sincérité, ni amour, ni connaissance de Dieu dans le pays, mais parjure et mensonge, assassinat et vol, adultère et violence, meurtre sur meurtre") : la non-connaissance de Dieu, qui correspond à l'idolâtrie, est la base de l'édifice éthique »[623].

Il n'est pas rare de trouver en Rm 1–2, et même dans le reste de l'épître, des passages très proches de la LXX d'Osée[624]. Mais nous nous focaliserons sur les thèmes de l'absence de la vérité, de l'absence de la miséricorde, de la non-connaissance de Dieu, de l'idolâtrie et de l'immoralité sexuelle, tels qu'ils sont particulièrement articulés en Os 4,1-19 LXX[625].

---

[623] P. Beauchamp, *D'une montagne à l'autre*, p. 195. Dans le passage cité, l'auteur note Os 4,13 mais il s'agit probablement d'une erreur. La citation correspond plutôt à Os 4,1-3. Précisons, toutefois, qu'en Os 4,1-3 la non-connaissance de Dieu ne correspond pas seulement à l'idolâtrie mais elle s'étend aussi à toutes formes de non-respect de la volonté divine.

[624] On trouve, par exemple, une forte concentration des termes-clés de Rm 1,16-20 en Os 10,12-13 LXX : δικαιοσύνη, ἀσέβεια, ἀδικία, δύναμις, mais aussi le verbe ζάω (Rm 1,17) correspondant au substantif ζωή (Os 10,12) et ἀλήθεια (Rm 1,18) auquel s'oppose ψεῦδος en Os 10,13.

[625] Signalons que la sentence divine en Os 4,3 peut être considérée comme l'un des textes sous-jacents à Rm 8,20-22. Comme l'écrit R. Jewett, *Romans*, p. 516 : « The idea that the earth "languishes," "mourns," and suffers "pollution" under the burden of human exploitation also appears in Isa 24:4-7; Hos 4:1-3; and 4 Ezra 7.1-4 ». Puisque nous voulons nous focaliser sur Rm 1,16–2,29, l'idée selon laquelle il y a un lien entre Os 4,1-3 et Rm 8,20-22 est à inclure dans l'application du critère de récurrence, même si Paul n'y fait pas directement référence à Osée.

3.1 L'absence de la vérité

Rm 1–2 et Os 4 LXX ont en commun le thème de l'absence de la vérité. La disparition de la vérité provoque le jugement divin. Rm 1,18 lie la révélation de la colère de Dieu à la mise en captivité de la vérité (ἀλήθεια). S. Légasse note que le verbe κατέχω (v. 18) offre une assez grande variété de nuances à partir de l'idée de base qui est « tenir ferme ». Selon lui, la traduction de ce verbe par « retenir captif » est bien attestée. Alors que certains commentateurs préfèrent une nuance plus radicale « abattre » ou « supprimer », pour Légasse, en fin de compte, « l'effet est le même, la vérité étant dans tous les cas réduite, sinon à néant […], du moins à l'inaction »[626].

Quand la vérité est tenue captive, le mensonge occupe le terrain. Comme le précise Rm 1,25, la vérité de Dieu est changée en mensonge : οἵτινες μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει (« eux qui échangèrent la vérité de Dieu en mensonge »). Les indociles à la vérité subiront la colère et la fureur : τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας καὶ ἀπειθοῦσι τῇ ἀληθείᾳ πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ ὀργὴ καὶ θυμός (Rm 2,8).

Ce que Paul dit de l'action des humains contre la vérité (Rm 1,18.25 ; 2,8) rejoint ce que la LXX d'Osée dit à ce sujet. En effet, d'après Os 4,1 LXX, le jugement divin est provoqué par l'absence de vérité : κρίσις τῷ κυρίῳ πρὸς τοὺς κατοικοῦντας τὴν γῆν διότι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια. La mention du mensonge (ψεῦδος) en Os 4,2 implique que l'absence de la vérité est due à l'action des hommes qui préfèrent le mensonge à la vérité. Paul, de son côté, indique aussi que l'absence de la vérité résulte de l'action des êtres humains ayant changé la vérité de Dieu en mensonge (Rm 1,25).

3.2 L'absence de la miséricorde

D'après Os 4,1 LXX, l'absence de la miséricorde ou de la pitié (οὐδὲ ἔλεος) provoque le jugement de Dieu contre les habitants de la terre. Selon Os 6,6 LXX, c'est la miséricorde et la connaissance de Dieu que le Seigneur désire plutôt que les sacrifices et les holocaustes : διότι ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν καὶ ἐπίγνωσιν θεοῦ ἢ ὁλοκαυτώματα.

Affirmer que des humains sont ἀνελεήμονας (Rm 1,31) équivaut à dire qu'il n'y a pas de miséricorde (ἔλεος) en eux ou parmi eux. Comme dans Osée (voir Os 4,1 et 6,6), il existe, en Rm 1,21-31, un lien étroit entre la connaissance de Dieu et la miséricorde. En effet, les personnes « sans-miséricorde » de Rm 1,31 sont aussi celles qui ont rejeté la connaissance de

[626] S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, p. 115.

Dieu (Rm 1,28). Donc l'absence de la miséricorde constitue un lien entre Rm 1–2 et Os 4 LXX, quoique Paul ne s'attarde pas sur ce point, contrairement à ce que nous avons vu avec le thème de l'absence de la vérité ou, comme nous allons maintenant le voir, avec celui de la non-connaissance de Dieu.

3.3 La non-connaissance de Dieu en Rm 1–2

Au chapitre 5, il a été relevé que la non-connaissance de Dieu est l'un des points communs à Rm 1,21-32 et Rm 2,17-24. Celle-ci se vérifie aussi bien chez les Gentils que chez les Juifs. La description de la non-connaissance de Dieu en Rm 1–2 se comprend mieux à la lumière de la LXX d'Osée.

D'abord, au niveau du vocabulaire, il faut noter qu'en dehors de 2 P 1,2.8 ; 2,20 et He 10,26, les lettres de Paul ou celles qui lui sont attribuées sont les seuls écrits du NT où est employé le terme ἐπίγνωσις[627]. Or ce mot n'est pas fréquent dans la LXX et Osée est le seul livre prophétique dans lequel il apparaît. Bien plus, tous les autres termes de la même famille que γνῶσις présents en Osée se trouvent en Rm 1,16–2,29 : γινώσκω (1,21 ; 2,18), ἐπιγινώσκω (1,32), ἀγνοέω (2,4) et γνῶσις (2,20). Le critère du vocabulaire commun rare se vérifie ici.

Ensuite, selon Os 4,1-19 LXX, la non-connaissance de Dieu se manifeste par la violation massive des commandements divins. Lagrange note qu'Osée avait énuméré les vices de son temps en connexion avec un manque de la connaissance de Dieu[628]. Même si la liste des maux de Rm 1,29-31 ne correspond pas exactement à celle d'Os 4,2 LXX, on note néanmoins dans l'un et l'autre textes la mention du meurtre (φόνος). Par ailleurs, selon certains manuscrits[629], la πορνεία figure parmi les vices mentionnés en Rm 1,29. Or ce terme ainsi que le verbe πορνεύω, fréquents dans Osée, apparaissent dans Os 4,10-19 LXX, dans un contexte similaire

---

[627] Voir Rm 1,28 ; 3,20 ; 10,2 ; Col 1,9.10 ; 2,2 ; Ep 1,17 ; Ph 1,9 ; Phm 1,6. Dans les Pastorales : 1 Tm 2,4 ; 2 Tm 2,25 ; 3,7 ; Tt 1,1.

[628] J.-M. LAGRANGE, *Le catalogue des vices dans l'épître aux Romains (1,28-31)*, p. 542.

[629] B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 506, écrit: « The Textus Receptus, following L ψ 88 326 330 614 *Byz Lect* syr^{h} arm *al*, inserts πορνείᾳ ("fornication") before πονηρίᾳ. Although it could be argued that πορνείᾳ had fallen out accidentally in transcription, it is more likely that the word is an intrusion into the text, either accidentally (when ΠΟΝΗΡΙΑ was erroneously read as ΠΟΡΝΕΙΑ) or deliberately (when copyists, finding the word in some forms of the text (D* E G P *al*), inserted it by conflation either before or after πονηρία|). The fact, however, that Paul argues (verses 24-25) that such vices as listed here issue from the licentious practices of idolatry, makes it unlikely that he would have included πορνείᾳ within the list itself ». C'est justement la conclusion à laquelle aboutit Metzger qui est à mettre en question. Il n'y a pas de problème à ce que le texte de Paul, dont les points communs avec celui de la LXX d'Osée sont nombreux, contienne πορνείᾳ puisqu'en Osée ce terme est inséparable de l'idolâtrie, et même que l'immoralité sexuelle y est présentée comme une conséquence du culte rendu aux idoles.

à celui de Rm 1,18-32. En Os 4,10-11, le prophète déclare : διότι τὸν κύριον ἐγκατέλιπον τοῦ φυλάξαι πορνείαν. Il existe ainsi un lien entre le fait d'abandonner (ἐγκαταλείπω) le Seigneur et l'immoralité sexuelle (πορνεία). Dans ce cas de figure, on aurait en Rm 1,28-29 le même lien qu'en Os 4,10-11 entre le rejet de la connaissance de Dieu et le fait d'être rempli de πορνεία.

De plus, en Rm 2,17-24, Paul mentionne le vol (κλοπή) et l'adultère (μοιχεία) parmi les transgressions de la Loi présentes parmi les Juifs : ὁ κηρύσσων μὴ κλέπτειν κλέπτεις (Rm 2,21); ὁ λέγων μὴ μοιχεύειν μοιχεύεις (Rm 2,22). Or dans Os 4,2 LXX, le vol et l'adultère – mentionnés dans le même ordre qu'en Rm 2,21-22 – font partie, avec le parjure (malédiction), le mensonge et le meurtre, des fautes qui illustrent la non-connaissance de Dieu. En lisant Rm 2,17-24 en lien avec Os 4 LXX, il apparaît qu'en Rm 2,17-24 Paul met en exergue la non-connaissance de Dieu chez les Juifs[630].

Enfin, comme nous l'avons indiqué au chapitre 5, l'absence de connaissance de Dieu en Rm 1,21-32 est due au rejet délibéré par certains humains de cette connaissance (Rm 1,21.28). Leur attitude rappelle celle des Israélites dans Os 4,6 LXX : ὡμοιώθη ὁ λαός μου ὡς οὐκ ἔχων γνῶσιν ὅτι σὺ ἐπίγνωσιν ἀπώσω. Le rapprochement est d'autant plus plausible que Rm 1,21-32 et Os 4,6 LXX évoquent un rejet collectif de la connaissance de Dieu – et non le rejet par une seule catégorie de la population, les prêtres, comme dans le TM d'Os 4,6. Os 4,6 LXX, qui exprime le rejet par le peuple de la connaissance de Dieu (σὺ ἐπίγνωσιν ἀπώσω), peut effectivement être mis en parallèle avec Rm 1,28 : οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει. Outre le terme ἐπίγνωσις, les deux versets ont en commun l'affirmation du rejet de la connaissance de Dieu.

Donc, lorsque Paul décrit la non-connaissance des Dieu parmi les Gentils et les Juifs en Rm 1–2, il s'exprime dans un langage qui rappelle celui de la LXX d'Osée. Le vocabulaire qu'il utilise, les symptômes et les causes de la non-connaissance de Dieu en Rm 1–2 sont également ceux qu'on trouve en Os 4 LXX.

[630] 1 Jn 2,3-4 dit la même chose en associant connaissance de Dieu et observance des commandements : Καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν, ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν. ὁ λέγων ὅτι ἔγνωκα αὐτόν καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν, ψεύστης ἐστίν καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν (« Et en ceci nous savons que nous le connaissons, si nous gardons ses commandements. Celui qui dit : "Je le connais" et ses commandements ne garde pas, il est menteur et en lui la vérité n'est pas »).

3.4 L'idolâtrie et l'immoralité sexuelle en Rm 1–2

L'idolâtrie et l'immoralité sexuelle occupent une place de choix en Rm 1–2, notamment en 1,21-32. Paul aborde la question de l'idolâtrie en 1,23.25 et 2,22. L'impureté du corps humain fait l'objet de 1,24.26-27 et 2,22. Mais ces deux réalités ne sont pas traitées séparément. Comme dans Os 4,1-19, elles sont intimement liées. C'est en Rm 1,21-32 que le thème de l'idolâtrie est développé en lien avec celui de l'immoralité sexuelle.

3.4.1 L'idolâtrie en Rm 1,21-32

Selon Rm 1,21-32, l'offense des humains est d'avoir changé la gloire du Dieu incorruptible ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἑρπετῶν (1,23). Rm 1,23 évoque la fabrication par l'humain des idoles. Rm 1,25 revient sur le contenu de ce verset en ajoutant un autre élément, à savoir le culte rendu aux créatures : καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα. Avec la vénération et le culte, l'idolâtrie bat son plein. Il ne s'agit plus seulement de la fabrication d'images de créatures mais aussi de leur élévation au statut de divinité dans le culte[631].

---

[631] La description de l'idolâtrie en Rm 1 rappelle Dt 4,1-28 LXX, notamment les v. 16-18 : μὴ ἀνομήσητε καὶ ποιήσητε ὑμῖν ἑαυτοῖς γλυπτὸν ὁμοίωμα πᾶσαν εἰκόνα ὁμοίωμα ἀρσενικοῦ ἢ θηλυκοῦ ὁμοίωμα παντὸς κτήνους τῶν ὄντων ἐπὶ τῆς γῆς ὁμοίωμα παντὸς ὀρνέου πτερωτοῦ ὃ πέταται ὑπὸ τὸν οὐρανόν ὁμοίωμα παντὸς ἑρπετοῦ ὃ ἕρπει ἐπὶ τῆς γῆς ὁμοίωμα παντὸς ἰχθύος ὅσα ἐστὶν ἐν τοῖς ὕδασιν ὑποκάτω τῆς γῆς. Comme le note Ph. F. ESLER, *The Sodom Tradition in Romans 1:18-32*, p. 10 : « [T]he list of paraphernalia used in idol-worship mentioned in v 23 [Rm 1,23] probably derives from their memory of a source like Deuteronomy 4 :16-18 ». En fait, il existe un lien étroit entre Ps 105,19-20 LXX et Dt 4,1-28 LXX. Les deux passages renvoient au récit de l'apostasie d'Israël au désert aussi raconté en Ex 32–34. En lisant ces textes ensemble, on comprend que la fabrication et le culte de l'image du veau d'or (Ex 32–34) constituent une violation directe de l'interdiction de fabriquer des idoles (Dt 4,15-28). H. van de SANDT, *Why is Amos 5,25-27 quoted*, p. 76, a raison lorsqu'il soutient que le Ps 105 LXX met en exergue le contraste entre la manifestation de Dieu d'un côté, et la représentation vulgaire d'une image figée, de l'autre côté : « The author of this psalm underlines the contrast between the theophanic manifestation of God on the one side, and the vulgar representation as a molten image of an animal on the other. The glory in which God showed himself to Israel was exchanged for a miserable idol (cf. also Jer 2,11; Hos 4,7). Terminology (ὁμοίωμα) and thought (the prohibition of any image of animals) of Deut 4,16-18 is used here ». Bien plus, comme le fait remarquer H. van de SANDT, *Ibid.*, il est possible que Paul ait eu connaissance d'une tradition exégétique dans laquelle le récit de la fabrication du veau d'or et la prohibition des images idolatriques étaient liés : « It is probable that Paul had knowledge of the exegetical tradition in which the calf story and the prohibition of images were combined : instead of the one image (calf) in Ps 105,19f. he enlarges the number of possibilities to make an image ("mortal man or birds or animals or reptiles") as is presented in Deut 4,16-18 […] ». Par contre, la suggestion de cet auteur selon laquelle en Rm 1,23 Paul universalise la critique du psalmiste [*Ibid.* : « In Rom 1,23 Paul universalizes this criticism : all people have become estranged from God (and turned away to idols) by substituting the creatures for their Creator »] ne correspond pas à ce qu'on trouve dans le texte paulinien. Comme nous l'avons montré aux chapitres 5 et 6, nulle part en Rm 1–2 Paul n'inclut les Juifs dans la catégorie des idolâtres. Enfin, le rapprochement entre l'idolâtrie en Rm 1 et en Os 4 paraît justifié pour deux raisons. D'une part, Osée fait mention de la présence d'une image idolatrique de veau en Israël (Os 8,5-6 ; 10,5). D'autre part, suivant une tradition attestée dans l'Écriture, il existe un parallélisme entre la description de l'apostasie d'Israël au désert (Ex 32–34) et la critique de l'idolâtrie du royaume du Nord, où l'on trouvait un veau ou plusieurs veaux devant lesquels le peuple sacrifiait. Sur l'existence des parallélismes entre Aaron et Jéroboam I (1 R 12,26-33 et Ex 32,1-8), voir R. S. CHALMERS, *The*

La traduction courante : « de leur gloire je ferai un déshonneur » est basée sur le grec : τὴν δόξαν αὐτῶν εἰς ἀτιμίαν θήσομαι. C'est la leçon présente dans l'édition de Rahlfs. Celle-ci est conforme au TM[632]. Cependant, selon plusieurs auteurs[633], Os 4,7 LXX aurait à l'origine une formulation similaire à celle du Ps 105,20 LXX et de Jr 2,11 LXX, et donc de Rm 1,23. Vus les multiples points communs à Os 4,1-19 et Rm 1–2, il n'est pas totalement exclu que ces auteurs aient raison même s'il semble que la proposition d'Os 4,7 ne figure pas dans les anciennes listes des Tiqqune Sopherim[634].

3.4.2 L'immoralité sexuelle en Rm 1,21-32

L'immoralité sexuelle des humains en Rm 1,21-32 est présentée comme une punition divine. La conjonction διό (v. 24) ou διὰ τοῦτο (v. 26) introduit la sanction divine face à la fabrication des images et au culte des idoles[635]. P. Beauchamp note l'enchaînement suivant : méconnaissance de Dieu, idolâtrie qui entraîne directement la subversion sexuelle puis, moins lisiblement, les autres vices. En guise d'explication de cet enchaînement, il écrit :

> « La raison de cet enchaînement est l'action de Dieu, présentée sous forme de sanction : Dieu "a livré" (1,26.28) les idolâtres aux désordres du corps parmi lesquels saint Paul sélectionne les conduites homosexuelles. "Livrer" signifie ici que Dieu n'intervient pas pour interrompre le processus immanent qui conduit des déviations de l'esprit à celles de la chair. Comme ce processus est manifestation de la vérité, saint Paul y reconnaît un élément du plan divin »[636].

On est dans une sorte de rapport de « corps à corps ». L'offense des humains est de déshonorer Dieu en lui donnant une forme corporelle, véritable caricature de sa personne. Cette action est d'autant plus inadmissible que ce qu'on peut connaître de Dieu est manifeste

---

Struggle of Yahweh and El for Hosea's Israel, p. 27-31 ; M. ABERBACH et L. SMOLAR, *Aaron, Jeroboam and the Golden Calves*, p. 129-140.

[632] E. BONS *et al.*, *Osée*, p. 87.

[633] Voir F. I. ANDERSEN et D. N. FREEDMAN, *Hosea*, p. 355, notent: « MT reads "I exchanged." Some versions bear witness to the alternative reading used here: […] "they exchanged my Glory for Ignominy." This is so close to Jer 2:11 and Ps 106:20 that it is hard to see why it was considered objectionable. In these parallel texts, "their Glory" refers to Yahweh, who is replaced by a false god, variously styled ». Voir aussi H. van de SANDT, *Why is Amos 5,25-27 quoted*, p. 76.

[634] E. BONS *et al.*, *Osée*, p. 87.

[635] Ph. F. ESLER, *The Sodom Tradition in Romans 1:18-32*, p. 11, écrit: « That Paul begins v 24 with "for this reason" closely ties the sexual malpractice he is about to describe with the idolatry just mentioned […]. In vv 26b-27 Paul begins a detailed account of the sexual conduct he has in mind, here presented as a punishment for the idolatry lambasted in the previous verse ».

[636] P. BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 195.

pour eux (v. 19-20). Le fait de déshonorer Dieu est sanctionné par le déshonneur qui affecte les corps des idolâtres eux-mêmes.

La sanction divine se manifeste par la disjonction des sexes. On note d'abord une immoralité sexuelle qui frappe les femelles. Les femelles ont échangés les rapports naturels pour des rapports contre nature : αἵ τε γὰρ θήλειαι αὐτῶν μετήλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν (v. 26). De même, les mâles ont abandonné l'usage naturel des femelles et se sont unis à d'autres mâles : ὁμοίως τε καὶ οἱ ἄρσενες ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν τῆς θηλείας ἐξεκαύθησαν ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους, ἄρσενες ἐν ἄρσεσιν τὴν ἀσχημοσύνην κατεργαζόμενοι καὶ τὴν ἀντιμισθίαν ἣν ἔδει τῆς πλάνης αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντες (v. 27)[637].

Si l'interdiction biblique de la *mishkav zakhar* est explicitement mentionnée en Lv 18,22 et 20,13[638], on ne trouve pas dans l'AT de référence directe contre les pratiques homosexuelles féminines. Toutefois, comme le notent A. Kosman et A. Sharbat, Paul tout comme Philon a adopté une approche interprétative large dans laquelle l'interdiction du Lévitique s'applique à toutes les formes d'homosexualité[639].

3.4.3 L'idolâtrie et l'immoralité sexuelle en Osée et en Rm 1,21-32

La manière dont Os 4 et Rm 1 développent les thèmes de l'idolâtrie et de l'immoralité sexuelle présente des ressemblances et des différences significatives.

Deux points communs sont importants à relever. D'une part, Os 4,13 et Rm 1,21-32 présentent la débauche comme une sanction de l'idolâtrie. C'est une réaction de Dieu contre l'agir des humains consistant à le caricaturer, à vouer un culte à ce qui n'est pas Dieu. Dans chaque texte, on relève la présence de la conjonction διὰ τοῦτο (Os 4,13 ; Rm 1,26 ou διό en

---

[637] L'idée sous-jacente à l'affirmation de Paul est probablement la même qu'on trouve en *m. Abot* 4,2, à savoir qu'une transgression conduit à une autre transgression et que la punition d'une transgression est une autre transgression. Voir A. KOSMAN et A. SHARBAT, *Two Women Who Were Sporting with Each Other*, p. 52.

[638] La *mishkav zakhar* est explicitement interdite en Lv 18,22 : καὶ μετὰ ἄρσενος οὐ κοιμηθήσῃ κοίτην γυναικός βδέλυγμα γάρ ἐστιν; et en Lv 20,13 : καὶ ὃς ἂν κοιμηθῇ μετὰ ἄρσενος κοίτην γυναικός βδέλυγμα ἐποίησαν ἀμφότεροι θανατούσθωσαν ἔνοχοί εἰσιν.

[639] A. KOSMAN et A. SHARBAT, *Two Women Who Were Sporting with Each Other*, p. 37, écrivent : « The Jewish sources exhibit two different interpretative approaches to homosexuality. Both approaches begin with the interpretation of the Biblical verses that prohibit male homosexuality (Lev 18:22; 20:13). The first, that we have called the "limiting interpretive approach," does not include sexual contact between women in the injunction against male homosexuality in Leviticus. According to the second approach, the "expansive interpretive approach, " the prohibition comprises general opposition to all forms of homosexuality, both male and female; in certain instances it also includes opposition to the institutionalization of a homosexual single-sex relationship, whether or not such a relationship entails intercourse ». Plus loin, A. KOSMAN et A. SHARBAT, *Ibid.*, p. 50-52, relèvent que les discours de Philon et de Paul sur les pratiques homosexuelles s'inscrivent dans le cadre de cette *expansive interpretive approach*.

Rm 1,24), juste après une description de l'idolâtrie, pour introduire la sanction divine. Il ne s'agit donc pas de deux réalités mentionnées l'une à côté de l'autre. Mais il y a un rapport de causalité : l'immoralité sexuelle porte la marque de la sanction divine contre l'idolâtrie.

D'autre part, la débauche dont parlent Os 4,13 et Rm 1,21-32 touche les deux sexes. Comme Osée, Paul commence par mentionner les femmes avant d'évoquer l'immoralité sexuelle chez les hommes. On a donc affaire à un phénomène de masse.

La différence principale entre Os 4 et Rm 1 se trouve au niveau du type d'immoralité sexuelle auxquels ils font référence. Les offenses sexuelles mentionnées dans Osée sont de type hétérosexuel, tandis que celles dont il est question en Rm 1,21-32 impliquent des personnes de même sexe. S'il est vrai que les points communs à Os 4 et à Rm 1–2 sont nombreux, cette différence est importante à prendre en compte car on y trouve une clé de lecture pour comprendre où l'apôtre veut en venir.

Dans la description qu'il fait de l'immoralité sexuelle des humains en Rm 1,21-32, Paul fait sans aucun doute allusion à la tradition sur Sodome[640]. Certes, l'apôtre ne mentionne pas le nom de cette ville dont la destruction est racontée en Gn 19. Mais une reprise explicite n'est pas nécessaire[641].

La tradition sur Sodome est utilisée dans la littérature biblique et postbiblique de diverses manières et pour des objectifs différents. W. Fields relève deux directions principales dans la réutilisation et l'amplification de cette tradition. D'une part, la destruction de Sodome est perçue comme le prototype du jugement divin contre des villes, nations ou personnes iniques pour ce qui est de son caractère brusque et spectaculaire, de sa totalité et son caractère définitif. D'autre part, les actions des habitants de Sodome sont des archétypes d'iniquité en ce qui concerne l'arrogance, l'inhospitalité, le manque de compassion pour les pauvres, et les transgressions sexuelles de tout genre[642].

---

[640] D'après Ph. F. ESLER, *The Sodom Tradition in Romans 1:18-32*, p. 4-15, Sodome est la métaphore principale sous-jacente à Rm 1,18-32, aussi bien dans la description de l'idolâtrie (1,19-23) que dans la mention des relations homosexuelles (1,24-27) et le catalogue des vices (1,28-32). Toutefois, le renvoi éventuel à la tradition sur Sodome n'est pas une raison suffisante pour écarter Os 4 comme intertexte pour Rm 1,18-32 car Os 4 comprend des thèmes similaires à ceux que véhicule la tradition sur Sodome et la pratique de Paul est de relier des textes partageant des termes et thèmes communs.

[641] P. BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 203.

[642] W. W. FIELDS, *Sodom and Gomorrah*, p. 158.

La description de l'immoralité sexuelle en Rm 1 s'inscrit dans la tradition sur Sodome telle qu'elle est notamment développée dans la littérature juive intertestamentaire[643]. Comme le note Fields, au fil des temps, les habitants de Sodome semblent avoir acquis une notoriété certaine pour ce qui est des relations homosexuelles, et par extension pour toutes les relations sexuelles non approuvées par la loi d'Israël[644].

Le fait que Rm 1,21-32 s'inscrive dans la perspective de la tradition sur Sodome telle que celle-ci est reprise dans la littérature juive intertestamentaire implique que les personnes visées dans cette partie sont des Gentils. D'ailleurs, aucun texte scripturaire proche du texte paulinien (Ps 105, Jr 2,11 ou Os 4) ne mentionne, comme sanction divine, l'acte de livrer les fils d'Israël au type d'immoralité sexuelle décrite par Paul en Rm 1. Dans l'analyse du critère de récurrence, nous verrons que l'utilisation d'Osée en Rm 9,25-26 permet de postuler une utilisation par Paul des textes visant Israël pour décrire l'immoralité et le jugement des Gentils.

4. RÉCURRENCE D'OSÉE DANS LES LETTRES DE PAUL

Paul fait explicitement référence à Osée dans deux de ses lettres, à savoir Romains et 1Corinthiens. La manière dont il exploite le matériau de ce livre apporte un éclairage particulier sur son herméneutique scripturaire.

4.1 Osée dans Romains

L'épître aux Romains compte deux citations explicites d'Osée. La première, Os 2,25 LXX, se trouve en Rm 9,25. Le tableau suivant compare le texte d'Osée cité par Paul à celui des éditions de la LXX de Rahlfs et de Tischendorf :

[643] Voir, par exemple, *Jub* 16,5.6; 20,5. W. W. FIELDS, *Sodom and Gomorrah*, p. 182, note que la condamnation du lesbianisme et de l'homosexualité masculine en Rm 1,26-27 est similaire à ce qu'on trouve dans le *Testament de Nephtali* : ἥτις ἐνήλλαξε τάξιν φύσεως αὐτῶν (3,4).

[644] W. W. FIELDS, *Ibid.*, p. 182, écrit: « [T]he Sodomites seem to have become proverbial for homosexual relations in an early period, and by extension, representative of any sexual relations not sanctioned by Israelite law ».

Rm 9,25	Os 2,25 (Rahlfs)	Os 2,25 (Tischendorf)
ὡς καὶ ἐν τῷ Ὡσηὲ λέγει· *καλέσω τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου* καὶ **τὴν οὐκ ἠγαπημένην ἠγαπημένην**	καὶ ἐλεήσω τὴν οὐκ-ἠλεημένην *καὶ ἐρῶ τῷ οὐ λαῷ μου λαός μου*	καὶ ἀγαπήσω **τὴν οὐκ ἠγαπημένην** καὶ ἐρῶ *τῷ οὐ λαῷ μου λαός μου*
Comme aussi dans Osée il dit : « J'appellerai Celui-qui-n'est-pas-mon-peuple "Mon-peuple" et Celle-qui-n'est-pas-aimé "Bien-Aimée". »	et j'aurai pitié de Celle-dont-on-n'a-pas-eu-pitié et je dirai à Celui-qui-n'est-pas-mon-peuple : « Mon-peuple »	et j'aimerai Celle-qui-n'est-pas-aimée et je dirai à Celui-qui-n'est-pas-mon-peuple : « Mon-peuple »

Au niveau textuel, la citation d'Os 2,25 LXX faite par Paul est plus proche de la leçon qu'on trouve dans l'édition de Tischendorf que de celle de Rahlfs. Mais Paul ne suit pas l'ordre des mots du texte d'Osée. En effet, Os 2,25 LXX commence par mentionner οὐκ ἠγαπημένην puis οὐ λαός μου, tandis que Rm 9,25 inverse cet ordre. Par ailleurs, Paul substitue au verbe λέγω celui de καλέω, très probablement pour harmoniser la citation avec l'affirmation de Rm 9,24, où se trouve déjà le verbe καλέω[645].

La seconde occurrence explicite d'Osée en Romains se trouve en 9,26. Il s'agit d'Os 2,1 LXX :

Osée 2,1	Romains 9,26
καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐρρέθη αὐτοῖς οὐ λαός μου ὑμεῖς ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος	καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐρρέθη αὐτοῖς οὐ λαός μου ὑμεῖς ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος
et il sera qu'à l'endroit où il avait été dit à eux : « Vous êtes Pas-mon-peuple », là ils seront appelés « Fils-du-Dieu-vivant »	et il sera qu'à l'endroit où il avait été dit à eux : « Vous êtes Pas-mon-peuple », là ils seront appelés « Fils-du-Dieu-vivant »

[645] D. J. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 612.

Au niveau textuel, on note une parfaite concordance entre Rm 9,26 et Os 2,1 LXX – aussi bien dans l'édition de Rahlfs que dans celle de Tischendorf.

Toutefois, le plus important pour nous est de voir comment Paul utilise Osée en Rm 9,25-26. Sur ce point, nous pouvons faire trois remarques. D'abord, Paul introduit les passages tirés d'Osée en mentionnant, au v. 25, le nom du prophète : ὡς καὶ ἐν τῷ Ὡσηὲ λέγει (« comme aussi dans Osée il [Dieu] dit »). Dans les versets qui suivent (9,27.29), il mentionne également Isaïe par son nom. L'apôtre considère donc Osée comme un texte prophétique bien distinct, au même titre qu'Isaïe. Si chez Ben Sira (49,10), nous avons un indice fiable que les Douze Prophètes étaient considérés comme collection unifiée, avec Paul nous disposons d'une preuve tangible que ces livres n'étaient pas lus comme un seul livre. Chacun des livres conservait son caractère individuel[646]. Cela n'est pas une négation de l'existence de liens linguistiques, thématiques ou littéraires entre les Douze Prophètes[647]. Mais la prise de conscience de ces liens ne fait pas des Douze une œuvre unifiée au point que l'interprétation d'un livret serait nécessairement soumise à celle de ses voisins.

Ensuite, si l'on jette un regard sur Rm 9,27-28, où Paul renvoie à Is 10,22, on réalise que la citation qu'il fait d'Isaïe est influencée par Os 2,1. Isaïe est cité conjointement avec Osée parce qu'ils ont certains termes en commun. C'est ce que montre le tableau suivant :

[646] E. BEN ZVI, *Twelve Prophetic Books or 'The Twelve'*, p. 125-156, voit juste lorsqu'il démonte le sophisme de certains auteurs qui interprètent le fait d'une collection de douze livres prophétiques comme la preuve de l'existence du Livre des Douze. L'article de Ben Zvi est particulièrement significatif pour la méthodologie. Il apporte, en effet, une contribution importante au problème de savoir si Amos et Osée sont à analyser comme deux livres prophétiques de plein droit ou comme de simples parties d'un livre unitaire, le « Livre des Douze ». S'il est avéré qu'Amos et Osée ne sont que des parties du Livre des Douze, alors il est méthodologiquement inapproprié de procéder à une analyse intertextuelle entre ces écrits pris individuellement et Rm 1–2. Il faudrait dans ce cas tenir compte de l'ensemble de la structure, de l'intrigue ou du message du Livre des Douze pour se prononcer. Cependant, si comme l'a bien montré Ben Zvi, et comme l'indique aussi la pratique de Paul, les écrits rassemblés dans la collection des Douze étaient interprétés comme des textes autonomes tout en ayant des liens avec d'autres textes scripturaires, alors notre démarche méthodologique qui va dans ce sens est justifiée.

[647] Voir J. D. NOGALSKI, *Intertextuality and the Twelve*, p. 102-123; D. L. PETERSEN, *The Prophetic Literature*, p. 169.

Is 10,22	Os 2,1	Rm 9,27-28
καὶ ἐὰν γένηται ὁ λαὸς **Ισραηλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης** τὸ κατάλειμμα αὐτῶν σωθήσεται *λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων* ἐν δικαιοσύνῃ	καὶ **ἦν ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ισραηλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης** ἣ οὐκ ἐκμετρηθήσεται οὐδὲ ἐξαριθμηθήσεται	[27] ἐὰν **ᾖ ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης**, τὸ ὑπόλειμμα σωθήσεται· [28] *λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων* ποιήσει κύριος ἐπὶ τῆς γῆς.

La phrase ᾖ ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραήλ en Rm 9,27 est une reprise quasi verbatim d'Os 2,1 : ἦν ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ισραήλ, tandis qu'Is 10,22 a les termes suivants: ἐὰν γένηται ὁ λαὸς Ισραήλ. Ce n'est donc pas parce que Paul mentionne le nom d'Isaïe qu'il faudrait ignorer la référence non déclarée à Osée.

Le tableau synoptique d'Is 10,22, Os 2,1 et Rm 9,27-28 révèle que Paul cite Isaïe en lien avec Osée parce qu'ils ont en commun la phrase ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης (« comme le sable de la mer »). Ceci est une forme de *gezerah shawah*. Comme nous l'avons dit au chapitre 1, cette manière d'associer des textes bibliques ayant des termes ou des thèmes communs est une caractéristique de l'exégèse biblique paulinienne.

Enfin, la manière dont Osée est cité en Rm 9,25-26 apporte un éclairage supplémentaire sur l'herméneutique scripturaire paulinienne. On constate que des prophéties d'Osée portant sur le retour en grâce d'Israël (Os 2,1 et 2,25) sont appliquées par l'apôtre à l'appel des païens à faire partie de l'unique peuple de Dieu[648]. En effet, οὐ λαός μου et οὐκ ἠγαπημένη sont respectivement les noms du second fils et de la fille d'Osée. À ce titre, ils sont des symboles d'Israël tombé en disgrâce devant son Dieu. Le changement de noms que Dieu effectue en λαός μου et ἠγαπημένη témoigne de sa bonté envers Israël. Paul, pour sa part, voit dans ces textes une annonce de l'entrée des Gentils dans le peuple de Dieu. Il procède ainsi à un véritable renversement.

[648] E. BONS *et al.*, *Osée*, p. 51. J. P. TANNER, *The New Covenant and Paul's Quotations from Hosea in Romans 9:25-26*, p. 100, écrit: « Seen in the context of Hosea 1–2, both passages (…) have Old Testament Israel in view, and the northern kingdom in particular. Nothing in the context of these passages makes reference to Gentiles, nor did Hosea imply that the fulfillment of these promises would be with Gentiles ».

Le renversement effectué par Paul fait partie de son herméneutique scripturaire. En même temps, il peut nous aider à comprendre comment l'apôtre procède en Rm 1–2, particulièrement en Rm 1,21-32. En effet, s'il ne fait pas de doute que plusieurs affirmations de Paul dans ces versets ont des parallèles avec certains textes sur les Gentils émanant de la littérature juive intertestamentaire, les commentateurs ont également relevé que Rm 1,23 fait allusion au Ps 105,20 LXX et à Jr 2,11 LXX. Alors que certains auteurs y voient le signe d'une inclusion des membres du peuple de Dieu dans le tableau de Rm 1,18-32, l'utilisation que Paul fait d'Os 2,1 et 2,25 en Rm 9,25-26 montre que rien n'empêche Paul d'appliquer de manière créative aux Gentils des passages de l'Écriture visant originellement des Israélites.

4.2 Osée dans 1 Corinthiens

En dehors de Rm 9,25-26, une autre référence directe de Paul à Osée (13,14) se trouve en 1 Co 15,54-55, plus précisément au v. 55.

Os 13,14 LXX	1 Co 15,55
ποῦ ἡ δίκη **σου**, **θάνατε**; **ποῦ τὸ κέντρον σου**, ᾅδη;	**ποῦ σου**, **θάνατε**, τὸ νῖκος; **ποῦ σου**, θάνατε, **τὸ κέντρον**;

1 Co 15,55 n'est pas une citation exacte d'Os 13,14 LXX. En effet, ἡ δίκη en Os 13,14 est remplacé par τὸ νῖκος en 1 Co 15,55, et là où Os 13,14 emploie ᾅδης, 1 Co 15,55 a le terme θάνατος. Toutefois, ᾅδης étant utilisé comme synonyme de θάνατος en Os 13,14, il est possible que Paul ait voulu conserver θάνατος pour une question de sens.

Comme dans Romains, la citation d'Osée en 1 Co 15,54-54 est liée à une citation d'Isaïe (25,8) : κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος. Le lien avec Is 25,8 et Os 13,14 est assuré grâce à deux termes communs: θάνατος et νῖκος. Nous avons donc, une fois de plus, une preuve de l'utilisation par Paul de la technique de la *gezerah shawah*.

Notons enfin qu'en dehors de Sir 41,1-2, Os 13,14 LXX et 1 Co 15,55 sont les seuls passages de la Bible chrétienne où le mot θάνατος est utilisé au vocatif. Mais l'affinité du vocabulaire et du contenu font plutôt pencher la balance du côté d'Osée.

En résumé, le livre d'Osée est bien connu de Paul. L'apôtre le cite explicitement en Rm 9,25-26 et en 1 Co 15,55. Toutefois, ces références explicites ne sont que la partie visible de

l'iceberg. La manière dont l'apôtre fait usage d'Osée en Rm 9,25-26 montre qu'il est capable de trouver de nouvelles applications à des textes scripturaires. Il actualise des passages adressés aux fils d'Israël pour expliquer une situation nouvelle inaugurée par l'Évangile, en l'occurrence l'entrée des païens dans le peuple de Dieu au moyen de la foi seule. L'utilisation de la technique du renversement de situation aide à comprendre pourquoi Rm 1, tout en rappelant des passages précis de la critique juive du monde païen, emploie en même temps un langage qui rappelle la condamnation de l'idolâtrie des membres du peuple de Dieu. Paul est capable de faire en Rm 1 ce qu'il fait en Rm 9,25-26. Bien plus encore, l'utilisation de la *gezerah shawah* par Paul implique que la présence d'un texte prophétique dans un texte paulinien ne signifie pas qu'on devrait exclure ceux qui ne sont pas mentionnés explicitement. La question n'est donc pas, par exemple, de faire le choix d'Isaïe en rejetant d'autres écrits prophétiques car l'apôtre, à l'instar des auteurs bibliques et de ses prédécesseurs juifs, relie souvent des textes qui partagent des termes et des thèmes communs.

5. Conclusion du chapitre

Le vocabulaire commun, l'existence de thèmes communs et la récurrence d'Osée dans les lettres de Paul sont des indices qu'Os 4,1-19 LXX est un intertexte pour Rm 1–2. On trouve en Rm 1–2 des affirmations très voisines d'Os 4,1-19 à l'intérieur d'une argumentation sur le jugement divin contre ceux qui emprisonnent la vérité et qui rejettent la connaissance de Dieu. Mais à la lumière de l'analyse faite aux chapitres 5 et 6 sur l'identification des personnages auxquels Paul fait référence en Rm 1–2, il apparaît que l'originalité de l'apôtre est certainement d'avoir réussi à reconfigurer un type de discours originellement adressé aux Israélites afin qu'il serve à décrire le jugement divin contre les païens.

Cependant, on ne saurait perdre de vue que si les écrits mentionnés dans ce chapitre aident à comprendre l'enracinement scripturaire de Rm 1–2, force est de constater qu'ils ne permettent pas de rendre compte des autres aspects du texte paulinien.

D'une part, il est clair que Rm 1–2 ne se limite pas à une seule catégorie de gens. Or les textes mentionnés dans ce chapitre (Os 4, Ps 105, Jr 2, Dt 4 ou Ex 32–34) font essentiellement référence aux fautes commises par les Israélites. Paul, quant à lui, parle du jugement et des Juifs et des Gentils, de ceux qui font partie du peuple d'Israël et de ceux qui sont issus des nations. Ce n'est donc pas dans Osée ou dans des textes qui évoquent le jugement d'une seule catégorie d'êtres humains qu'il faut trouver des parallèles avec Rm 1–2.

D'autre part, le livre d'Osée, ne peut à lui seul expliquer la radicalité et l'inéluctabilité du jugement divin en Rm 1–2. S'il est vrai, dans Osée, que Dieu condamne Israël, il apparaît cependant que Juda, l'autre composante du peuple de Dieu, jouit d'un traitement de faveur. Pour preuve, d'après Os 1,6-7, Dieu sera impitoyable à l'égard d'Israël : οὐ μὴ προσθήσω ἔτι ἐλεῆσαι τὸν οἶκον τοῦ Ισραηλ (« je ne continuerai plus à faire miséricorde à la maison d'Israël »). Mais il épargnera Juda de sa colère : τοὺς δὲ υἱοὺς Ιουδα ἐλεήσω καὶ σώσω αὐτοὺς ἐν κυρίῳ θεῷ αὐτῶν (« Mais je ferai miséricorde aux fils de Juda et je les sauverai par le Seigneur leur Dieu ») [649]. Paul, au contraire, souligne que nul ne pourra échapper au jugement divin (Rm 2,1-8), pas même les Juifs (Rm 2,9-29). Pour l'apôtre, les Juifs pourront être sévèrement punis lors du jugement eschatologique, au même tire que les païens pécheurs.

C'est donc ailleurs qu'il faut trouver la ou les sources probables de la conception paulinienne selon laquelle, pas plus que les Gentils, Israël comme peuple de Dieu ne peut se prévaloir d'une miséricorde spéciale en matière de jugement eschatologique. Selon nous, le livre d'Amos contient des éléments qui viennent compléter le raisonnement qui se développe en Rm 1–2. C'est ce qu'il nous reste à montrer dans le dernier chapitre de ce travail.

[649] Os 1,6-7 LXX : καὶ συνέλαβεν ἔτι καὶ ἔτεκεν θυγατέρα καὶ εἶπεν αὐτῷ κάλεσον τὸ ὄνομα αὐτῆς Οὐκ-ἠλεημένη διότι οὐ μὴ προσθήσω ἔτι ἐλεῆσαι τὸν οἶκον τοῦ Ισραηλ ἀλλ᾽ ἢ ἀντιτασσόμενος ἀντιτάξομαι αὐτοῖς. τοὺς δὲ υἱοὺς Ιουδα ἐλεήσω καὶ σώσω αὐτοὺς ἐν κυρίῳ θεῷ αὐτῶν καὶ οὐ σώσω αὐτοὺς ἐν τόξῳ οὐδὲ ἐν ῥομφαίᾳ οὐδὲ ἐν πολέμῳ οὐδὲ ἐν ἅρμασιν οὐδὲ ἐν ἵπποις οὐδὲ ἐν ἱππεῦσιν.

CHAPITRE 8 : ANALYSE INTERTEXTUELLE DE Rm 1,16–2,29 et D'AMOS

0. INTRODUCTION

Dans la présentation de l'état de la question sur l'analyse intertextuelle d'Amos et de Rm 1–2 (chapitre 3), nous avons montré qu'en dépit des critiques, il y avait de bonnes raisons de rapprocher les deux textes. L'analyse de certains indices internes à Rm 1–2 (chapitre 5) et la lecture de ce passage à la lumière de la littérature juive intertestamentaire (chapitre 6) ont indiqué que, sur certains points, Paul suit un type de raisonnement semblable à celui qu'on trouve dans Amos, notamment Am 1–2. Et au chapitre précédent, nous venons de signaler que si le contenu de Rm 1–2 est très proche de celui d'Os 4,1-19 LXX, d'autres aspects du texte paulinien ne trouvent pas d'équivalent dans celui-ci, le livre d'Amos apparaissant sur ces points comme une référence plausible.

Dans ce chapitre, nous évaluerons de manière plus systématique le rapprochement suggéré entre le livre d'Amos et Rm 1–2. Puisque le premier n'est pas cité dans le second, nous devrons nous servir d'autres critères, en l'occurrence ceux que nous avons proposés au deuxième chapitre de ce travail[650].

Pour ce faire, le présent chapitre est organisé en quatre sections. La première portera sur l'analyse du développement linéaire commun à Am 1–2 et Rm 1–2. La deuxième examinera les techniques rhétoriques communes à Amos et Paul. Dans la troisième, nous aborderons, comme thèmes et traditions communs, le jugement des Gentils et du peuple de Dieu, la transgression de la Loi par le peuple de Dieu, le Christ et le jugement, et le Jour de YHWH. Enfin, dans la quatrième section, qui consistera à appliquer le critère d'explication, nous dirons en quoi l'analyse intertextuelle d'Amos et de Rm 1–2 contribue significativement à leur interprétation mutuelle.

[650] L'application de ces critères ne se fera pas de manière mécanique. Par souci de clarté, l'analyse du vocabulaire commun sera faite dans le cadre de l'analyse des thèmes communs. Pour ce qui est du critère de récurrence, il sera omis dans ce chapitre puisque, à notre connaissance, nous ne disposons pas d'autres lettres de Paul faisant référence à Amos.

1. DÉVELOPPEMENT LINÉAIRE COMMUN À Am 1–2 ET Rm 1–2

Aux chapitres 5 et 6, nous avons montré comment plusieurs indices suggèrent que Rm 1,21-32 fait référence au jugement des Gentils et Rm 2,1-8 à celui des Juifs. Dans la présente section, nous verrons que la manière d'argumenter de Paul a un précédent dans le livre d'Amos, en l'occurrence en Am 1,3–2,16. Nous donnerons les raisons pour lesquelles on peut affirmer que Am 1,3–2,16 et Rm 1–2 suivent un même modèle structurel. En effet, le critère du développement linéaire commun, objet de cette section, se vérifie lorsque l'on peut montrer que la structure d'un intertexte supposé (Am 1,3–2,16), se retrouve dans le texte d'accueil (Rm 1–2).

Toutefois, en parlant de structure, il faut faire une distinction entre la macrostructure et la microstructure. L'analyse présente se situe au niveau macrostructurel. À ce niveau, deux modèles structurels sont possibles pour Am 1,3–2,16. Le premier consiste à organiser les oracles contre les nations d'Amos suivant le schéma 7+1 et le second suivant le schéma 6+2.

1.1 Schéma 7+1

Dans le schéma 7+1, on a sept oracles de jugement contre sept nations voisines d'Israël ou de Juda (1,3–2,5) auxquels s'ajoute un huitième et dernier oracle contre Israël (2,6-16).

Les sept premiers oracles se distinguent particulièrement de l'oracle concernant Israël par le fait que le crime de chaque nation est sanctionné par un feu que YHWH envoie. La formule utilisée dans ces oracles est :

TM[651] : …ואכלה… ב אש ושלחתי (« j'enverrai un feu contre… et il dévorera… »)

LXX[652] : καὶ ἐξαποστελῶ πῦρ ἐπὶ… καὶ καταφάγεται…

Le feu est l'instrument par lequel Dieu exécute son jugement contre les nations coupables. Il symbolise sa colère (cf. So 1,18 ; 2,8).

Quant à l'oracle contre Israël (2,6-16), il se distingue des autres avant tout par sa longueur[653]. C'est là un premier signe qu'Amos veut mettre en exergue le jugement d'Israël.

---

[651] L'oracle contre Ammon dans 1,13 a la variante והצתי אש ב avec le *weqatalti hiphil* première personne du singulier de נצה, qu'on peut traduire par « j'allumerai un feu contre… », plutôt que le *weqatalti qal* habituel de שלח.

[652] L'oracle contre les fils d'Ammon se distingue des autres par l'emploi de la phrase : καὶ ἀνάψω πῦρ ἐπί (Am 1,14 LXX).

[653] L'oracle contre Israël est quatre fois plus long que la moyenne des autres oracles. D'après le décompte fournit par le TM, il compte à lui seul 145 mots tandis que le nombre de mots des sept oracles précédents varie entre 26

De plus, contrairement aux oracles précédents, celui que le prophète réserve à Israël ne contient pas la formule d'annonce de la punition divine par un feu. Même si la strophe fait référence au jugement divin, elle semble éviter de répéter le vocabulaire qui est employé dans les oracles antérieurs. Le jugement est détaillé en termes plutôt généraux, laissant ainsi ouverte la question de la nature de ce qui va se produire[654].

La rupture la plus radicale avec les oracles précédents intervient en Am 2,9-11, où sont évoqués les actes salvifiques de YHWH en faveur d'Israël. D'après K. Möller, les v. 9-11 sont insérés au sein d'une section qui énumère les péchés répétés d'Israël, de sorte que grâce au contraste entre le comportement du peuple et les actes divins, l'infidélité du premier est clairement mise en lumière[655].

Last but not least, l'oracle contre Israël est le seul dans lequel YHWH s'adresse directement à ceux qui sont soumis au jugement. En Am 1,3–2,5, le locuteur divin parle simplement des crimes et de la punition des peuples condamnés évoqués à la troisième personne. Mais à partir de 2,10, le ton change avec le passage à la deuxième personne. Am 1,3–2,16 atteint ainsi son point culminant avec une apostrophe d'Israël par Dieu.

1.2 Schéma 6+2

On peut dégager une autre structure bipartite d'Am 1,3–2,16 en fonction des deux groupes ethniques qui, du point de vue biblique, composent l'humanité, à savoir les Gentils et les Israélites (membres du peuple de Dieu). D'après cette structure, Am 1,3–2,16 comprend deux unités principales : 1,3–2,3, qui concerne exclusivement les Gentils, et 2,4-16, qui a pour objet les membres du peuple de Dieu (Juda et Israël). L'analyse linguistique et l'analyse du contenu semblent justifier une telle structuration du texte.

1.2.1 Analyse linguistique d'Am 1,3–2,3

Du point de vue de l'analyse linguistique, il convient avant tout de noter que si plusieurs auteurs soutiennent l'unité des oracles contre les nations païennes (1,3–2,3), ce consensus disparaît lorsqu'il s'agit de donner les preuves d'une telle unité. Qu'il nous suffise de mentionner les théories proposées, sur la base du TM, par S. Paul, P. Noble, et P. Bovati–R. Meynet.

---

et 42 : 42 pour l'oracle contre Damas, 39 pour Gaza, 26 pour Tyr, 29 pour Édom, 38 pour les fils d'Ammon, 38 pour Moab, et 31 pour Juda.

[654] K. MÖLLER, *A Prophete in Debate*, p. 173.

[655] *Ibid.*, p. 174.

1.2.1.1 L'unité d'Am 1,3–2,3 selon S. Paul

Plus que tout autre avant lui, S. Paul[656] a relevé qu'un ordre littéraire interne relie les diverses unités d'Am 1,3–2,3 en un ensemble cohérent. D'après lui, cet ordre s'explique par l'usage d'un procédé littéraire qu'on pourrait appeler « modèle littéraire concaténé »[657]. La lecture du texte révèle l'existence de phrases, de termes médians ou mots-crochets, et d'idées communes qui relieraient très étroitement les six premiers oracles entre eux.

Pour illustrer son propos, S. Paul fait premièrement remarquer que l'oracle contre Damas partage avec l'oracle contre Gaza, qui le suit immédiatement, la même formule והכרתי יושב מ... (« et je retrancherai celui qui siège, hors de… ») et ותומך שבט מ... (« et celui qui tient le sceptre, hors de…»), respectivement en 1,5 et 1,8. De même, la déportation est également mentionnée dans les deux oracles : pour Damas à titre de punition, et pour Gaza comme crime qui va susciter la condamnation sans appel de YHWH.

Deuxièmement, les oracles contre Gaza et Tyr ont en commun la mention du même crime, celui de livrer des populations entières à Édom. Ainsi s'agissant de Gaza (1,6), on a : על־הגלותם גלות שלמה להסגיר לאדום. Et s'agissant de Tyr (1, 9), on a : על־הסגירם גלות שלמה לאדום. Le lien entre les deux oracles est assuré au moyen des mots : גלות שלמה לאדום (« déportation entière à Édom »).

Troisièmement, l'oracle contre Tyr est relié à l'oracle contre Édom, qui le suit, par le terme médian de « frère » (אח). Il est reproché à Tyr de ne pas s'être souvenu d'une alliance de frères (1,9) : ולא זכרו ברית אחים. Édom, quant à lui, se voit reprocher d'avoir poursuivi avec l'épée son frère (1,11) : על־רדפו בחרב אחיו.

Quatrièmement, s'agissant de la relation entre l'oracle sur Édom et l'oracle sur Ammon, on semble se trouver devant l'unique exception au principe d'une construction par chaîne concaténée. Comme S. Paul lui-même l'admet, le lien entre Édom et Ammon est clairement le seul qui ne contient pas un mot ou une phrase identique[658]. Toutefois, explique-t-il, le dénominateur commun entre les deux, celui qui a conduit à leur présente juxtaposition, est très vraisemblablement la nature du crime commis : les deux étaient commis avec l'épée. Le premier poursuivit son « frère » avec une « épée » (v. 11) ; le second éventra des femmes

[656] Voir S. PAUL, *A Concatenous Literary Pattern*, p. 397-403. Voir aussi ID., *Amos*, p. 11-15.
[657] S. PAUL, *Amos*, p. 13: « Each link in this chain of oracles can be shown to be tied to one another by an indissoluble bond characterized by the well-known literary mnemonic device of the concatenation of similar catchwords, phrases, or ideas shared only by two contiguous units ».
[658] S. PAUL, *Amos*, p. 14; ID., *A Concatenous Literary Pattern*, p. 402.

enceintes, sans doute avec une épée (v. 13). De plus, חרב au v. 11 et להרחיב au v. 13 pourraient aussi avoir un lien sonore. S. Paul ajoute encore qu'une autre connexion entre les deux oracles peut être contenue au sein de la phrase ושׂחת רחמיו (v. 11)[659].

Enfin, le lien entre les oracles contre Ammon et Moab est aussi repérable à la lecture du TM :

(1,14b) בתרועה ביום מלחמה בסער ביום סופה

(1,15) והלך מלכם בגולה הוא ושׂריו יחדו

(2,2b) בתרועה בקול שׁופר

(2,3) והכרתי שׁופט מקרבה וכל־שׂריה אהרוג עמו

Les termes médians reliant les deux oracles sont donc בתרועה (« dans la clameur ») et שׂר (« prince ») au pluriel et avec suffixe.

Tel est donc pour S. Paul l'unique modèle littéraire justifiant l'ordonnancement des six premiers oracles, c'est-à-dire la construction par chaîne concaténée[660].

1.2.1.2 P. Noble

P. Noble[661] est d'avis que l'absence de connexion littéraire directe entre les quatrième et cinquième nations (Édom et Ammon) est une faiblesse sérieuse de la théorie de S. Paul. L'explication avancée par ce dernier selon laquelle l'épée serait l'instrument utilisé par Édom et Ammon pour commettre leurs crimes, respectivement poursuivre son frère et éventrer les femmes enceintes de Galaad, ne semble pas non plus convaincante à ses yeux. En effet, le texte ne précise nulle part la nature de l'instrument utilisé par Ammon pour commettre son crime[662].

Cependant, Noble reconnaît le bien-fondé de la théorie de S. Paul pour ce qui est des autres oracles contre les nations païennes[663]. Plutôt que de considérer les six oracles de la série comme formant une chaîne unique, Noble propose de les voir comme disposés en deux blocs distincts : les oracles contre Aram (Damas), la Philistie (Gaza), Tyr et Édom, d'une part, et les oracles contre Ammon et Moab, d'autre part[664].

---

[659] S. PAUL, *Amos*, p. 14.
[660] S. PAUL, *A Concatenous Literary Pattern*, p. 400-401.
[661] P. R. NOBLE, *The Literary Structure of Amos*, p. 209-226, voir notamment p. 218-222.
[662] *Ibid.*, p. 219.
[663] *Ibid.*: « Paul's arguments for connections between the other oracles, however, are much more convincing ».
[664] *Ibid*., p. 219-220.

Bien plus, Noble observe qu'il existe des liens étroits unissant entre eux, d'une part, les oracles sur Damas et sur Ammon, et d'autre part, les oracles sur Édom et sur Moab : les Araméens et les Ammonites ont abusé physiquement des habitants de Galaad (1,3 et 1,13), et leur punition inclut l'exil, tandis que c'est seulement dans les oracles contre Édom et Moab que les victimes sont un sujet singulier[665].

Au terme de son examen de la structure littéraire d'Am 1,3–2,3, Noble ne peut que constater l'ambiguïté de celle-ci[666].

1.2.1.3 P. Bovati et R. Meynet

D'après P. Bovati et R. Meynet[667], Am 1,3–2,3 est composé de trois sous-séquences, chaque paire constituant une sous-séquence. À l'instar de S. Paul, ils reconnaissent la présence de termes médians reliant les oracles contre les nations étrangères. Toutefois, pour eux, ces termes médians ne sont plus à trouver d'un oracle vers un autre, suivant en cela une chaîne ininterrompue, mais ils servent de liens littéraires entre les sous-séquences : « Les trois sous-séquences (les trois couples d'oracles) sont agrafées entre elles par des "termes médians", si bien que l'ensemble forme une seule séquence »[668].

1.2.1.4 Remarques sur l'unité d'Am 1,3–2,3

L'étude de Noble a le grand mérite d'attirer l'attention sur des constructions littéraires souvent négligées, voire inexplorées, comme la similitude littéraire entre les oracles contre Damas et Ammon, et entre les oracles contre Édom et Moab. En effet, si S. Paul souligne, à juste titre, les liens unissant les six oracles suivant leur ordre dans le texte final d'Am 1–2, sa théorie ne tient aucun compte d'autres liens pourtant évidents entre des oracles situés à des positions plus ou moins éloignées dans la liste : Damas (1er) et Ammon (5^{e}), ainsi que Édom (4^{e}) et Moab (6^{e}).

Dans la LXX d'Amos, le lien entre l'oracle contre Damas (1,3-5) et l'oracle contre les Ammonites (1,13-15) est encore plus étroit que dans le TM. En effet, la violence infligée aux habitants de Galaad est décrite quasiment dans les mêmes termes :

---

[665] *Ibid.*, p. 219 : « Aram and Ammon both commit particularly vicious crimes of corporal nature against the Gileadites (1:3, 13), and for both their punishment includes being exiled (גלה, vv. 5, 15 ; these are the only instances of this punishment in chaps. 1–2); for Edom and Moab alone the specification of their crimes has a singular subject ».

[666] *Ibid.*, p. 219-220 : « It seems, then, that two different analyses of 1:3–2:3 can be made. Both are well grounded in the text; therefore, rather than ask which one is correct, it is probably better to see this passage as *structurally ambiguous* ».

[667] Voir P. BOVATI et R. MEYNET, *Le livre du prophète Amos*, p. 39.

[668] *Ibid*.

ἀνθ᾽ ὧν ἔπριζον πρίοσιν σιδηροῖς **τὰς ἐν γαστρὶ ἐχούσας τῶν ἐν Γαλααδ** (Am 1,3)

ἀνθ᾽ ὧν ἀνέσχιζον **τὰς ἐν γαστρὶ ἐχούσας τῶν Γαλααδιτῶν** (Am 1,13).

Alors que dans le TM d'Amos, le crime des Araméens est d'avoir foulé avec des herses de fer les habitants de Galaad, dans la LXX, la violence des Araméens est principalement orientée contre les femmes enceintes de Galaad. Autrement dit, les Araméens et les Ammonites sont coupables d'un même crime contre Galaad. Dès lors, il n'est pas surprenant qu'ils subissent un sort similaire, à savoir l'exil de leur terre.

La construction par paires et l'existence de termes médians reliant les trois sous-séquences du texte, que Bovati et Meynet ont mis en évidence, respectent les données du texte. Toutefois, le modèle de composition étudié par les deux auteurs est loin d'être le seul. Car comme l'a bien montré Noble, on peut légitimement soutenir d'un point de vue littéraire la présence d'autres paires, notamment Damas-Ammon.

Il reste que la théorie du modèle littéraire concaténé proposée par S. Paul peut être revisitée. Dans son livre de 1991, l'auteur est revenu sur sa position défendue vingt ans plus tôt, en apportant des arguments supplémentaires[669]. Même si l'argument selon lequel la juxtaposition des oracles contre Édom et Ammon pourrait être justifiée par l'emploi d'une même arme du crime (l'épée) n'est pas contraignant, pour l'essentiel, la position de S. Paul est tout à fait défendable. Il nous semble d'ailleurs qu'un point crucial de son argumentation n'est pas suffisamment pris en compte par ses critiques. En effet, pour défendre sa théorie, S. Paul fait ressortir trois éléments[670] qui, selon lui, assurent le lien indissoluble entre les six oracles contre les nations étrangères : (1) des mots-crochets (*catchwords*) similaires, (2) des phrases similaires et (3) des idées communes propres aux deux unités juxtaposées. Si les critiques de S. Paul ont à juste titre relevé que les deux premiers éléments ne se vérifient pas toujours sur la base d'Am 1,11 (dans le cas des oracles contre Édom et contre Ammon), en revanche, on peut douter qu'ils aient exploité les ressources du troisième élément mentionné par Paul. Or c'est précisément ce point qui assure le lien entre Édom et Ammon.

Le terme רחם, en effet, est susceptible de plusieurs sens en hébreu biblique[671]. L'un des sens attestés est « entrailles ». D'après Bovati et Meynet, « entrailles » (littéralement « sein

[669] S. PAUL, *Amos*, p. 14-15.

[670] S. PAUL, *A Concatenous Literary Pattern*, p. 401; *Amos*, p. 13.

[671] *BDB*, p. 933. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, §96Aj, p. 239, note que רחם peut avoir le sens de *femme* ou *jeune fille* comme dans le texte archaïque et poétique de Jug 5,30. Selon F. ZORELL (éd.), *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, p. 767, רחם a aussi le sens de : *uterus matris, primus matris infans*, et de façon métonymique celui de *puella (bello captiva)* en référence à Jg 5, 30, tout en admettant, par ailleurs

maternel ») en 1,11 semble viser les [femmes] « enceintes » de 1,13. Dans les deux cas, ajoutent-ils, on aura remarqué que ces termes médians se trouvent en positions semblables, au début de l'énoncé des crimes[672].

Bien plus, dans Am 1–2 LXX, la construction littéraire par chaîne concaténée se vérifie dans les passages où le TM ne pose pas problème mais aussi entre l'oracle contre Édom (1,11-12) et l'oracle contre les fils d'Ammon (1,13-15). L'un des actes odieux des Édomites est d'avoir détruit le sein (maternel) sur la terre : καὶ ἐλυμήνατο μήτραν ἐπὶ γῆς (Am 1,11). Le crime des Ammonites comprend également la violence contre les femmes enceintes : ἀνθ' ὧν ἀνέσχιζον τὰς ἐν γαστρὶ ἐχούσας τῶν Γαλααδιτῶν (Am 1,13). Les termes μήτρα (v. 11) et γαστήρ (v. 13) sont utilisés comme synonymes dans les deux oracles. La théorie de Paul est donc bien défendable, même si ce n'est pas l'unique modèle explicatif de la construction littéraire d'Am 1,3–2,3.

1.2.2 L'unité d'Am 1,3–2,3 au niveau du contenu

Du point de vue du contenu, l'unité d'Am 1,3–2,3 se repère à la nature des crimes commis par chaque nation. Ces crimes tombent dans la catégorie des crimes de droit commun ou de droit international. Aucune des nations étrangères n'est incriminée pour idolâtrie ou pour des fautes dans la sphère religieuse. Cela contraste avec ce qu'on trouve dans les oracles contre Juda et Israël. Toutefois, ces crimes sont présentés comme des actes de rébellion contre YHWH. Le texte sous-entend donc que les nations condamnées en Am 1,3–2,3 auraient, d'une manière ou d'une autre, connaissance de la volonté de YHWH. Cela n'est pas explicitement dit mais pour que le jugement divin ne soit pas arbitraire, cette connaissance doit être présumée.

---

qu'en Am 1,11 ce mot prend le sens de miséricorde. Pour W. R. HARPER, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, p. 33, le choix doit être entre « sa compassion », les Édomites ayant détruit leur sens naturel de compassion pour un frère, ou « ses entrailles », c'est-à-dire les femmes enceintes. Selon S. PAUL, *Amos*, p. 15, 64-65, le substantif רחמיו dans le présent passage est le même que celui qui est présent dans Jg 5, 30, רחם רחמתים, qui veut dire « jeunes femmes », comme Joüon et Zorell, par-delà Harper. Le même mot est aussi attesté dans les lignes 15-17 de l'inscription moabite de Mesha. Voir aussi L. KOEHLER & W. BAUMGARTNER (éd.), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, p. 1218, pour lesquels רחמה issu de la racine רחם suggère aussi l'idée de *slave women, female slave, or possibly pregnant women*. Commentant l'expression רחם רחמתים de Jg 5, 30, on trouve la remarque suivante : « One or two laps, a euphemism for vaginas, meaning one or two women as spoils of war, bed-mates, in vulgar conversation of soldiers (…) an allusion to the fate of captured maidens as concubines » (*ibid.*).

[672] P. BOVATI et R. MEYNET, *Le livre du prophète Amos*, p. 61.

1.2.3 Les oracles contre Juda et Israël

Le modèle littéraire concaténé qui caractérise Am 1,3–2,3 ne s'étend guère au-delà de l'oracle contre Moab (2,1-3). En dehors des éléments communs aux sept premiers oracles, on ne trouve ni mot-crochet, ni phrase, ni idée commune unissant spécifiquement l'oracle contre Moab à l'oracle contre Juda. Par contre, il semble qu'il y ait une certaine intention de relier l'oracle contre Juda à l'oracle contre Israël.

D'un point de vue strictement littéraire, le lien entre l'oracle sur Juda et l'oracle sur Israël n'apparaît pas au premier regard. Toutefois, il semble exister entre ces deux oracles un lien de sens analogue à celui qu'on trouve dans le cas de la paire Édom-Ammon. On peut déceler une résonance particulière entre : אשר־הלכו אבותם אחריהם (2,4) et ואיש האביו ילכו אל־הנערה (2,7), avec dans chaque cas la mention du père (אב) et le verbe הלך (aller)[673].

Au niveau du contenu, Juda et Israël sont les seules nations dont les crimes aient explicitement des références religieuses (2,4.7.8.12). Juda est accusé d'avoir rejeté la Torah de YHWH et de s'être adonné à l'idolâtrie. Le terme hébreu כזבים (2,4), qu'on traduit par « mensonges », est l'un des innombrables cacophémismes employés dans la Bible pour décrire l'idolâtrie[674]. La suite des idoles est la conséquence logique du rejet des enseignements, de l'instruction ou de la Loi de YHWH. La formule הלך אחרי (marcher à la suite de) exprime l'idée de loyauté[675]. De même, la culpabilité d'Israël s'exprime aussi dans la sphère religieuse : le nom de Dieu est profané et les personnes choisies par lui (nazirs ou prophètes) ne sont pas respectées ou sont empêchées d'exercer leur mission (2,12).

En résumé, on peut donc dégager deux structures bipartites différentes d'Am 1,3–2,16. Selon la première, Am 1,3–2,16 se compose de deux unités majeures :

Am 1,3–2,5 : Jugement contre six nations étrangères et Juda

Am 2,6-16 : Jugement contre Israël.

Cette structure semble privilégiée par le TM, qui signale depuis la suscription (1,1) que les paroles d'Amos concernent Israël.

La seconde structure, quant à elle, se présente comme suit :

---

[673] Dans le texte grec, le terme commun est celui de « père » (πατήρ) : ἃ ἐποίησαν οἷς ἐξηκολούθησαν οἱ πατέρες αὐτῶν (2,4) et καὶ υἱὸς καὶ πατὴρ αὐτοῦ εἰσεπορεύοντο πρὸς τὴν αὐτὴν παιδίσκην (2,7).
[674] Voir S. PAUL, *Amos*, p. 75. Am 2,4 LXX emploie le terme μάταια (« choses folles »).
[675] S. PAUL, *Amos*, p. 75-76.

Am 1,3–2,3 : Jugement contre les Gentils

Am 2,4-16 : Jugement contre le peuple de Dieu (Juda et Israël).

Cette dernière semble privilégiée par la LXX, d'après laquelle les paroles d'Amos visent Jérusalem (1,1). Toutefois, d'autres passages du TM et de la LXX signalent aussi une inclusion de Juda dans les oracles d'Amos, notamment Am 6,1 et 9,11. Les deux structures ne sont pas à opposer car elles rendent bien compte des données du texte.

On peut dès lors soutenir qu'il existe un parallèle entre la macrostructure d'Am 1–2 et celle de Rm 1–2. Dans l'un et l'autre texte, il est question d'un jugement de Dieu condamnant deux groupes ethniques : d'abord les Gentils (Am 1,3–2,3 et Rm 1,21-32) puis les membres du peuple de Dieu (Am 2,4-16 et Rm 2,1-5). Puisque le livre d'Amos était accessible à Paul au début de notre ère, il n'est a priori pas exclu que ses deux premiers chapitres aient servi de modèle structurel à Rm 1,21–2,8[676].

[676] D'après certains commentateurs, la manière de présenter le jugement des Gentils et du peuple de Dieu en Am 1,3–2,16 n'est pas une spécificité du livre d'Amos. Ainsi, selon J. GOLDINGAY, *Zephaniah*, p. 112-122, So 2,4–3,7 procède de manière analogue avec ses oracles contre les Philistins (2,4-7), les Moabites et Ammonites (2,8-11), les Koushites (2,12), et les Assyriens (2,13-15). Ceux-ci conduisent à un oracle contre Jérusalem (3,1-7). D'après GOLDINGAY, *Ibid.*, p. 118, la fonction de So 2,4-15 par rapport à So 3,1-7 est similaire à celle d'Am 1,3–2,5 par rapport à Am 2,6-16 : « The dynamic of 2:4–3:7 involves declaring that Yahweh's attitude to Jerusalem is the same as it is to these other peoples [Philistia/Moab and Ammon/Cush/Assyria]. The function of 2:4-18 (*sic*) is similar to that of Amos 1:3–2:5 in relation to what follows. It has set up Jerusalem itself for confrontation by Yahweh ». Il est indéniable que le livre de Sophonie présente une étroite affinité de pensée avec celui d'Amos. Nous le verrons notamment dans la section consacrée à la tradition du Jour de YHWH dans Amos et en Rm 1–2. Mais le parallélisme entre Am 1,3–2,16 et So 2,4–3,7 est quelque peu forcé. En effet, la conjonction כי/διότι en So 2,4 relie immédiatement So 2,4-15 à So 2,1-3. Cette conjonction doit conserver sa force logique. De plus, la fonction de So 2,4-15 n'est pas la même que celle d'Am 1,3–2,5 (ou 1,3–2,3). Les oracles contre les Philistins, les Moabites et les Ammonites, les Koushites, et les Assyriens n'ont pas pour but de préparer le terrain pour la condamnation de Juda, qui est déjà annoncée dès So 1,4. Leur fonction est d'appuyer l'exhortation à chercher YHWH pour que le Jour de YHWH ne devienne pas un désastre pour le peuple. Puisque ce jour arrivera inéluctablement et aura un impact universel, l'annonce de la destruction totale des peuples en So 2,4-15 vise à provoquer le retour du peuple à YHWH. D'ailleurs, si le but de So 2,4-15 était de servir de base au jugement du peuple de Dieu, comme c'est le cas chez Amos, comment expliquer que les oracles contre les Philistins (So 2,4-7) et contre les Koushites (2,12) ne mentionnent aucun crime commis par ces nations? M. SWEENEY, *The Twelve Prophets II*, p. 499, voit juste lorsqu'il décrit la fonction de So 2,4-15 en ces termes : « When it is read in relation to 2:3, Zeph 2:4 provides concrete motivation for the audience to accept the prophet's exhortation to seek YHWH, viz., the Philistine cities have fallen, and this provides concrete evidence that YHWH is acting to bring about the Day of YHWH against Jerusalem and Judah proclaimed in Zeph 1:2-18. The following announcements of punishment against the nations begin with the announcement directed against the Philistines in Zeph 2:5-7. These announcements provide further support for the exhortation in Zeph 2:1-3 in that they present additional evidence that the Day of YHWH is taking place and that the people must make their choice to seek YHWH or suffer the consequences ». Enfin, So 3,1-8 fait partie d'une autre unité et suppose que les malheurs annoncés contre les nations étrangères se sont produits et auraient dû servir de leçon à Juda. Malheureusement, la leçon ne sera jamais retenue. Dans cette optique, les malheurs des nations en So 2,4-15 ont la même fonction que les malheurs infligés à Israël en Am 4,6-11 : leur objectif est d'interpeller le peuple de Dieu pour qu'il revienne à YHWH et vive.

2. TECHNIQUES RHÉTHORIQUES COMMUNES À AMOS ET Rm 1–2

Le terme « rhétorique » désigne fondamentalement l'art de persuader. Il renvoie à « l'ensemble des techniques orales, écrites et autres, mises en œuvre pour persuader »[677]. L'art de la composition d'un texte n'est pas le tout de l'analyse rhétorique. En effet, les traits stylistiques d'un texte – binarité, parataxe, etc. – ne servent pas simplement à embellir une déclaration orale ou écrite. Ils sont utilisés dans le but d'amplifier certaines parties du discours. C'est pourquoi l'analyse rhétorique s'intéresse particulièrement aux diverses stratégies employées par l'orateur ou l'écrivain pour atteindre son objectif lorsqu'il s'adresse à un public donné. Les stratégies concernent différentes choses, y compris la qualité du langage, la présentation, les idées, l'organisation, les images utilisées, le recours aux émotions, voire la position sociale de l'orateur[678].

Après avoir montré, dans la section précédente, qu'Am 1,3–2,16 et Rm 1–2 présentent un développement linéaire commun, cette section se focalise sur deux procédés rhétoriques qui leurs sont communs, à savoir l'utilisation du jugement des Gentils comme un tremplin pour l'annonce du jugement d'Israël et la rhétorique de la prise au piège.

2.1 Le jugement des Gentils, un tremplin pour le jugement du peuple de YHWH

J. Barton[679] et J. Hayes[680] ont tenté d'esquisser un ensemble de présupposés pour la réussite de la technique rhétorique d'Amos dans ses oracles contre les nations. L'arrière-plan de l'ensemble consiste à se représenter le prophète face à un auditoire israélite concret[681].

D'après Barton, pour que la technique rhétorique d'Amos réussisse, certaines conditions devraient être remplies. Celles-ci concernent les croyances supposées chères aux Israélites. L'auteur énumère six d'entre elles[682] :

(1) Les Israélites sont convaincus que l'accomplissement du mal méritait une punition divine.

---

[677] J.-N. ALETTI *et al.*, *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique*, p. 82.
[678] D. PATRICK, *The Rhetoric of Revelation*, p. 2.
[679] J. BARTON, *Amos's Oracles against the Nations*, p. 4-7. L'exposé de ses présupposés est repris par A. G. AULD, *Amos*, p. 47-48.
[680] J. HAYES, *Amos*, p. 61.
[681] R. ALTER, *L'art de la poésie biblique*, p. 191, écrit : « La poésie prophétique est conçue comme une adresse directe à un auditoire réel sur la scène de l'histoire. Amos, l'homme de Téqoa, parle à une assemblée d'Israélites réunis à Beth El pendant le règne de Jéroboam, fils de Joas, deux ans avant le grand tremblement de terre. Sa poésie ne s'adresse pas à un Israélite hypothétique en manque de remontrances mais à ses contemporains du nord, à des destinataires à même de s'insurger contre lui durant son acte de parole ou encore, comme le laisse entendre le chapitre 7, de le renvoyer dans sa ferme d'origine en Judée ».
[682] J. BARTON, *Amos's Oracles against the Nations*, p. 4.

(2) Pour eux, les nations condamnées sont responsables de leurs actions, particulièrement en situation de guerre.

(3) Israël jouit d'une position privilégiée qui la met à l'abri du jugement divin.

(4) Les Israélites ne s'attendent pas à ce que des prophètes proclament un jugement contre Israël.

(5) Ils ne considèrent pas les fautes d'Israël comme étant aussi graves que les crimes de guerre attribués aux nations.

(6) Enfin, il est plus certain pour eux que les nations ont des obligations morales les unes envers les autres que les Israélites entre eux.

Barton lui-même n'est pas certain que chacun de ces présupposés corresponde à la réalité. Néanmoins, souligne-t-il, si Amos ne les avait pas partagés, ses stratégies rhétoriques dans les chapitres 1 et 2 n'auraient pas de sens[683]. Toute technique didactique réussie doit partir du mieux connu et progresser vers le moins connu[684]. Selon lui, Amos supposait que ses auditeurs partageaient certaines croyances, même s'il n'est pas clair que tel ait été le cas. Car, ajoute-t-il, ce qu'une personne considère comme allant de soi en discutant avec des adversaires, ce dont elle estime que cela n'a pas besoin d'être prouvé, est généralement la meilleure preuve concernant les croyances populaires de son temps[685].

Selon Hayes[686], pour que le prophète Amos ait des chances de convaincre son auditoire, il faut d'abord que les sentences proférées contre les nations étrangères soient pleinement justifiées. Leurs crimes doivent être de date récente, connus du prophète et de son auditoire. Ils doivent être clairement contraires au droit commun. Ensuite, l'annonce de la sentence que YHWH a prononcée contre les nations conduit l'auditoire à envisager qu'il agira de même dans d'autres situations d'injustice. Puisque les nations sont ennemies d'Israël, l'auditoire accepte volontiers le rôle de YHWH comme juge. En finale, la stratégie d'Amos doit déboucher sur le point le plus controversé : la condamnation d'Israël par YHWH. Si Amos a pu convaincre son auditoire que des lois morales connues rendent les nations responsables et que les enfreindre entraîne la sanction divine, alors la même règle doit aussi s'appliquer à Israël. Étant convaincu que YHWH est le maître des nations, qu'il condamne leurs atrocités et

---

[683] J. BARTON, *Ibid*., écrit : « It cannot be shown that any of these assumptions was in fact correct ; but it can be shown that unless Amos thought they were, his tactics in constructing chapters 1 and 2 were unintelligent ».
[684] *Ibid*.
[685] *Ibid*., p. 6: « What a man takes for granted in arguing with opponents, what he never feels it necessary to prove, is generally the best evidence for the popular beliefs of his day precisely because it is not being insisted upon ».
[686] J. HAYES, *Amos*, p. 61.

qu'il va exécuter sa sentence, l'auditoire d'Amos est alors en mesure de comprendre que YHWH est capable de faire de même contre Israël.

2.2 Remarques sur les présupposés du discours d'Amos

Les présupposés ci-dessus ont leur raison d'être dans le cadre d'une analyse rhétorique d'Am 1,3–2,16, même si nous ne comprendrons jamais Amos mieux qu'il ne s'est compris lui-même. Toutefois, il convient de faire quelques remarques à leur sujet.

D'emblée, la seigneurie de YHWH sur les Gentils mérite d'être soulignée. En effet, les six premières nations mentionnées par Amos (1,3–2,3) avaient leurs dieux nationaux. Le fait qu'elles ne soient pas condamnées pour idolâtrie n'implique pas que ces dieux étaient perçus par Amos comme des divinités réelles à côté du Dieu d'Israël. Au contraire, leurs crimes sont présentés comme révoltes contre YHWH[687]. Si pour Israël YHWH n'était qu'un dieu national à côté d'autres dieux nationaux, on comprendrait mal que YHWH puisse punir les nations étrangères pour leurs crimes, alors qu'elles ne sont pas sous sa juridiction. Ce serait une ingérence dans les affaires d'autres nations, sans grande importance pour Israël.

Pour avoir une chance de convaincre ses auditeurs, il faut que les crimes évoqués soient avérés. Il serait contradictoire pour celui qui prétend parler au nom de YHWH d'accuser faussement les nations[688]. Toutefois, il n'est pas nécessaire que les crimes soient de date récente pour que l'auditoire se laisse convaincre par Amos car la mémoire collective des peuples est souvent très vive[689].

L'analyse des présupposés du discours d'Amos montre que son but n'est pas de prononcer un jugement sur les nations païennes afin de les inviter à méditer sur leur sort ou de les pousser au repentir. Dans Amos, les oracles contre les nations étrangères visent avant tout à poser les jalons du discours sur le jugement du peuple de Dieu, plus particulièrement du

---

[687] D. STUART, *Hosea–Jonah*, p. 308, écrit : « The eight oracles of Amos 1:3–2:16 (…) constitute the longest catena of oracles against foreign nations among the Minor Prophets. All such oracles rest on a shared theological assumption: there is one God, Yahweh, who has power over the whole earth, and whose righteousness will not tolerate unrighteousness on the part of any nation. In other words, Yahweh is not merely the God of Israel or Judah, but has an implicit covenantal relationship with all nations, through which he expects obedience to a basic sort of "international law" and in recognition of which he will enforce that covenant's sanctions against those who rebel against it ».

[688] K. MÖLLER, *A Prophet in Debate*, p. 203, souligne avec raison: « The prophet's charges must have been well justified if ever he was to convince his hearers of his position. Thus, Israelite society must have been thoroughly permeated by the kind of social injustice referred to ».

[689] E. ASSIS, *Why Edom?*, p. 9, écrit: « Scholars generally failed to deal with theological, psychological and emotional aspects on the national plane, and the historic awareness of the people, which are at times of decisive importance in relations between peoples. In discussion of national feelings, these fields must also be taken into account ».

royaume du nord, même si Juda n'est pas totalement exclu (Am 2,4-5 ; 3,2 ; 6,3). Le but des oracles contre les nations étrangères est de conduire à la condamnation du peuple de YHWH. Pour ce faire, le prophète commence par condamner les atrocités commises par ces nations. Les faits qu'il mentionne ont pour objectif de susciter l'indignation des Israélites. Tous ces faits les intéressent au premier chef. Mais une fois qu'il a conquis leur sympathie et leur assentiment, Amos se tourne contre eux[690]. Il s'agit là d'un trait distinctif des oracles contre les nations d'Amos dans la littérature prophétique.

En effet, si Amos n'est pas le seul livre prophétique à contenir des paroles de jugement prononcées contre des nations étrangères[691], il se démarque des autres sur plus d'un point. D'abord, comme le relève G. Auld, la place même des oracles contre les nations au début du livre est un aspect distinctif du corpus amosien dans l'ensemble de la littérature prophétique biblique[692].

Ensuite, les oracles contre les nations étrangères dans les autres livres prophétiques sont habituellement, de manière à peine voilée, des oracles de salut pour le peuple de Dieu. En effet, la défaite des ennemis d'Israël (ou de Juda) ne peut être qu'une bonne nouvelle pour lui[693]. Cependant, dans le livre d'Amos, les oracles contre les nations mènent au jugement du peuple de Dieu lui-même. Comme le note J. Mays, ils créent le cadre pour l'annonce du jugement d'Israël[694].

---

[690] Comme le note J. BARTON, *Amos's Oracles against the Nations*, p. 3 : « The purpose of the oracles on the nations is to lead on Israel in 2.6ff; though it is no longer clear where this ends, it was intended by the prophet as the climax to the whole cycle, and the overall effect is to produce surprise and horror in the intended audience […]. The prophet begins by condemning well-known incidents he ensures that his hearers will experience a sense of moral outrage – which indeed he fully shares himself: the condemnations are meant with full seriousness, and might well have been felt by his audience to be a proper expression of his prophetic vocation. Having won the people's sympathy and agreement, he rounds on them by proclaiming judgment on Israel, too ».

[691] Voir Is 13–23; Jr 46–51; Ez 25–32; So 2,4-15; Na; Abd.

[692] A. G. AULD, *Amos*, p. 41, écrit : « Amos is far from being the only book in the Old Testament corpus to take an interest in nations external to Israel. But it is remarkable for spotlighting this concern at the very outset. In Isaiah and Ezechiel (and the Greek book of Jeremiah), oracles against the nations appear in the middle of the book; and in Jeremiah (MT) at the end. The tiny book of Obadiah certainly opens with a diatribe against Edom; however, this occupies virtually the whole content of that 'booklet', which is then concluded by a very brief oracle. When we compare Amos so with its biblical neighbours, we encounter our second structural surprise (…): other prophetic books tend to quote vision experiences early and not as here at the end ». Voir aussi D. J. SIMUNDSON, *Hosea–Micah*, p. 159-160.

[693] Comme le note J. L. MAYS, *Amos*, p. 26: « In form, intention, and content these sayings [Am 1,3–2,16] are unlike the oracles against foreign nations in the collections in the other prophetic books. The others are often implicit salvation-oracles for Israel and Juda, and function as powerful curses spoken against the enemies of God and people ». Voir aussi J. JEREMIAS, *The Book of Amos*, p. 19.

[694] J. L. MAYS, *Amos*, p. 26: « The oracles against the nations create the setting for the announcement of Israel's judgment ».

Par ailleurs, comme on le voit en So 2,4-15, les malheurs annoncés contre des nations étrangères ont parfois une fonction parénétique, afin d'exhorter le peuple à revenir vers YHWH[695]. Mais dans Amos ils aboutissent à une condamnation sans appel du peuple.

On peut donc parler d'une spécificité des oracles d'Amos contre les nations. S'il n'est pas le seul à avoir ce genre de discours, le livre d'Amos se distingue des autres livres prophétiques par le rôle que celui-ci y joue. Dans Amos, l'énumération des transgressions et des sanctions des Gentils conduit directement au jugement du peuple de Dieu pour toutes ses transgressions. L'aspect le plus distinctif des oracles d'Amos, note D. Simundson, est le passage en force de la condamnation des autres nations à des menaces similaires contre Juda et Israël[696]. Cette manière de procéder est typique d'une rhétorique de la prise au piège.

2.3 La rhétorique de la prise au piège en Am 1–2

D'après J. Hayes, Amos est un rhéteur talentueux et persuasif, qui sait faire preuve de ce que les théoriciens de la rhétorique classique désignent par *inventio*, *dispositio* et style[697]. Pour sa part, R. Alter relève qu'en Am 1–2 le prophète fait usage de ce qu'il qualifie de « rhétorique de la prise au piège »[698]. De même que la proie tombée dans un piège est prise au dépourvu, les membres du peuple de Dieu qui se voient jugés et condamnés avec les nations étrangères, et même plus sévèrement qu'elles, devaient être très surpris d'être ainsi traités. La rhétorique de la prise de piège est donc marquée par un effet de surprise.

Quelle que soit la vision que l'on a de la macrostructure d'Am 1–2, le discours prophétique est construit de manière à surprendre l'auditoire. Si l'on perçoit cette séquence comme composée de sept oracles plus un, la surprise se trouve dans l'inclusion d'Israël.

---

[695] M. SWEENEY, *The Twelve Prophets II*, p. 499.

[696] D. J. SIMUNDSON, *Hosea–Micah*, p. 160, écrit: « The most unique aspect of Amos's oracles is the sharp move from condemning other nations to similar threats against the countries of Judah and Israel ».

[697] J. H. HAYES, *Amos the Eighth-Century Prophet*, p. 61, note: « […] Amos was a skillful and persuasive rhetorician, concerned with what classical rhetoricians would have called invention (the planning of a discourse and the arguments to be employed), arrangement (the composition of the parts into a convincing whole), and style (the use of words and figures as well as the construction of sentences) ».

[698] R. ALTER, *L'art de la poésie biblique*, p. 196, écrit: « La poésie prophétique met ainsi bien souvent en jeu une rhétorique de la prise au piège, tant dans une séquence de quelques lignes qu'au niveau d'une prophétie entière ». Des exemples de prise au piège se trouvent en 2 S 12,1-14 ; 1 R 20,35-43 ; Am 1–2 ; 3,1-8.

S. Paul relève que le livre d'Amos est marqué par l'utilisation du schéma 7+1, qui, dans les Écritures, sert à créer un effet de surprise. Dans ce schéma, ajoute-t-il, le chiffre 8 peut également exprimer le concept d'apogée, comme en témoignent les passages suivants[699] :

(1) La consécration d'Aaron et de ses fils au sacerdoce s'étend sur une période de sept jours : « Sept jours durant vous ne quitterez pas l'entrée de la Tente du Rendez-vous jusqu'à ce que s'achève le temps de votre investiture, car il faudra sept jours pour votre investiture » (Lv 8,33) ; et immédiatement après, le narrateur poursuit : « au huitième jour Moïse convoqua Aaron, ses fils et les anciens d'Israël… Car aujourd'hui YHWH vous apparaîtra » (Lv 9,1-4).

(2) « Tu feras de même pour ton gros et ton petit bétail : pendant sept jours il restera avec sa mère, le huitième jour tu me le donneras » (Ex 22,29).

(3) « Pendant sept jours vous offrirez un mets à YHWH. Le huitième jour il y aura pour vous une sainte assemblée… » (Lv 23,36).

(4) Dans un cadre non cultuel, on peut citer 1 S 16,10-11 ; 17,12 présentant David comme le huitième et le plus jeune des fils de Jessé, alors que 1 Ch 2,13-15 le présente comme le septième.

D'après S. Paul, dans tous ces passages, le chiffre 8 représente l'apogée[700]. Ainsi, selon lui, Amos a pu recourir à ce modèle littéraire alternatif pour deux raisons complémentaires. D'abord, parce qu'il peut exprimer le point culminant. Cependant, comme le schéma habituel se termine avec le septième élément, son auditoire israélite serait psychologiquement amené à croire qu'il atteint le sommet de ses condamnations avec l'oracle contre Juda. En poursuivant avec un huitième oracle, l'auditoire est totalement pris par surprise[701]. Ce procédé démontre en même temps les capacités rhétoriques du prophète Amos[702].

---

[699] S. PAUL, *Amos*, p. 23-24. Voir aussi Gn 17,12 ; Lv 14,9-10 ; 15,13-14 ; 23,39 ; Nb 6,9-10 ; 29,12-35 ; Ne 8,18 ; 2 Ch 7,9 ; Mi 5,4 ; Qo 11,2. Dans le Nouveau Testament : Jn 20,26. Il en va de même pour les multiples de 8 : Ps 90,10 ; 1 R 5,29 ; 2 Ch 2,1.17.

[700] S. PAUL, *Amos*, p. 23, écrit : « The eight in all these passages represent the climax. Moreover, it and its multiples also function as the numerical parallel counterpart to seven and its multiples, thereby representing a totality […] ».

[701] S. PAUL, *Amos*, p. 24, note : « In sum, Amos may very well have resorted to this alternative literary pattern for two complementary reasons. First, it, too, expressed finality and climactic culmination. Because the more usual scheme ended with seven, however, his captive northern audience, who must have been enjoying every minute of his diatribe, would psychologically be in a state of mind that would lead them to believe that he had reached the climax of his fulmination with his oracle against Judah. The moment he continued with his eighth, the last and least expected oracle – for him the sole purpose of this extended prolegomenon – they would have been taken completely unaware. Amos, who delights over and over again in making use of surprise endings, thus forcefully and compellingly makes his final indictment ». Sur le chiffre 7 comme exprimant habituellement

D'autre part, si l'on conçoit Am 1–2 comme comprenant le jugement des Gentils (1,3–2,3) immédiatement suivi du jugement du peuple de Dieu (2,4-16), la surprise résulte non plus de l'utilisation du modèle 7+1 mais du fait que YHWH traite son propre peuple comme s'il lui était devenu étranger[703]. La condamnation sévère du peuple de Dieu (2,4-16) est à la fois surprenante et choquante de sorte que la suite du livre cherchera à fournir toutes les raisons justifiant le jugement de Dieu[704].

S'il est vrai que d'autres livres prophétiques ne manquent pas d'effet de surprise, celui que provoque Amos est particulier. Le peuple de Dieu ne s'attend pas à ce que les oracles contre des nations païennes servent d'argument en faveur de la condamnation du peuple de Dieu lui-même. Dans les lignes qui suivent, nous verrons que, sur plusieurs points, le raisonnement de l'apôtre Paul en Rm 1–2 ressemble à celui d'Amos.

2.4 Le jugement des Gentils, un tremplin pour le jugement du Juif en Rm 1–2

Les présupposés de la rhétorique d'Am 1–2 proposés par J. Barton et J. Hayes peuvent s'appliquer *mutatis mutandis* à l'analyse de Rm 1–2. On peut les résumer en dix points :

Premièrement, l'interlocuteur juif de Paul en Rm 2 est convaincu que faire le mal méritait et devait recevoir une punition de la part de Dieu : ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων (Rm 1,18 ; cf. 1,24.26.27.28.32).

Deuxièmement, pour l'interlocuteur de Paul, les Gentils condamnés en Rm 1,21-32 sont responsables de leurs actions : εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους (1,20). En effet, Dieu ne peut pas agir de manière arbitraire. Il agit seulement conformément à la vérité : οἴδαμεν δὲ ὅτι τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ ἐστιν κατὰ ἀλήθειαν ἐπὶ τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας (2,2). Pour

---

l'apogée, voir J. LIMBURG, *Sevenfold Structures in the Book of Amos*, p. 217-222 ; D. A. DORSEY, *Literary Architecture and Aural Structuring Techniques in Amos*, p. 306-307 (À la p. 324 du même article, Dorsey fournit une liste longue de 19 éléments des divers usages du chiffre 7 dans le livre d'Amos) ; A. DORSEY, *The Literary Structure of the Old Testament*, p. 277-286.

[702] G. V. SMITH, *Amos*, p. 29.

[703] D. GARRETT, *Amos*, p. 18, note: « It is clear, however, that Amos is rhetorically entrapping the Israelites by beginning with Gentiles states and progressively moving closer until he reaches the main object of his denunciations, Israel and its capital city, Samaria ».

[704] En Am 1,3–2,16, l'effet de surprise ne peut pas se limiter à l'utilisation du schéma 7+1. Même si Amos n'avait prononcé que cinq oracles, comme le pensent les auteurs qui excluent de la série originelle ceux contre Tyr, Édom et Juda (voir H. W. WOLFF, *Joel and Amos*, p. 140 ; T. S. HADJIEV, *The Composition and Redaction of the Book of Amos*, p. 42), il y aurait toujours eu la surprise qu'Israël soit condamné avec des nations étrangères alors qu'il est le peuple de YHWH. Par ailleurs, Am 3,1-2 ne concerne pas seulement Israël (le royaume du Nord) mais aussi Juda. Puisque Am 3,1-2 est motivé par la réaction négative qu'ont dû manifester les auditeurs d'Amos, nous avons ici un autre signe de l'effet de surprise généré par le discours du prophète en Am 1,3–2,16.

reprendre les mots d'Aletti : « Dieu ne châtie donc pas des êtres irresponsables, agissant par ignorance, mais des êtres capables de le connaître et de le respecter »[705].

Troisièmement, le Dieu qui condamne les Gentils pour leurs crimes a juridiction sur eux. Le monothéisme biblique est à la base du jugement des nations païennes par le Dieu qu'adore Israël. C'est ce que Paul dira explicitement en Rm 3,29 : ἢ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; ναὶ καὶ ἐθνῶν.

Quatrièmement, Israël ou la nation juive jouit d'une position privilégiée par rapport aux autres nations : Εἰ δὲ σὺ Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ καὶ ἐπαναπαύῃ νόμῳ καὶ καυχᾶσαι ἐν θεῷ καὶ γινώσκεις τὸ θέλημα καὶ δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα κατηχούμενος ἐκ τοῦ νόμου, πέποιθάς τε σεαυτὸν ὁδηγὸν εἶναι τυφλῶν, φῶς τῶν ἐν σκότει, παιδευτὴν ἀφρόνων, διδάσκαλον νηπίων, ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ (2,17-20 ; voir aussi 3,1-2 ; 9,4-5).

Cinquièmement, le Juif se considère à l'abri du jugement. C'est cette conviction que Paul rejette : λογίζῃ δὲ τοῦτο, ὦ ἄνθρωπε ὁ κρίνων τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας καὶ ποιῶν αὐτά, ὅτι σὺ ἐκφεύξῃ τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ (2,3) ; θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ (2,5).

Sixièmement, le Juif ne considère pas que ses fautes sont aussi graves que celles que Paul attribue aux Gentils en Rm 1, en particulier l'idolâtrie et les relations homosexuelles. C'est probablement pourquoi il s'érige en juge de ceux-ci : κρίνεις τὸν ἕτερον (2,1 ; cf. 2,3).

Septièmement, pour le Juif, même si les Gentils ne détiennent pas la Loi mosaïque, ils sont tenus à certaines obligations morales universelles : ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος· οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων (2,14-15)[706].

---

[705] J.-N. ALETTI, *Rm 1–3*, p. 481.

[706] J. JEREMIAS, *The Book of Amos*, p. 31, relève également un lien entre la juridiction de Dieu sur les nations étrangères et la connaissance de la justice qui leur est demandée, en Am 1,3–2,6, et ce que dit Paul en Rm 1–3 : « The oracles against the nations, however, are more than merely a foil for the Israel-strophe. Although they do not yet show that Yahweh is a God of the whole world – this was not yet a theme for Amos' generation – they do show that Yahweh is more and something different than a national God ; they show rather that he punishes not only Israel's sin, but that of Israel's neighbors as well. This acknowledges that they – like Paul's nations in Romans 1–3 – have a consciousness of justice attributable to them quite independent of any specific experience of God, and which we today would circumscribe with the concept of human rights ».

Huitièmement, les fautes commises par les Gentils (1,21-32) ne doivent pas être un pur montage de Paul. Accuser les Gentils d'idolâtrie, d'actes homosexuels et de perversion généralisée n'aurait pas d'impact sur l'auditoire de Paul s'il était vérifié que leur vie ne reflétait rien de tout cela. Les fautes doivent donc être avérées[707], même si, en Rm 1, Paul n'a pas la prétention de dresser un tableau exhaustif de la vie morale des Gentils.

Neuvièmement, le jugement de Dieu contre les Gentils devrait conduire l'auditoire de Paul à envisager que Dieu fera de même dans d'autres situations d'injustice.

Enfin, la stratégie de Paul doit procéder vers le point que son interlocuteur juif (2,1.17) est le moins prêt à accepter, à savoir la condamnation du Juif qui n'a pas su tirer profit de la générosité de Dieu envers lui. Si celui-ci n'a pas de mal à accepter que la révélation de Dieu offerte à l'humanité depuis la création du monde rend inacceptable la conduite des Gentils décriée en Rm 1,21-32, il est invité à comprendre que Dieu ne va pas agir autrement envers lui : διὸ ἀναπολόγητος εἶ (Rm 2,1).

2.5 La rhétorique de la prise au piège en Rm 1–2

La plus grande surprise de Rm 1–2 est certainement le fait que l'évocation des fautes typiques des Gentils puisse servir de point d'appui en vue du jugement des Juifs. En effet, si l'idolâtrie d'Israël ou de Juda est bien attestée dans les Écritures, il semble qu'au fil des siècles elle n'était plus démeurée le problème principal du peuple de Dieu. La littérature juive intertestamentaire, dont nous avons analysé certains témoins, tend plutôt à considérer l'idolâtrie comme le péché par excellence des Gentils. De fait, dans la caractérisation dont il fait l'objet en Rm 2,17-24, le Juif est clairement désigné comme celui qui a en horreur les idoles (2,22b). De même, les pratiques homosexuelles attestées dans le paganisme étaient critiquées dans la littérature juive intertestamentaire. L'unique offense sexuelle que Paul attribue au Juif est l'adultère (2,22a), ce qui suppose des personnes de sexes différents.

En recevant un discours centré sur des fautes caractéristiques du monde païen, le Juif ne se sentait pas particulièrement visé. De plus, l'action de Dieu (1,24.26.28) qui suit l'évocation de l'agir des humains mentionnés en Rm 1,21-32 ne correspond nulle part à l'agir de Dieu envers son propre peuple, même lorsque jadis il déchaîna sa colère contre lui (cf. Ps 105,41 LXX). Cependant, c'est avec un discours évoquant des transgressions typiques des Gentils

[707] Comme le note J.-N. ALETTI, *Rm 1–3*, p. 480-481 : « En s'appuyant sur les faits tels que les décrivent les traditions bibliques et juives, et pour cela des faits réels, indéniables, Rm 1,19-32 montre que Dieu a déjà exercé sa colère et comment il l'a exercée […] ».

que Paul va montrer que le Juif impénitent n'est pas plus avantagé que ceux-ci face au jugement divin.

Il est probable que l'interlocuteur de Paul s'attendait à ce que la conclusion à tirer de Rm 1,32, dont les verbes sont pour la plupart au présent, soit la condamnation de la génération païenne présente. Les verbes de Rm 1,21-28, tous au passé, pouvaient laisser entendre que Paul renvoyait uniquement à la punition des Gentils qui avait déjà eu lieu (Rm 1,24.26-27.28). L'effet de surprise est d'autant plus grand que la suite vise directement celui qui, se croyant à l'abri de la sanction divine, juge autrui tout en faisant le mal. Il s'agit d'une personne qui n'a pas tiré les leçons de la sanction que Dieu infligea aux Gentils. Cette personne correspond à un Juif plutôt qu'à un non-Juif dont on ne s'attend pas qu'il puisse partager la lecture théologique de l'immoralité du monde païen proposée par Paul en Rm 1,21-32.

L'utilisation de la rhétorique de la prise au piège par Paul peut rappeler 2 S 12,1-14, où le prophète Nathan se sert d'une parabole – que l'accusé pense être un fait divers réel – pour dévoiler le péché de David[708]. D'ailleurs, le caractère personnel de l'accusation de 2 S 12,7-14 et de Rm 2,1-5 ; 2,17-27 peut suggérer que Paul recourt à la même technique rhétorique que Nathan.

Toutefois, sans rejeter la validité d'une telle lecture, nous pensons qu'il y a également des indices en faveur d'un rapprochement avec la technique rhétorique d'Am 1–2. D'abord, contrairement à la stratégie de Nathan, celle de Paul ne consiste pas à employer une parabole pour justifier le jugement de son interlocuteur en Rm 2,1-5. À l'instar d'Amos, l'apôtre construit son discours sur une lecture théologique de l'histoire qui s'appuie sur des données connues de la vie des nations païennes.

Ensuite, Nathan établit un parallèle entre le comportement de l'homme riche et celui de David, de sorte qu'en parlant du premier il parlait en fait du second. D'où l'affirmation : אתה האיש (« tu es l'homme », 2 S 12,7). La traduction de la LXX est encore plus explicite : σὺ εἶ ὁ ἀνὴρ ὁ ποιήσας τοῦτο (« tu es l'homme qui a fait cela »). Cependant, comme nous l'avons déjà souligné, Paul ne suggère pas que son interlocuteur serait l'un des humains dont l'agir est décrit en Rm 1,21-32.

Par contre, Am 1–2 est plus proche de Rm 1–2. En effet, en Am 1–2, les crimes des nations étrangères se distinguent de ceux des membres du peuple de Dieu, même s'ils tombent

[708] Voir W. POPKES, *Zum Aufbau*, p. 499 ; P. STUHLMACHER, *Paul's Letter to the Romans*, p. 39; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, p. 124.

tous sous la catégorie de פֶּשַׁע/ἀσέβεια. C'est parce qu'ils sont coupables de פֶּשַׁע/ἀσέβεια au point d'épuiser la patience de Dieu que les membres du peuple de Dieu se trouvent condamnés au même titre que des nations païennes. Pareillement, les fautes des Gentils signalées en Rm 1,21-32 sont distinctes de celles des Juifs en Rm 2,1-5.17-24, quoique les uns et les autres sont condamnés par Dieu.

Enfin, ce qui manque à la rhétorique de la prise au piège de Nathan par rapport à Rm 1–2, c'est une dimension universelle. L'homme riche de Nathan est n'importe quel être humain, peut-être même un Israélite, pour que le roi pense décréter la peine capitale contre lui. Cependant, plusieurs indices montrent que les humains en Rm 1,21-32 sont des Gentils. Nathan ne parle pas de la condamnation des crimes de païens pour justifier la condamnation du roi d'Israël. Amos et Paul, eux, partent des crimes des païens pour mettre à nu la culpabilité des membres du peuple de Dieu.

Donc s'il est possible que l'effet de surprise présent en Rm 1–2 fasse écho à la rhétorique de la prise au piège utilisée par Nathan en 2 S 12,1-14, l'apparentement de la stratégie rhétorique de Paul à celle d'Amos est frappant. P. Beauchamp résume merveilleusement la question de l'enracinement de la rhétorique de Rm 1–2 dans la tradition prophétique ainsi que sa similitude à celle d'Am 1–2 en ces termes :

> « Paul parle souvent le langage des prophètes, eux dont la mission est de désigner nommément ce qui est mal mais à qui il arrive aussi de se retourner d'un seul coup contre ceux que leur réquisitoire a trop réjouis (Am 1–2). Ce retournement se produira dès Rm 2,1 avec l'invective sonore : "Tu es inexcusable, qui que tu sois, toi qui juges : en condamnant autrui tu te condamnes toi-même !" »[709].

Mais le rapprochement entre Am 1–2 et Rm 1–2 est-il légitime au regard de la différence entre l'auditoire d'Amos et celui de Paul ? Cette question nous amène à faire quelques remarques sur le sujet.

2.6 Remarques sur les auditoires d'Amos et de Paul

Il semble que la différence entre l'auditoire d'Amos et celui de Paul soit un argument contre tout rapprochement entre Am 1–2 et Rm 1–2. Le prophète Amos, on le sait, s'est adressé aux fils d'Israël. D'après Am 7,10-13, il a délivré ses oracles au sanctuaire royal de Béthel. Il n'est pas exclu qu'il se soit également exprimé dans une autre ville du royaume du

[709] P. BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 196.

Nord. Mais comme l'indique la suscription historique du TM d'Amos, ses paroles concernaient « Israël », dont le roi était Jéroboam ben Joash (Am 1,1). De plus, les éditeurs ou rédacteurs finaux du texte hébreu d'Amos l'ont composé en vue d'un auditoire judéen[710], puisqu'il est avéré que le royaume du Nord avait cessé d'exister en 722 avant notre ère. Enfin, la LXX d'Amos a aussi été rédigée au cours de la période du Second Temple avec en vue un auditoire judéen[711]. Bref, quelles que soient les époques, il est certain qu'Amos – qu'il s'agisse du prophète ou du livre portant son nom – n'a qu'un seul auditoire en vue, à savoir l'entité ethnique et religieuse appelée Israël. Même s'il renferme des oracles concernant des nations étrangères (Am 1,3–2,3), celles-ci ne constituent pas son auditoire.

Dans le cas de l'épître aux Romains, cependant, la situation paraît totalement différente. Il est largement admis que la communauté chrétienne de Rome à laquelle s'adressait Paul était mixte, c'est-à-dire composée de Gentils et de Juifs croyant en Jésus-Christ[712]. On peut dès lors se demander s'il est raisonnable de mettre en parallèle la stratégie rhétorique de deux textes ayant chacun un auditoire différent.

En réalité, l'incohérence du rapprochement de deux textes ayant des auditoires différents n'est qu'apparente. Ce malentendu repose sur ce que l'on entend par « auditoire ». Il est dû au fait que l'on met sur un pied d'égalité les « auditoires réels » d'Amos et de Paul, sans tenir compte de leurs « auditoires implicites ».

La distinction entre « auditoire réel » et « auditoire implicite » est substantiellement la même que celle qui est habituellement faite entre « lecteur réel » et « lecteur implicite »[713], à la seule différence que le mot « auditoire » exprime mieux le caractère oral des écrits de l'AT et du NT. Ceux-ci étaient avant tout destinés à être lus en public.

« L'auditoire réel » renvoie soit à l'auditoire visé par l'auteur réel quand il écrit ou les premiers lecteurs/auditeurs, soit à toute personne lisant ou écoutant le texte. Par « auditoire implicite », il faut entendre « l'image modélisée »[714] correspondant à l'auditoire imaginé par l'auteur dans la composition de son texte. Il s'agit d'une image littéraire que l'on peut

[710] Sur la composition tardive du livre d'Amos, voir J. R. LINVILLE, *Amos and the Cosmic Imagination*, p. 8-11.
[711] A. W. PARK, *The Book of Amos as Composed and Read in Antiquity*, p. 171.
[712] R. JEWETT, *Romans*, p. 70-72 ; W. DABOURNE, *Purpose and Cause in Pauline Exegesis*, p. 63-73.
[713] D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, p. 23.
[714] *Ibid.*

reconstituer[715] en analysant les traits que l'auteur attribue à ses lecteurs ou à ses auditeurs potentiels.

En ce qui nous concerne, par auditoire réel il faut entendre l'auditoire visé par l'auteur du livre d'Amos et par Paul lorsqu'ils composaient leur texte. L'auteur du livre d'Amos visait les membres du peuple d'Israël. Ceux-ci constituent l'auditoire réel de ce livre. L'auditoire réel de Paul, quant à lui, est formé par les Juifs et les Gentils membres de la communauté chrétienne de Rome. Sur ce point, on peut dire que la stratégie rhétorique d'Am 1–2 n'est pas totalement comparable à celle de Rm 1–2 car leurs auditoires réels sont différents. Mais si l'on tient compte de l'auditoire implicite de chaque texte, on aboutit à une conclusion plus nuancée.

L'auditoire réel du livre d'Amos est identique à son auditoire implicite. Même si les « paroles d'Amos » (Am 1,1) furent relues dans une perspective judéenne, l'auditoire implicite reste le peuple de l'alliance, Israël comme entité ethnique et religieuse ayant survécu à la disparation des entités politico-administratives qu'étaient les royaumes du Nord (Israël) et du Sud (Juda).

Cependant, si l'auditoire réel d'Amos et son auditoire implicite sont le peuple de Dieu par opposition aux nations, la situation se présente différemment dans l'épître aux Romains. L'image positive que Paul a de la communauté chrétienne de Rome est un argument de poids contre la thèse selon laquelle Rm 1–2 vise ses membres[716]. Rm 1,8 parle du rayonnement universel de la foi de ces derniers. Rm 6,20-22 témoigne du passage effectué par les chrétiens de Rome : avant, ils étaient esclaves du péché et libres à l'égard de la justice ; maintenant, ils rougissent de leurs actions négatives passées et ils fructifient dans la sainteté, étant asservis à Dieu. Rm 15,14 décrit les Romains auxquels s'adresse Paul en ces termes : μεστοί ἐστε ἀγαθωσύνης, πεπληρωμένοι πάσης τῆς γνώσεως, δυνάμενοι καὶ ἀλλήλους νουθετεῖν (« Vous êtes pleins de bonté, remplis de toute la connaissance, capables aussi de vous avertir mutuellement »). Cette description contraste totalement avec celle des malfaisants mentionnés en Rm 1–2, notamment en 1,29, où l'on a affaire à des hommes présentés comme : πεπληρωμένους πάσῃ ἀδικίᾳ πονηρίᾳ πλεονεξίᾳ κακίᾳ, μεστοὺς φθόνου φόνου ἔριδος δόλου κακοηθείας, ψιθυριστάς[717]. Rm 1,32 parle de personnes qui font le mal et approuvent celui des

[715] L'approche reconstructive du lecteur implicite relevée par D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, p. 166, est celle dans laquelle s'inscrit ce travail.
[716] Voir S. K. STOWERS, *A Rereading of Romans*, p. 101-102.
[717] En passant, on peut noter, dans les deux versets, l'occurrence du couple πεπληρωμένοῖμεστοί.

autres, tandis que, en Rm 15,14, les membres de la communauté sont capables de s'avertir mutuellement (δυνάμενοι ἀλλήλους νουθετεῖν). La connaissance des premiers auditeurs de la lettre s'oppose à la non-connaissance des humains dont il est question en Rm 1–2. D'ailleurs, au sujet de la connaissance, les membres de la communauté se distinguent des Juifs qui n'ont pas accueilli l'Évangile : les premiers sont remplis de la connaissance (πεπληρωμένοι πάσης τῆς γνώσεως), tandis que les seconds ont un zèle de Dieu qui n'est pas selon la (vraie) connaissance (οὐ κατ' ἐπίγνωσιν, Rm 10,2). En se basant sur ces indications, il apparaît clairement que l'interprétation selon laquelle Rm 1–2 est une diatribe contre des membres de l'Église de Rome n'a pas de fondement. Cette unité ne vise pas l'auditoire réel de l'épître aux Romains.

Par contre, tout pousse à croire que l'auditoire implicite de Paul en Rm 1–2 est juif. D'abord, l'apôtre n'avait pas besoin de montrer que les Gentils étaient des pécheurs. Cela allait de soi pour lui. Rm 9,30 donne une idée de la conception que Paul se fait des païens : ils sont ceux qui ne poursuivent pas la justice (ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην)[718]. Par ailleurs, en Ga 2,15, l'apôtre établit une distinction entre les « Juifs par nature » et les « Gentils pécheurs » : ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί (« nous sommes Juifs par nature et non pécheurs issus des nations »). C'est sans doute la raison pour laquelle son langage en Rm 1,21-32 est très général. Il reprend à sa manière des motifs présents dans la littérature juive intertestamentaire sur l'immoralité du monde païen. Il n'y a pas intérêt à insister sur ce qu'on considère comme acquis.

Cependant, il n'allait pas de soi qu'un Juif pût s'imaginer dans la catégorie de pécheurs voués à la colère divine lors du jugement final. Il était, de ce fait, plus important pour Paul de mettre cela en exergue. Paul élargit, pour ainsi dire, le champ des pécheurs pour y inclure des Juifs. Ou, comme le dit Dabourne, son objectif est de faire tomber les mécanismes de défense

[718] La phrase ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην (Rm 9,30) est souvent traduite au passé à cause de la conjugaison à l'aoriste du verbe principal καταλαμβάνω. Ainsi les traductions de la BJ (« des païens qui ne poursuivaient pas la justice ») et de la TOB (« des païens qui ne recherchaient pas la justice »). De même, R. JEWETT, *Romans*, p. 609, écrit : « The present participial phrase has a progressive temporal sense that, when combined with the aorist verb κατέλαβεν (τὸ μὴ διώκοντα), requires a description of Gentiles with an imperfect tense, "those who were not pursuing" righteousness under the law ». Cependant, la présence de l'article défini incite plutôt à traduire Rm 9,30 comme suit : « des païens, ceux qui ne poursuivent pas la justice, ont atteint une justice, celle qui vient de la foi » (ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην κατέλαβεν δικαιοσύνην, δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως). La formule ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην renvoie à l'image que Paul se fait des Gentils (voir aussi Ga 2,15). Comme le note JEWETT, *Ibid.*, cette description pouvait certainement remporter l'adhésion de ses auditeurs : « Paul could easily gain the assent of his hearers in claiming that "Gentiles" characteristically do not pursue righteousness in the same manner ».

de manière à faire réaliser au croyant conservateur que le Juif pécheur est exactement dans la même position qu'un pécheur païen devant le juste jugement de Dieu[719].

Aletti a raison de dire que la pointe de Rm 1–3 est de « mettre progressivement toute l'humanité dans la même situation négative, sans exception ni privilège »[720]. Mais cette affirmation n'implique pas que Paul avait besoin de mettre les Gentils dans cette situation négative. Cela allait de soi pour les Juifs, y compris pour Paul lui-même. Bien plus, lorsqu'Aletti qualifie Rm 1,19-32 de *narratio*, dans laquelle « Paul renvoie à des faits admis par tous »[721], il convient de préciser qu'il s'agit de faits admis par tous les Juifs. Il n'est pas certain que les Gentils eux-mêmes interprétaient leur histoire à la manière de Paul. De fait, Aletti est d'avis que l'auditoire implicite de Paul en Rm 1–3 est juif. Aussi écrit-il : « Paul ne commence pas par une histoire qui, de la faute d'Adam, avec ses tristes conséquences, mènerait l'humanité à espérer et demander un sauveur, il place bien plutôt son *implied reader* (juif) en un contexte de rétribution divine, passée, présente et surtout finale, pour le mener là où il ne pensait pas »[722].

Le caractère juif de l'auditoire implicite de Paul en Rm 1–2 étant ainsi reconnu, il apparaît légitime de mettre ce passage en parallèle avec Am 1–2. L'auditoire implicite de chacun de ces passages est le même, à savoir les Israélites. De même qu'Amos commence son discours en mentionnant les crimes des nations pour atteindre les membres du peuple de Dieu, Paul relève d'abord les fautes des Gentils pour mettre à nu les transgressions des Juifs qui se croient à l'abri du jugement divin. Dans la section suivante, nous verrons que, dans le traitement de certains sujets, Amos et Paul adoptent la même perspective.

3. THÈMES ET TRADITIONS COMMUNS À AMOS ET Rm 1–2

Dans cette section, nous montrerons qu'il existe une convergence de vues entre Amos et Rm 1–2 dans la manière d'aborder certains thèmes. Nous nous intéresserons particulièrement à ceux qui touchent au jugement des Gentils et des fils d'Israël, à la transgression de la Loi, au Christ (χριστός) et à la tradition du Jour du Seigneur. Chacun des points développés dans cette section n'est pas à prendre isolément. C'est en effet l'accumulation de points communs entre un texte d'accueil et son intertexte supposé qui valide l'analyse intertextuelle proposée. De

[719] W. DABOURNE, *Purpose and Cause in Pauline Exegesis*, p. 24, note: « Rom. 1.18–3.20 is not a demonstration that all have sinned, but the stripping away of defences that leaves the conservative believer face to face with the fact that sinful Jew is in exactly the same position as sinful Gentile before God's righteous judgment ».
[720] J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est juste ?*, p. 72.
[721] *Ibid.*, p. 57.
[722] J.-N. ALETTI, *Romains 1–3*, p. 498.

plus, une observation faite par G. Smith sur la spécificité des oracles contre les nations d'Amos s'applique également à cette section. Selon Smith, lorsqu'on compare les oracles contre les nations des autres écrits bibliques à ceux d'Amos, il faut faire la distinction entre, d'une part, l'utilisation commune des mêmes mots et thèmes et, d'autre part, les différentes manières dont le même thème fondamental est utilisé[723]. Ainsi, la question n'est pas de savoir, par exemple, si un prophète autre qu'Amos aborde le thème du jugement de Dieu, mais comment il le développe. Ce jugement est-il celui des nations seulement, se limite-t-il à Israël ou, au contraire, concerne-t-il les nations *et* le peuple de Dieu ? Paul procède-t-il d'une manière similaire ? Telles sont les questions qui sous-tendent les lignes qui suivent.

3.1 Gentils et des membres du peuple de Dieu sous le jugement divin

Les humains mentionnés en Am 1–2 LXX sont issus des nations ou appartiennent au peuple élu. Ils sont tous coupables de ἀσέβεια devant Dieu. Il ne fait pas de doute que le terme ἀσέβεια se trouve dans plusieurs textes vétérotestamentaires[724]. Mais la similitude des contextes dans lesquels ce terme apparaît dans la LXX d'Amos et en Rm 1,18 requiert un examen destiné à vérifier que le rapprochement entre les deux textes n'est pas plus étroit qu'il ne paraît de prime abord. En effet, le contexte d'Amos 1–2, où se trouve la plus forte concentration du terme, est celui d'un jugement par Dieu des Gentils (1,3–2,3) et de la nation choisie (2,4-16), sans favoritisme pour cette dernière (3,2). Que ce soit en Rm 1–2 ou en Am 1–2, on est en présence d'un jugement impartial des humains issus des nations et des humains faisant partie du peuple de Dieu.

Bien plus, analyser l'usage de ἀσέβεια en Rm 1,18, avec en arrière-plan l'usage que la LXX, particulièrement Amos, fait de ce terme, est approprié dans la mesure où ce terme relève du vocabulaire rare chez Paul[725]. Contre le rétrécissement de sens que subit le terme ἀσέβεια dans l'exégèse courante de l'épître aux Romains, il est nécessaire de souligner sa

---

[723] G. V. SMITH, *Amos*, p. 29, note: « When comparing other oracles against the nations in Amos 1:3–2:16 a distinction must be made between (1) the common use of the same words and themes and (2) the many different ways in which the same basic theme is used ».

[724] Outre le livre d'Amos, le terme ἀσέβεια apparaît en : Ez : 16,43.58 ; 18,31 ; 21,29^{2x} ; 22,11 ; 23,27.29.35.48^{2x}.49 ; 33,9 ; Pr : 1,19.31 ; 4,17 ; 11,5 ; 28,3.4.13 ; 29,25 ; Mi : 1,5.13 ; 3,8 ; 6,7.12 ; 7,18 ; Dt : 9,4.5 ; 18,22 ; 19,16 ; 25,2 ; Ha : 1,3 ; 2,8.17^{2x} ; Ps : 31,5 ; 64,4 ; 72,6 ; 4 M : 6,10 ; 9,32 ; 10,11 ; Jr : 5,6 ; 6,7 ; Jb : 35,8 ; 36,18 ; Os : 10,13 ; 12,1 ; 1 S 24,12 ; Is 59,20 ; Sg 14,9 ; 3 M 6,10 ; Ml 2,16 ; Ab 10 ; So 1,9.

[725] Dans toute l'épître aux Romains, le terme ἀσέβεια se trouve en 1,18 et dans une citation en 11,26, tandis que le terme voisin ἀσεβής est employé en 4,5 et 5,6. Dans les autres écrits du NT se réclamant de Paul, outre Romains, ἀσέβεια apparaît seulement dans les épîtres pastorales (2 Tm 2,16 et Tt 2,12), dont l'authenticité est mise en question par la critique exégétique contemporaine.

richesse sémantique lorsqu'il est analysé en rapport avec la Bible grecque[726]. De fait, très souvent, l'exégèse classique de Rm 1,18 donne à ἀσέβεια un sens spécifiquement religieux, à savoir celui d'« impiété »[727]. Cela s'explique en grande partie du fait que, dans la littérature grecque classique qui a largement servi de cadre littéraire pour l'interprétation des lettres pauliniennes, ce vocable a une connotation essentiellement religieuse[728]. Par ailleurs, certains de ses emplois dans la LXX[729] tendent à valider cette ligne d'interprétation.

En revanche, il faut souligner que dans la LXX d'Amos, ἀσέβεια a un sens plus riche que celui qu'on lui donne dans l'exégèse courante de Rm 1,18. Dans le livre d'Amos, en effet, ἀσέβεια est l'équivalent grec du terme hébreu פֶּשַׁע dont chacune des occurrences est traduite par ce mot. Il est donc important, pour mieux comprendre la nuance sémantique du terme grec, d'analyser dans quel sens son équivalent hébreu est employé dans le TM en général, puis chez Amos en particulier.

3.1.1 L'emploi de פֶּשַׁע dans le TM

Le substantif פֶּשַׁע apparaît 93 fois dans la Bible hébraïque, où il est généralement utilisé comme un terme englobant pour différentes sortes d'offenses. La forme verbale, quant à elle, est employée 40 fois au qal et une fois au niphal (Pr 18,19). Même si la distribution du terme ne prouve rien, on peut néanmoins relever deux tendances dominantes quant à l'usage de פֶּשַׁע dans les livres bibliques. D'une part, le terme פֶּשַׁע peut avoir une connotation morale ou

---

[726] Dans la LXX, ἀσέβεια est utilisé pour traduire différents termes hébreux qui font tous partie du vocabulaire des actions négatives des humains vis-à-vis de Dieu et des humains entre eux : זמה (notamment chez Ez, à l'exception de Ez 18,31 ; 21,29 et 33,9), און (Dt 19,16 ; Ez 33,9), רשע (Dt 25,2 ; Os 10,13), חמס (Mi 6,12 ; Ml 2,16 ; Jr 6,7 ; Ab 10 ; So 1,9 ; 1,3 ; 2,8.17[2x]), מרמה (Os 12,1), et פשע (chez Amos, Mi 1,5.13 ; 3,8 ; 6,7 ; 7,18 ; Is 59,20).

[727] Ainsi, F. W. DANKER (éd.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 141, note qu'en général ἀσέβεια est compris verticalement comme un manque de respect envers la divinité ou les saintes institutions comme cela peut se manifester à travers des paroles et des actes sacrilèges: impiété; son corollaire ἀδικία renvoie horizontalement à la violation des droits humains. De même, J. ANSALDI, *Le péché devant Dieu*, p. 19, se base sur le sens présumé des termes ἀσέβεια et ἀδικία pour diviser Rm 1,18-32 en deux parties : « (…) la première (1,18-23) entend montrer que les humains sont enfermés dans *l'asèbeia*, l'impiété, terme que l'on peut comprendre comme *non-foi*. En un mot : le culte du Seigneur a été remplacé par le culte des idoles (…) La seconde (1,24-32) s'organise autour du terme d'*adikiai*, d'injustices, conséquences éthiques négatives dont l'apôtre donne une liste longue mais non exhaustive ».

[728] R. JEWETT, *Romans*, p. 152, écrit: « "Impiety" (ἀσέβεια) and "wrongdoing" (ἀδικία) are not really synonyms but distinct moral categories in the Greco-Roman world and to a lesser degree in the Jewish environment. For Greeks and Romans, ἀσέβεια/*impietas* is the most heinous crime – the failure to respect deity, especially in the civic cult. In Greek-speaking Judaism, ἀσέβεια and its associated terms refers to impious actions rather than to attitudes or specifically proscribed crimes. Paul's description of impiety in 1:21-23 that is specifically oriented to the Greco-Roman audience partially explains why this term that is so uncharacteristic of Paul is used here ».

[729] Par exemple, en Dt 9,4.5 ; 18,22 ; 19,16 ; 25,2. Comme le note J. LUST *et al.*, *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, p. 87, dans ces versets, on peut traduire ἀσέβεια par « *ungodliness* » ou « *impiety* » ; cependant en Dt 19,16 ce terme peut avoir le sens de « *iniquity, wrong doing, injustice* ».

éthique, comme lorsqu'il est associé à d'autres termes analogues חטא et עון (Ex 34,7 ; Nb 14,18). D'autre part, פשע peut appartenir à la sphère du langage politique. Dans cette seconde acception, le mot désigne habituellement une rébellion, la violation par un vassal de l'alliance conclue avec son suzerain. Cette révolte entraîne la rupture de relations antérieurement bonnes. C'est dans ce sens que le verbe פשע est employé en 1 R 12,19 ; 2 R 1,1 ; 3,5.7 ; 8,20.22 ; Is 1,2 et 2 Chr 10,19 ; 21,8. Toutefois, le substantif פשע peut renvoyer simplement à un délit, un crime, une transgression, une infraction par rapport à un accord, à un pacte ou à une loi, tout comme à une offrande pour une transgression[730]. Dans son sens politique, le choix de ce terme a comme effet de laisser entrevoir une sanction de la part de l'autorité lésée par l'acte de rébellion de son vassal[731]. Le פשע entraîne une réaction contre le rebelle.

3.1.2 L'emploi de פשע dans Amos

Dans le livre d'Amos le substantif פשע apparaît en tout dix fois (1,3.6.9.11.13 ; 2,1.4.6 ; 3,14 et 5,12). Le verbe פשע est, quant à lui, employé deux fois en 4,4. Ce terme est employé tantôt avec une connotation profane tantôt avec une connotation religieuse.

3.1.2.1 Am 1,3–2,16

Que פשע ait un sens profane, c'est ce qui ressort de son usage dans les six oracles contre les nations voisines d'Israël et de Juda en Am 1,3–2,3. Les « crimes » ou פשעים de ces nations (Aram, Philistie, Tyr, Édom, Ammon et Moab)[732] concernent des abus contre les droits humains dans le cadre de guerres. Il ne leur est aucunement reproché leur pratique religieuse.

Par contre, dans l'oracle contre Juda (2,4-5), pour la première fois dans le livre d'Amos, פשע va au-delà de la simple sphère profane de la vie pour toucher une dimension religieuse fondamentale, celle de l'alliance entre Dieu et son peuple. Il est reproché à Juda d'avoir

[730] Voir S. PAUL, *Amos*, p. 45 ; E. BEAUCAMP, *Le pèsha d'Israël et celui des nations*, p. 435-441 ; F. ANDERSEN et D. FREEDMAN, *Amos*, p. 231 ; P. BOVATI et R. MEYNET, *Le livre du prophète Amos*, p. 40 ; *BDB*, p. 833.

[731] J.-L. VESCO, *Amos de Téqoa*, p. 487-488, écrit : « Le terme [פשע] est employé à la fois pour Israël et pour les nations. Cet usage du mot implique que ces forfaits sont considérés comme autant de révoltes contre Dieu. Pour le prophète, Yahvé dirige l'histoire des nations aussi bien que celle d'Israël. La domination universelle de Yahvé fonde la responsabilité des nations à son égard. Les impératifs éthiques ne s'établissent pas uniquement sur une relation unique réservée à Israël, mais sur des normes plus générales de bien et de mal. En agissant mal, les nations se rebellent contre l'autorité divine à laquelle elles sont soumises. Les rapports internationaux n'échappent pas au contrôle de Yahvé. Israël est mis ici au rang des nations coupables de péchés ».

[732] Les Araméens sont accusés d'avoir foulé avec des herses de fer le territoire de Galaad (1,3), les Philistins d'avoir déporté une population entière pour la livrer à Édom (1,6), les Phéniciens d'avoir livré une population entière à Édom et de ne pas s'être souvenus d'une alliance de frères (1,9), les Édomites d'avoir gardé leur colère et de manquer de compassion contre un peuple frère (1,11) ; les Ammonites sont coupables d'avoir éventré des femmes enceintes de Galaad dans le but d'élargir leur territoire (1,13) ; enfin, les Moabites sont accusés d'avoir brûlé les os du roi d'Édom pour en faire de la chaux (2,1).

abandonné la Torah de YHWH et d'avoir marché à la suite des idoles (cf. Am 2,4). Toutefois, étant donné le caractère englobant du terme Torah, l'oracle contre Juda ne marque pas une rupture radicale avec les oracles contre les nations étrangères mais une étape supérieure dans le sens d'une plus grande perversion. La Torah en effet ne se limite pas à la vie religieuse du peuple de Dieu mais concerne tous les aspects de l'existence de ceux qui font partie du peuple de l'alliance. L'abandonner signifie une transgression encore plus grave dans la mesure où cela constitue une rupture volontaire de l'alliance conclue avec Dieu.

Enfin, avec l'oracle contre Israël (2,6-16), le terme פּשׁע renvoie clairement à des offenses commises aussi bien dans la sphère profane que dans la sphère religieuse. Les crimes « profanes » d'Israël concernent essentiellement l'exploitation des pauvres et des indigents de la société par les membres les plus riches et les plus puissants du peuple de Dieu. Les offenses dans la sphère religieuse comprennent le fait de donner à boire aux nazirs, entraînant ainsi la violation d'une exigence essentielle de leur consécration (cf. Nb 6,3) et l'interdiction de prêcher signifiée aux prophètes choisis par Dieu[733].

3.1.2.2 Am 3,2.14

En Am 3, l'inclusion constituée par les v. 2b et 14a[734] suggère que פּשׁע se situe dans le même champ sémantique que עון :

עַל־כֵּ֥ן אֶפְקֹ֛ד עֲלֵיכֶ֖ם אֵ֥ת כָּל־עֲוֹנֹתֵיכֶֽם (v. 2b)

כִּ֣י בְי֔וֹם פָּקְדִ֥י פִשְׁעֵי־יִשְׂרָאֵ֖ל עָלָ֑יו (v. 14a).

Au v. 2b et v. 14a, le sujet est le même, YHWH ; l'action est la même, demander des comptes (פקד על) ; ceux dont on parle sont les mêmes, les fils d'Israël. Le motif de la visite de Dieu au v. 2b est de demander des comptes à Israël pour toutes ses iniquités (עון). Au v. 14a, la même action divine est provoquée par les פּשׁע d'Israël. Comme en 1,3–2,16, l'agir de Dieu, dans ce passage qui concerne exclusivement Israël, est une réaction à l'agir négatif des

[733] La phrase : « Un homme et son père vont à la fille » (Am 2,7) pourrait aussi avoir une connotation religieuse. Certains auteurs, en effet, identifient « la fille » avec l'hôtesse d'un banquet religieux païen connu sous le nom de מרזח. L'allusion à ce banquet est présente en Am 6,7 et Jr 16,5. Voir P. BOVATI et R. MEYNET, *Le livre du prophète Amos*, p. 77 ; R. B. CHISHOLM, *For Three Sins… Even for Four*, p. 193, note 14. Sur l'existence de l'institution מרזח, voir P. J. KING, *Amos, Hosea, Micah*, p. 137-161. Par ailleurs, la suite du livre d'Amos condamne certaines pratiques religieuses répréhensibles aux sanctuaires de Béthel et de Gilgal (Am 4,4) et même, comme dans l'oracle contre Juda, l'idolâtrie ayant cours dans le royaume du nord (Am 5,26).

[734] Sur l'unité et la cohérence d'Am 3, voir Y. GITAY, *A Study of Amos's Art of Speech*, p. 295 : « v. 14 repeats the notion of God's visiting punishment upon his people. The repetition of the key verb פקד at the beginning and the end is striking (vv. 2, 14). Thus, the opening relates harmoniously to the conclusion ».

humains, en l'occurrence ceux avec qui il entretient une relation d'alliance unique en son genre (cf. Am 3,2).

En Am 5,12, le mot פשע a un sens voisin de celui de חטא :

כִּי יָדַעְתִּי רַבִּים פִּשְׁעֵיכֶם (v. 5a)

וַעֲצֻמִים חַטֹּאתֵיכֶם (v. 5b)

Deux termes de chacun des membres de ce verset sont mis en parallèle : עצמים avec רבים et פשעיכם avec חטאתיכם.

On peut conclure que dans le TM d'Amos, le terme פשע a à la fois une connotation politique et une connotation éthico-religieuse. Son sens politique est particulièrement mis en exergue dans les oracles contre les nations étrangères, tandis qu'avec les oracles contre Juda et Israël, c'est son sens éthique et religieux qui est davantage souligné. Dans le cas particulier d'Israël, le destinataire principal des paroles d'Amos, פשע a un sens assez proche de celui qu'il a en Ex 34,7 et Nb 14,18, comme en témoigne son association avec les termes עון (Am 3,2b) et חטא (Am 5,12a). Enfin, tout en servant à désigner une multitude de transgressions ou de crimes, פשע renvoie en dernier ressort à un acte de rébellion contre Dieu, provoquant ainsi une réaction appropriée de sa part.

3.1.3 De פשע à ἀσέβεια dans Amos LXX

L'utilisation que la LXX d'Amos fait de ἀσέβεια est identique à celle que le TM fait de פשע. De fait, en Am 1,3–2,3, l'expression hébraïque עַל־שְׁלֹשָׁה וְעַל־אַרְבָּעָה X-**פִּשְׁעֵי** est invariablement traduite : ἐπὶ ταῖς τρισὶν **ἀσεβείαις** X καὶ ἐπὶ ταῖς τέσσαρσιν. La seule différence est que là où le TM a deux termes distincts associés à פשע, à savoir עון (3,2b) et חטא (5,12), Amos LXX n'en associe qu'un seul à ἀσέβεια, à savoir ἁμαρτία (3,2b et 5,12).

En conséquence, dans la LXX d'Amos, le terme ἀσέβεια a un sens plus large que celui d'impiété ; il a plus qu'une simple connotation religieuse. Il est employé pour décrire des transgressions ou des crimes qui se situent aussi bien dans la sphère profane que dans la sphère religieuse de l'existence. Ce terme est inséparable du jugement négatif de Dieu ou de sa colère contre les nations étrangères et contre la nation choisie (Juda et Israël).

Dès lors, l'emploi de ἀσέβεια dans le livre d'Amos met en cause l'interprétation assez répandue selon laquelle ce terme désignerait simplement un acte d'impiété ou un manque de respect envers la divinité ou les saintes institutions, par opposition à ἀδικία qui renverrait à la

violation des droits humains[735]. De même, l'affirmation de R. Jewett selon laquelle, dans le judaïsme d'expression grecque, ἀσέβεια ainsi que les termes qui lui sont associés renvoient à des actions impies plutôt qu'à des attitudes ou des crimes spécifiquement proscrits[736] ne peut être une description adéquate de l'emploi de ce terme dans, justement, l'ensemble du judaïsme hellénistique, qui est le milieu producteur de la LXX. À moins que, par actions impies, il faille entendre aussi des abus en matière de droits humains, ceux que Jewett rangerait plutôt sous la catégorie de ἀδικία[737].

Puisqu'il est établi que la Bible grecque a exercé une forte influence sur les auteurs du NT, il est méthodologiquement préférable d'inclure dans l'analyse philologique des termes communs à la LXX et au NT – comme c'est le cas avec ἀσέβεια – le vaste champ d'application que ceux-ci ont dans la LXX, plutôt que se cantonner à étudier leur emploi dans la littérature grecque classique. Cela permettra, par exemple, à l'interprète de Rm 1,18 de ne pas être victime du rétrécissement de sens que le mot ἀσέβεια[738] subit dans l'exégèse courante de cet écrit.

Le livre d'Amos (1–2) et Rm 1–2 ne parlent pas seulement de jugement. Ce jugement est celui des Gentils et des membres du peuple de Dieu pris ensemble. Toute revendication d'exemption de la part des Israélites est exclue. Dans la LXX d'Amos, ce jugement fait suite à une multitude d'offenses groupées sous la catégorie de ἀσέβεια. De même, la colère de Dieu se révèle depuis le ciel ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων (Rm 1,18). Si Rm 1,21-32 fait référence au monde païen, l'aboutissement de l'argumentation de Paul en Rm 2,1-8, qui renvoie plutôt au monde juif, signale que pour l'apôtre ce sont les Gentils et les Juifs coupables de ἀσέβεια qui sont voués à la colère divine. À défaut d'une référence directe de Rm 1–2 à la LXX d'Amos, ce point commun entre les deux textes est utile à relever.

---

[735] Voir F. W. DANKER (éd.), *A Greek-English Lexicon*, p. 141.
[736] R. JEWETT, *Romans*, 152.
[737] R. JEWETT, *Romans*, p. 152, note : « The term ἀδικία and its Latin equivalence are used with similar connotations of 'wrongdoing', 'injustice', and 'lawbreaking' by the various cultural groups in the Mediterranean world ». Les connotations de ἀδικία mentionnées par Jewett, cependant, tombent sous la catégorie de ἀσέβεια dans Amos LXX, comme, par exemple, déporter toute une population, ne pas respecter un traité, éventrer des femmes enceintes, etc.
[738] Il est significatif que l'autre occurrence de ἀσέβεια dans l'épître paulinienne (Rm 11,36) manifeste un usage de ce terme dans un sens similaire à celui qu'en fait Amos. De fait en Rm 11,36 Paul cite Is 59,20, dans lequel le mot ἀσέβεια est une traduction de פֹּשַׁע.

3.2 La transgression de la Loi comme péché du peuple de Dieu

3.2.1 La transgression de la Loi par Juda-Israël dans la LXX d'Amos

Dans la LXX d'Amos, le chef d'accusation porté contre le peuple de Dieu (Juda et Israël) comprend explicitement la transgression de la Loi. D'abord, Am 2,4-5 LXX présente l'accusation contre Juda en ces termes :

Am 2,4 LXX	Traduction
τάδε λέγει κύριος ἐπὶ ταῖς τρισὶν ἀσεβείαις υἱῶν Ιουδα καὶ ἐπὶ ταῖς τέσσαρσιν οὐκ ἀποστραφήσομαι αὐτόν ἕνεκα τοῦ ἀπώσασθαι αὐτοὺς τὸν νόμον κυρίου καὶ τὰ προστάγματα αὐτοῦ οὐκ ἐφυλάξαντο καὶ ἐπλάνησεν αὐτοὺς τὰ μάταια αὐτῶν ἃ ἐποίησαν οἷς ἐξηκολούθησαν οἱ πατέρες αὐτῶν ὀπίσω αὐτῶν	Ceci dit le Seigneur : « Pour les trois ἀσέβειαι des fils de Juda et pour les quatre, je ne le ferai pas revenir, parce qu'ils ont rejeté la Loi du Seigneur et qu'ils n'ont pas gardé ses préceptes et que les ont égarés leurs choses sans valeur qu'ils ont faites, celles que leurs pères suivirent ».

Les Judéens sont accusés d'avoir rejeté la Loi du Seigneur (τὸν νόμον κυρίου), de ne pas avoir gardé ses préceptes (τὰ προστάγματα). Leur ἀσέβεια est une révolte contre le Seigneur lui-même dont ils transgressent la Loi. Cette transgression se traduit par l'attachement aux idoles qualifiées de « choses sans valeur » (μάταια). Les habitants de Juda sont accusés de poursuivre ce que leurs ancêtres faisaient, à savoir marcher à la suite des vanités qu'ils s'étaient fabriquées. Cette accusation est d'autant plus grave que c'est de Jérusalem que retentit la voix du Seigneur : κύριος ἐκ Σιων ἐφθέγξατο καὶ ἐξ Ιερουσαλημ ἔδωκεν φωνὴν αὐτοῦ (Am 1,2).

Ensuite, la LXX d'Amos, à la différence du TM, compte deux autres références à la Loi : le verbe ἀνομέω (4,4) et le substantif νόμος (4,5) :

Am 4,4-5 LXX	Traduction
[4] εἰσήλθατε εἰς Βαιθηλ καὶ ***ἠνομήσατε*** καὶ εἰς Γαλγαλα ἐπληθύνατε τοῦ ἀσεβῆσαι καὶ ἠνέγκατε εἰς τὸ πρωὶ θυσίας ὑμῶν εἰς τὴν τριημερίαν τὰ ἐπιδέκατα ὑμῶν [5] καὶ ἀνέγνωσαν ἔξω ***νόμον*** καὶ ἐπεκαλέσαντο ὁμολογίας ἀπαγγείλατε ὅτι ταῦτα ἠγάπησαν οἱ υἱοὶ Ισραηλ λέγει κύριος ὁ θεός	[4] Vous êtes entrés à Béthel et ***vous avez violé la Loi*** et à Gilgal vous avez multiplié pour vous rebeller et vous avez porté au matin vos sacrifices, au bout de trois jours vos dîmes. [5] Et ils lurent extérieurement la Loi et invoquèrent une confession. Annoncez que les fils d'Israël aimaient ces choses, dit le Seigneur Dieu.

La Loi est mentionnée pour signaler l'attitude négative du peuple vis-à-vis d'elle. Au v. 4, Amos désigne d'abord les sanctuaires de Béthel et de Gilgal comme étant des endroits où se produit un agir hors la Loi. Cet agir traduit une attitude d'irrespect ou de rébellion (cf. le verbe ἀσεβέω) contre Dieu. Au v. 5, les fils d'Israël sont ensuite décrits comme lisant extérieurement la Loi. L'adverbe ἔξω indique très probablement une attitude inadéquate : la Loi est lue extérieurement mais elle n'est pas intériorisée[739]. En tout cas, le contexte d'Am 4,4-13 exclut toute interprétation positive de l'action des Israélites au v. 5.

Bref, pour la LXX d'Amos, la transgression de la Loi est ce que Dieu reproche à l'ensemble de son peuple, Juda et Israël. Juda a rejeté la Loi du Seigneur, n'a pas observé les préceptes de son Dieu. Israël viole la Loi à Béthel et à Gilgal. La lecture publique de la Loi par les fils d'Israël n'est pas suivie d'une conduite morale adéquate. Paul n'en dit pas moins à propos des Juifs en Rm 2.

3.2.2 La transgression de la Loi par le Juif en Rm 2

La possession de la Loi écrite distingue les Juifs des Gentils (Rm 2,17.18.23.27). Cependant, il leur arrive de violer cette Loi. À l'instar des membres du peuple de Dieu mentionnés dans le livre d'Amos, notamment dans le texte grec, la transgression de la Loi est l'offense principale du Juif en Rm 2,21-23.27.

[739] S. P. CARBONE et G. RIZZI, *Amos*, p. 92, proposent de lire Am 4,5a comme suit : « E scrutarono la Legge solo esteriormente e invitarono a pubbliche confessioni ».

De plus, au niveau du vocabulaire sur la Loi, Rm 2,12 présente quelques points communs avec Am 4,4 :

Am 4,4 LXX	Rm 2,12
εἰσήλθατε εἰς Βαιθηλ καὶ ***ἠνομήσατε*** καὶ εἰς Γαλγαλα ἐπληθύνατε τοῦ ἀσεβῆσαι καὶ ἠνέγκατε εἰς τὸ πρωὶ θυσίας ὑμῶν εἰς τὴν τριημερίαν τὰ ἐπιδέκατα ὑμῶν	Ὅσοι γὰρ ***ἀνόμως*** ἥμαρτον, ***ἀνόμως*** καὶ ἀπολοῦνται, καὶ ὅσοι ἐν ***νόμῳ*** ἥμαρτον, διὰ ***νόμου*** κριθήσονται

Les deux versets ont en commun l'idée d'agir hors la Loi : le premier utilise le verbe ἀνομέω et le second l'adverbe correspondant ἀνόμως.

De même, on relève quelques liens entre Rm 2,13 et Am 4,5 LXX :

Am 4,5 LXX	Rm 2,13
καὶ ***ἀνέγνωσαν*** ἔξω **νόμον** καὶ ἐπεκαλέσαντο ὁμολογίας ἀπαγγείλατε ὅτι ταῦτα ἠγάπησαν οἱ υἱοὶ Ισραηλ λέγει κύριος ὁ θεός	οὐ γὰρ οἱ ***ἀκροαταὶ*** **νόμου** δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ, ἀλλ' οἱ ποιηταὶ **νόμου** δικαιωθήσονται.

La lecture de la Loi évoquée en Am 4,5 LXX (καὶ ἀνέγνωσαν ἔξω νόμον) peut être rapprochée de l'audition de la Loi dont parle Paul en Rm 2,13 (οἱ ἀκροαταὶ νόμου) : l'auditeur de la Loi, en effet, est celui qui est présent lors de sa lecture publique. Comme cela a été dit précédemment, l'adverbe ἔξω (Am 4,5) signale une lecture purement extérieure de la Loi, c'est-à-dire non intériorisée dans la vie, d'où le manque de retour à Dieu mentionné à cinq reprises (Am 4,6-11) ; cela pourrait correspondre, chez Paul, aux auditeurs de la Loi qui ne font pas ce qu'elle requiert. Dans tous les cas, il y a violation de la Loi. La preuve que les Israélites qui lisent la Loi de manière extérieure ne sont pas considérés comme justes devant Dieu (cf. Rm 2,13) se trouve dans l'énumération des malheurs contre eux, aussi bien ceux qui sont advenus que ceux qui viendront (Am 4,6-13).

Pour terminer, il est remarquable que, contrairement à Amos, Rm 2 n'attribue pas l'idolâtrie aux Juifs. De même que la plupart des auteurs juifs de l'Antiquité considéraient l'idolâtrie comme le fléau typique du monde païen, Paul voit le Juif comme celui qui a en horreur les idoles (Rm 2,22). Cela est certainement dû à la situation historique des Juifs à l'époque de Paul. L'apôtre savait que la situation de ses compatriotes n'était plus la même que

celle des habitants de Juda ou d'Israël critiqués par les prophètes pour le culte qu'ils vouaient aux idoles.

3.3 La présence du χριστός lors du jugement

3.3.1 Le terme χριστός en Am 4,13 LXX

L'occurrence de χριστός en Am 4,13 est propre à la LXX d'Amos[740]. Elle donne au texte de la LXX une dimension messianique[741] particulière, que l'on ne retrouve pas dans le TM[742].

Après avoir accusé les fils d'Israël de violer la Loi et de multiplier leurs transgressions (4,4), Amos parle de certaines pratiques cultuelles qu'ils aiment (4,5). Suit une série d'actions de Dieu passées ou futures[743] contre Israël ponctuées par le quintuple refrain : « et vous n'êtes pas retournés à moi, dit le Seigneur » (v. 6.8.9.10.11). Les avertissements ou les plaies de Dieu n'ayant pas atteint l'effet escompté, à savoir le retour d'Israël à son Dieu, celui-ci annonce alors la prochaine action qu'il va entreprendre :

---

[740] Alors que le TM a l'expression « sa pensée » (מה־שׂחו), la LXX a la leçon τὸν χριστὸν αὐτοῦ, c'est-à-dire « son Christ/Messie ». Le texte grec suppose un texte hébreu avec l'expression משיחו. Toutefois, comme le souligne J. LUST, *Messianism and Septuagint*, dans K. HAUSPIE (éd.), *Messianism and the Septuagint*, p. 13, il faudrait éviter toute conclusion hâtive sur la compétence du traducteur grec : « The messianic interpretation in the LXX is not necessarily due to the Greek translator. It may have been a characteristic of his Hebrew *Vorlage* ».

[741] Voir K. HAUSPIE (éd.), *Messianism and the Septuagint*, p. 9.13.29 et 189; E. D. DAFNI, *ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ in Septuaginta–Amos 4,13*, p. 443-454. Il convient de mentionner de façon particulière W. HORBURY, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, p. 91: «Elsewhere in the prophetic corpus the LXX renderings suggest that the messianic king has been associated with divinely-spent spirit. Amos 4.13 LXX (…) speaks of God as 'creating spirit, and announcing to men his Christ' (…) [T]he reference to 'his Christ' fits the messianic development of the 'tabernacle of David' in Amos 9.11, and is matched by a reference to the messianic adversary 'King Gog' in Amos 7.1 LXX. The conquering messianic king implied in the two passages of LXX Amos last-mentioned is perceived at 4.13 in a passage on creation. The messiah is announced from the time of creation, and is mentioned just after the thunder and the 'wind' or 'spirit', which in this context recalls the spirit upon the face of the waters in Gen 1.2 ». Pour une critique de la position de HORBURY, voir A. H. I. LEE, *From Messiah to Preexistent Son*, p. 103, pour qui le fait qu'une figure messianique soit associée à l'esprit envoyé par Dieu ou à la création ne signifie pas nécessairement que celle-ci était un être préexistant ou céleste. Signalons-le : que l'on soit d'accord ou pas avec la position de Horbury, il ne fait pas de doute qu'Am 4,13 LXX donne une connotation messianique au livre d'Amos.

[742] J. KLAUSNER, *The Messianic Idea in Israel*, p. 44, note qu'en dépit des promesses messianiques présentes dans le livre d'Amos, « there is no mention of an individual Messiah. Instead, a collective Messiah is indicated – the Kingdom of the house of David ». Le texte grec, cependant, mentionne un messie individuel.

[743] Contrairement au TM où toutes les actions de Dieu racontées en Am 4,6-11 se sont déjà produites, dans le texte grec certaines sont au futur : la famine (cf. v. 6), l'absence de pluie sur une ville (cf. v. 7), la soif (cf. v. 8). Le texte grec d'Am 4 n'a donc pas seulement une dimension messianique, mais aussi une dimension eschatologique. Les actions futures peuvent alors être interprétées comme des avertissements qui, malheureusement, comme les plaies déjà infligées au peuple, n'ont pas eu l'effet escompté sur le peuple, puisque ce dernier n'a pas renoncé à ses mauvaises actions.

Am 4,13 LXX	Traduction
διότι ἰδοὺ ἐγὼ στερεῶν βροντὴν καὶ κτίζων πνεῦμα καὶ ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν χριστὸν αὐτοῦ ποιῶν ὄρθρον καὶ ὁμίχλην καὶ ἐπιβαίνων ἐπὶ τὰ ὕψη τῆς γῆς κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὄνομα αὐτῷ	parce que, voici, moi, fortifiant le tonnerre et créant le souffle et annonçant aux humains son Christ ; faisant l'aurore et l'obscurité et marchant sur les sommets de la terre : le Seigneur Dieu Tout-puissant est son nom.

L'action que Dieu va entreprendre ne sera pas bénéfique pour les Israélites qui ne sont pas revenus à Dieu. Le tonnerre, le souffle, l'aurore et l'obscurité annoncent une catastrophe épouvantable pour ceux-ci, le jour de la visite de Dieu – lorsqu'il marchera sur les sommets de la terre. Ce thème sera développé notamment en Am 5,18-20 où le jour du Seigneur est décrit comme un jour terrible inéluctable.

Le Christ dont il est question en Am 4,13 LXX est annoncé dans le cadre du jugement que Dieu va effectuer contre son peuple qui n'a pas voulu se convertir. Sa fonction spécifique dans ce jugement n'est pas indiquée, mais une chose est certaine : sa figure est liée au jugement à venir. Par ailleurs, ses prérogatives semblent être universelles puisqu'il n'est pas simplement annoncé aux fils d'Israël mais aux humains en général (ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους)[744].

3.3.2 Le terme χριστός en Rm 2,16

Comme en Am 4,13 LXX, en Rm 2,16 la personne du Christ – identifiée à Jésus – est liée au jugement par Dieu des humains qui agissent contre la Loi. Les deux passages ont en commun, outre χριστός, le terme ἄνθρωποι (humains), qui donne à chacun d'eux une dimension universelle. De même, l'idée d'une annonce aux humains leur est commune, comme l'expriment le verbe ἀπαγγέλλω en Am 4,13 LXX et le substantif εὐαγγέλιόν en Rm 2,16. Le tableau suivant fait ressortir les points communs entre Am 4,13 LXX et Rm 2,16:

[744] A. SCHART, *The Jewish and the Christian Versions of Amos*, p. 169, note: « It is implied that God had planned from the beginning to proclaim the Messiah not only to Israel but to all humanity ».

Am 4,13 LXX	Rm 2,16
διότι ἰδοὺ ἐγὼ στερεῶν βροντὴν καὶ κτίζων πνεῦμα καὶ ***ἀπαγγέλλων*** εἰς *ἀνθρώπους* τὸν **χριστὸν** αὐτοῦ ποιῶν ὄρθρον καὶ ὁμίχλην καὶ ἐπιβαίνων ἐπὶ τὰ ὕψη τῆς γῆς κύριος *ὁ θεὸς* ὁ παντοκράτωρ ὄνομα αὐτῷ	ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρίνει *ὁ θεὸς* τὰ κρυπτὰ τῶν *ἀνθρώπων* κατὰ ***τὸ εὐαγγέλιόν*** μου διὰ **Χριστοῦ** Ἰησοῦ.

Il n'y a pas que des termes communs à Am 4,13 LXX et à Rm 2,16. Le contexte dans lequel χριστός est mentionné est également le même. Les deux passages renvoient, en effet, au jugement qui aura lieu lors du jour du Seigneur.

D'une part, Am 4,13 est inséparable d'Am 4,12 auquel il est lié au moyen de la conjonction כי/διότι. Or, comme l'a bien vu S. Paul, Am 4,12 est une anticipation d'Am 5,18-20 dont l'objet est le jour de YHWH[745]. Tous les fléaux que YHWH avait envoyés contre son peuple étaient des avertissements pour que le peuple revienne vers son Dieu. Puisque les Israélites n'ont pas compris la leçon, YHWH leur annonce un malheur plus grave face auquel l'unique voie de salut semble être l'invocation du nom de YHWH : ἑτοιμάζου τοῦ ἐπικαλεῖσθαι τὸν θεόν σου Ισραηλ (Am 4,12 LXX).

D'autre part, même si le verbe κρίνω est au présent en Rm 2,16, le jour dont il est question dans ce verset renvoie au jugement à venir, c'est-à-dire au jour de la colère et de la révélation du juste jugement de Dieu évoqué en Rm 2,5-8. Ce point nous amène à une tradition commune à Amos et Paul, à savoir la tradition du Jour du Seigneur.

3.4 La tradition du Jour du Seigneur dans Amos et en Rm 1–2

Le terme יום יהוה apparaît 16 fois dans la littérature prophétique biblique[746]. Dans la LXX, il est rendu par ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου ou ἡ ἡμέρα κυρίου, que nous traduisons par « Jour du Seigneur » (dorénavant JDS). Toutefois, il serait méthodologiquement inapproprié de se limiter aux seules occurrences de ce terme et de ne pas tenir compte des autres instances où le mot « jour » est employé avec des qualificatifs différents, mais exprimant la même réalité que le JDS. Ce serait sombrer dans un littéralisme qui n'a pas de raison d'être. Ainsi, les formules

[745] S. PAUL, *Amos*, p. 152, note: « (…) here Israel is to "prepare itself" for the final blow to be delivered directly by the Lord himself. Judgment day is near at hand; the terminal encounter is imminent. Because all the other agents of divine punishment proved ineffectual, Israel must now confront its God verily in person! »

[746] Is 13,6.9; Ez 13,5; Jl 1,15; 2,1.11; 3,4; 4,14; Am 5,18[2x].20; Ab 15; So 1,7.14[2x]; Ml 3,23. J. D. NOGALSKI, *The Day(s) of YHWH in the Book of the Twelve*, p. 193, relève 15 occurrences de יום יהוה au lieu de 16. Cette différence est due à une erreur de comptage de la part de ce dernier. En effet, Nogalski n'a pas tenu compte du fait que ce terme apparaît deux fois en Am 5,18.

telles que « en ce jour-là », « jour de la colère », « jour de ténèbres », etc. doivent également être intégrées dans l'étude du JDS s'ils véhiculent la même idée que le terme technique JDS, à savoir une intervention particulière de Dieu dans les événements humains[747].

Dans cette section, nous montrerons que si la thématique du JDS présente en Rm 1–2 est attestée dans plusieurs écrits prophétiques, la vision de Paul reflète celle qui se trouve dans le livre d'Amos. Pour ce faire, nous commencerons par présenter la conception du JDS dans Amos. Puis, nous montrerons que, pour ce qui est du JDS, Rm 1–2 se trouve sur la même longueur d'onde qu'Amos.

3.4.1 Le Jour du Seigneur dans Amos

3.4.1.1 Am 1,14

La première allusion au JDS dans Amos se trouve en 1,14. Le vocable יום יהוה ou ἡ ἡμέρα κυρίου est certes absent mais les expressions יום מלחמה ou ἡμέρα πολέμου (« jour de guerre »)[748], et יום סופה (« jour de tourmente »), traduit par la LXX par ἡμέρα συντελείας (« jour de la fin »)[749], renvoient à la même réalité. La guerre évoquée dans ce passage sera menée par YHWH en personne, lui qui allumera un feu contre le rempart de la capitale des Ammonites, Rabbah (1,14). D'après J. Linville, le mot סערה (« tempête »), utilisé en 1,14, peut faire aussi bien référence à l'émotion de rage (cf. 2 R 6,11) qu'à une tempête envoyée par Dieu, comme l'attestent Jr 23,19 et 30,23 qui parlent d'une סערת יהוה (« tempête de YHWH ») qui tourmente les méchants[750]. Ainsi, la conception du JDS sous-jacente à Am 1,14 est celle d'un moment où Dieu vaincra les nations ennemies de son peuple. Dans le cas présent, la nation ennemie est celle des fils d'Ammon.

---

[747] Sur ce point, H. W. WOLFF, *Joel and Amos*, p. 33, relève d'autres passages suivants ayant une formulation relative au JDS : Is 2,12 ; 22,5 ; 34,8 ; 61,2 ; Jr 46,10 ; Ez 1,15 ; 7,19 ; 30,3 ; 34,12 ; 39,8 ; Jl 2,2 ; So 1,8.15^{2x}.16.18 ; 2,2.3 ; Za 14,3 ; Lm 1,12 ; 2,1.21.22. Voir aussi A. J. EVERSON, *The Days of YAHWEH*, p. 330-331; J. D. NOGALSKI, *The Day(s) of YHWH in the Book of the Twelve*, p. 193-196; J. STRAZICIH, *Joel's Use of Scripture and the Scripture's Use of Joel*, p. 85.

[748] J. D. NOGALSKI, *The Day(s) of YHWH in the Book of the Twelve*, p. 195, note que « jour de guerre » est l'une des multiples expressions idiomatiques scripturaires faisant référence à un jour d'intervention de YHWH. De même, J. STRAZICIH, *Joel's Use of Scripture and the Scripture's Use of Joel*, p. 93, écrit : « The notion of war has been consistently connected with the idea of the DOL [Day of the Lord] in all of its occurrences thus far ».

[749] Leçon propre à Am 1,14 LXX.

[750] J. R. LINVILLE, *Amos and the Cosmic Imagination*, p. 57. Am 1,14 LXX utilise, par contre, le verbe σείω, qui évoque l'idée d'une violente secousse telle celle d'un tremblement de terre. De fait, Jr 23,19 LXX utilise les termes σεισμός et συσσεισμός.

3.4.1.2 Am 2,16

Am 2,16 parle d'un jour où YHWH infligera une cinglante défaite militaire à Israël : « et un ferme-de-cœur parmi les vaillants fuira nu en ce jour-là (ביום ההוא/ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ), oracle de YHWH ». On remarque une continuité avec l'oracle contre les fils d'Ammon (1,13-15). En effet, Am 1,14 évoque un jour de guerre, et Am 2,14-16 décrit des scènes de guerre. Le JDS sera pour ainsi dire le jour où Dieu anéantira la puissance des nations qui se sont révoltées contre lui. La particularité avec Am 2,14-16 est que l'ennemi qui sera vaincu n'est plus une nation étrangère : c'est Israël qui devient la nation ennemie de YHWH[751]. Ainsi, l'oracle sur Israël (2,6-16) marque déjà un tournant décisif dans la vision du JDS dans Amos. Alors qu'Am 1,14 véhicule la vision classique du JDS, à savoir le moment décisif où Dieu anéantit les nations ennemies de son peuple, Am 2,16 signale un renversement de perspective : le JDS devient le jour où Dieu mène la guerre contre son propre peuple, un jour de malheur et non de salut.

3.4.1.3 Am 3,14

En Am 3,14, YHWH parle du jour de sa visite comme d'un moment où il demandera des comptes à Israël pour ses crimes :

בְּיוֹם פָּקְדִי פִשְׁעֵי־יִשְׂרָאֵל עָלָיו

ἐν τῇ ἡμέρᾳ ὅταν ἐκδικῶ ἀσεβείας τοῦ Ισραηλ ἐπ' αὐτόν

Le jour dont il est question correspond bien à l'idée que véhicule le JDS[752]. Le contenu de ce verset rappelle celui d'Am 3,2, où il est précisé que le traitement sévère que Dieu réserve à son peuple (2,5 ; 2,13-16) est la conséquence logique de la relation unique qu'il entretient avec lui :

עַל־כֵּן אֶפְקֹד עֲלֵיכֶם אֵת כָּל־עֲוֹנֹתֵיכֶם

διὰ τοῦτο ἐκδικήσω ἐφ' ὑμᾶς πάσας τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν.

[751] R. RENDTORFF, *How to Read the Book of the Twelve as a Theological Unity*, p. 80-81, fait une observation similaire lorsqu'il note : « In Amos, words of divine judgment against Israel's neighbors follow immediately [after the phrase "the Lord roars from Zion"], and the Lord's action is described as a "day of battle" (Amos 1:14). But then it becomes clear that Israel will be included in the divine judgment as well (2:4-5, 6-16). At the last moment of the disaster, when even the most courageous of the warriors runs away naked, it is said that this will happen "on that day" (2:16). This is not too far from the expression "the Day of the Lord." Later, the Lord's punitive action is announced by "on the day of my punishing Israel" (3:14). (…). It is the day when the Lord acts ».

[752] M. BECK, *Der « Tag YHWHs » im Dodekapropheton*, p. 64.

De plus, parmi les sanctions qui seront infligées à Israël, Am 3,14 mentionne la destruction des autels de Béthel :

וּפָקַדְתִּי֙ עַל־מִזְבְּחֹ֣ות בֵּית־אֵ֔ל וְנִגְדְּע֖וּ קַרְנֹ֣ות הַמִּזְבֵּ֑חַ וְנָפְל֖וּ לָאָֽרֶץ

καὶ ἐκδικήσω ἐπὶ τὰ θυσιαστήρια Βαιθηλ καὶ κατασκαφήσεται τὰ κέρατα τοῦ θυσιαστηρίου καὶ πεσοῦνται ἐπὶ τὴν γῆν.

La destruction de l'autel signifie que le peuple n'a plus d'autre choix que de subir la punition divine[753]. Bref, le jour de la visite de YHWH sera pour son peuple synonyme de catastrophe.

3.4.1.4 Am 5,18-20

C'est en 5,18-20 qu'apparaît, pour la première fois dans le livre d'Amos, l'expression technique יום יהוה ou ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου[754]. Cependant, la manière de l'introduire dans le discours indique qu'il était familier à l'auditoire du prophète. Mieux, les auditeurs d'Amos avaient une image positive de ce jour. Aussi ne pouvaient-ils que désirer ardemment sa venue. On peut ajouter que pour eux ce jour devait être un moment de désastre pour les ennemis du peuple de YHWH[755].

Contre les attentes de son auditoire, Amos décrit le JDS comme un moment de désastre qui s'abattra inéluctablement sur le peuple de Dieu. L'inéluctabilité de ce jour est exprimée à travers l'évocation d'un homme qui, malgré son habileté à fuir devant des animaux redoutables tels que le lion et l'ours, finit par se faire mordre par un serpent une fois rentré à la maison (5,19)[756]. L'arrivée à la maison devrait normalement mettre le fugitif en sécurité et

[753] Comme le note S. PAUL, *Amos*, p. 124 : « The altar had a dual function : It served as an asylum – he who grasped its horns was immune from punishment (see Exod 21 :13-14 ; 1 Kgs 1 :50 ; 2 :28) – and was also the site where the blood of sacrifice was spilled, where expiation and atonement could be attained (see Lev 4:7ff.; 16:18; Ezek 43:20). Thus the destruction of the altar and its horns actually symbolizes the end of the sanctuary, immunity, and expiation for the people. The threatened punishment is totally devastating to the religious life of northern Israel ».

[754] Les commentateurs attirent l'attention sur le fait qu'Am 5,18-20 contient la plus ancienne occurrence de l'expression technique יום יהוה dans la littérature biblique. Voir H. W. WOLFF, *Joel and Amos*, p. 255 ; J. JEREMIAS, *The Book of Amos*, p. 99.

[755] J. STRAZICIH, *Joel's Use of Scripture and the Scripture's Use of Joel*, p. 84, note: « The original employment of the term in Israel's popular culture stemmed from the idea of Yahweh inflicting punishment upon Israel's enemies. This was probably the best way of understanding the concept found in Amos 5:18, which was the earliest reference to the term יום יהוה. Amos reversed this popular opinion, and said that the Day was not going to be one of victory and deliverance, but a Day of darkness and not light ».

[756] J. JEREMIAS, *The Book of Amos*, p. 100, écrit: « The two interwoven similes from the life sphere of a shepherd in v. 19 are supposed to document this; each begins with the fortunate rescue of someone from the most extreme mortal danger (escape, return home to the protection of one's own house) and ends in the unexpected, deadly actions of an animal. Together, they state that despite any previous experience of deliverance – experience with

donc le rassurer. Mais c'est à l'endroit et au moment où il s'y attend le moins que se produit ce qu'il redoutait. La morsure du serpent symbolise la mort. On ne peut donc échapper au danger redoutable qu'est le JDS.

Amos décrit aussi le JDS comme un jour de ténèbres et d'amertume. Israël devait penser que ce sort était réservé aux ennemis de YHWH (cf. Am 1,14), c'est-à-dire à ses propres ennemis. Cependant, pour Amos, en refusant de revenir à Dieu et de pratiquer la justice, Israël était lui-même devenu un ennemi de Dieu. En conséquence, le JDS ne pouvait que lui être fatal. Comme le dit S. de Vries, pour Amos, YHWH refuse d'être un simple instrument des pieuses attentes d'Israël parce que les Israélites ont cessé de lui être soumis, provoquant ainsi contre eux-mêmes la colère dont ils croyaient que seules les nations étrangères la méritaient[757].

Si l'on n'isole pas Am 5,18-20 de ce qui précède[758], on peut déceler à travers la série d'oracles contre les nations étrangères (1,3–2,3) une vision du JDS chère aux Israélites de l'époque d'Amos. C'est le jour où YHWH, tel un vaillant guerrier qui détruit tout sur son passage, s'en prend aux ennemis de son peuple. Toutefois, à partir de 2,4, la donne change. Dans l'oracle contre Juda (2,4-5) est déjà signalé le fait que le peuple de YHWH peut devenir objet de la colère divine au même titre que les autres nations. Si Juda qui fait partie du peuple de Dieu est condamné, alors il n'est plus incompréhensible qu'Israël (le royaume du Nord) subisse le même sort au cas où son comportement trahirait une révolte contre YHWH. De fait, le « jour » dont il est question en 2,16 est aussi sombre et amer que le JDS décrit en 5,18-20.

La transformation du JDS qui, de jour de salut, devient pour Israël jour de malheur n'est pas le fait d'une décision arbitraire de YHWH. Pour Amos, c'est la conséquence logique de l'obstination du peuple à ne pas marcher dans les chemins de YHWH. Am 4,6-11 est un discours contre Israël qui n'a tiré aucune leçon des avertissements de son Dieu. Les fléaux que YHWH avait envoyés – ou enverra (cf. Am 4,6-11 LXX) – sur son peuple avaient pour but de le ramener à lui. Mais ils n'auront pas suffi à le faire changer de trajectoire. La patience de Dieu est alors épuisée.

Le TM et la LXX présentent des lectures différentes d'Am 4,12. D'après le TM, YHWH demande à son peuple de se préparer à le rencontrer : הכון לקראת־אלהיך ישׂראל. Cette rencontre a

---

which Amos is just as familiar as are his self-confident listeners – only one thing is certain for Israel on the "day of Yahweh": sudden death, however it might occur ».

[757] S. J. DE VRIES, *From Old Revelation to New*, p. 188.

[758] Voir R. RENDTORFF, *How to Read the Book of the Twelve as a Theological Unity*, p. 81-82.

plutôt le sens d'une confrontation où le rebelle va devoir rendre des comptes à la partie lésée. Cela n'augure rien de positif pour Israël[759]. Mais pour le texte grec, Israël doit se préparer à invoquer Dieu : ἑτοιμάζου τοῦ ἐπικαλεῖσθαι τὸν θεόν σου Ισραηλ. Invoquer (ἐπικαλέω) Dieu est une possibilité d'échapper à la mort. C'est en invoquant Dieu que le peuple pourra vivre. Puisque Am 4,13 LXX, où est mentionné le Christ, est syntaxiquement relié au v. 12 par la conjonction διότι, la LXX d'Amos implique que le Christ et l'invocation de Dieu font partie de la thématique du jour du jugement.

Enfin, après avoir critiqué le comportement de son auditoire (5,7-12) et qualifié le moment présent de « temps mauvais » (5,13), Amos avait exhorté ses auditeurs à faire tout l'opposé de ce qu'ils faisaient jusque-là (5,14-15). D'après le TM d'Amos, la recherche du bien et de la justice (5,14-15) peut protéger Israël de la mort, très probablement celle qui est associée au JDS. La possibilité d'une telle issue est exprimée par le prophète – pas par YHWH – au v. 15 par le terme אולי (« peut-être »). Rien n'est garanti d'avance. Dans la LXX d'Amos, en revanche, la recherche du bien et de la justice est présentée comme la condition *sine qua non* pour que le Seigneur prenne Israël en pitié. Là où le TM emploie אולי, la LXX a la conjonction ὅπως (afin que) : μεμισήκαμεν τὰ πονηρὰ καὶ ἠγαπήκαμεν τὰ καλά καὶ ἀποκαταστήσατε ἐν πύλαις κρίμα ***ὅπως*** ἐλεήσῃ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ τοὺς περιλοίπους τοῦ Ιωσηφ (5,15). Néanmoins, une chose demeure certaine : Israël n'aura pas la vie sauve à cause de sa seule élection. Le seul chemin de vie est celui de la justice.

3.4.1.5 Am 6,3

En Am 6,3, Amos s'adresse à ceux qui à Sion et à Samarie (6,1) repoussent le « jour mauvais » : המנדים ליום רע (Am 6,3 TM), d'après le TM, ou, selon la LXX ceux qui vont vers le jour mauvais : οἱ ἐρχόμενοι εἰς ἡμέραν κακήν (Am 6,3 LXX). Le peuple de Dieu dans sa totalité – Juda représenté par Sion et Israël représenté par Samarie – est le destinataire du discours prophétique. Ce jour mauvais rappelle le JDS d'Am 5,18-20[760].

[759] S. PAUL, *Amos*, p. 151-152, écrit : « Thus comes the terrifying exhortative, "Prepare to meet your God, O Israel!" Clearly the prophet is not making an ultimate call to repentance, nor is he inviting Israel by means of a liturgical formula to a covenant renewal ceremony. The imperative הֵכוֹן, which appears elsewhere only in Ezek 38:7, represents a summons to a final battle. Whereas in the Ezekiel passage Gog is summoned to be an agent of the Lord, here Israel is to "prepare itself" for the final blow to be delivered directly by the Lord himself. Judgment day is near at hand; the terminal encounter is imminent. Because all the other agents of divine punishment proved ineffectual, Israel must now confront its God verily in person! »

[760] M. BECK, *Der « Tag YHWHs » im Dodekapropheton*, p. 57.

3.4.1.6 Am 8,3.9.10

Am 8,3 parle d'un jour qui, pour les musiciens du Temple, sera synonyme de malheur mais aussi de lamentation générale. La formule utilisée est ביום ההוא/ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. Am 8,9 et Am 8,10 poursuivent la thématique du JDS comme jour de ténèbres et d'amertume. Le caractère ténébreux du JDS est exprimé en 8,9 : « En ce jour-là, le soleil se couchera en plein midi ». Ce jour se présentera « comme un jour amer » (כיום מר), en Am 8,10 TM, ou « comme un jour de peine » (ὡς ἡμέραν ὀδύνης), dans la version grecque. La description de ce jour se situe dans le prolongement d'Am 5,18-20[761].

3.4.1.7 Am 9,11

Am 9,11 est introduit par l'expression ביום ההוא/ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. Le terme « jour », dans ce verset, renvoie directement à l'intervention divine[762]. Ce jour fait d'abord référence au moment de la punition dont il est question en Am 9,8-10[763]. D'après le v. 8, le royaume pécheur (הממלכה החטאה) ou le royaume des pécheurs (βασιλεία τῶν ἁμαρτωλῶν) est voué à la destruction. Cette affirmation vaut autant pour Israël que pour les nations étrangères dont quelques-unes sont mentionnées au v. 7[764]. Toutefois, une réserve importante est introduite pour la « maison de Jacob » à travers אפס כי/πλὴν ὅτι (« sauf que ») : chaque nation pécheresse sera détruite, mais YHWH fera preuve de miséricorde envers le peuple du royaume du Nord en faisant subsister un petit reste de l'entité ethnique qu'est Israël (cf. 5,3.16)[765].

Am 9,9 décrit le jugement divin comme un processus visant à séparer, dans un crible, le grain des déchets inutiles. YHWH ordonnera et secouera la maison d'Israël parmi toutes les nations de la même manière qu'on secoue du grain dans un tamis. L'image sous-jacente est très probablement celle d'un large crible doté d'un grillage qui retient tout ce qui est inutile (paille, pierres, terre) tout en laissant passer le plus petit grain et le sable fin. Les débris inutiles restés dans le crible représentent ceux que le v. 10 appelle « tous les pécheurs de mon

[761] Sur ce point, J. D. NOGALSKI, *The Day(s) of YHWH in the Book of the Twelve*, p. 205, fait l'observation suivante : « Amos 8: 9 uses ביום ההוא as an introductory formula to refer to a day of divine intervention for judgment upon Israel. Day also appears in reference to YHWH's divine intervention that will make the sun grow dark in the middle of the day. Amos 8:10 refers to this coming day of judgment as a "day of bitterness," a phrase which has its closest parallel in Zeph 1:14, a text which also played a role in the connection between Amos 5:18-20 and Joel ». Voir aussi M. BECK, *Der « Tag YHWHs » im Dodekapropheton*, p. 62.
[762] *Ibid.*, p. 206.
[763] Pour M. A. SWEENEY, *The Twelve Prophets I*, p. 273, ביום ההוא « relates to the time of punishment outlined in verses 9-10 ». Nous pensons, toutefois, qu'il faut ajouter le v. 8 qui a aussi pour objet la punition divine.
[764] Voir S. PAUL, *Amos*, p. 284.
[765] S. PAUL, *Amos*, p. 284-285.

peuple ». Ils seront détruits par l'épée. Mais les particules fines, c'est-à-dire les justes, passeront à travers les trous du crible pour être disséminés parmi les nations[766]. L'expression « tous les pécheurs de mon peuple » (v. 10) implique que le peuple de Dieu n'est pas composé uniquement de transgresseurs méritant la mort[767]. Ces pécheurs se distinguent par leur arrogance. Ils sont convaincus d'être à l'abri de tout malheur, comme en témoignent leurs propres paroles[768] :

הָאֹמְרִים לֹא־תַגִּישׁ וְתַקְדִּים בַּעֲדֵינוּ הָרָעָה

οἱ λέγοντες οὐ μὴ ἐγγίσῃ οὐδ' οὐ μὴ γένηται ἐφ' ἡμᾶς τὰ κακά.

Le jugement divin aura des conséquences pour la nation, comme l'indique la punition par l'exil, mais le Seigneur fera également la distinction entre les pécheurs et les justes.

Cependant, le jugement n'est pas la seule réalité à laquelle fait référence l'expression ביום ההוא/ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. « En ce jour-là » renvoie aussi au rétablissement de la hutte de David qui s'était écroulée (9,11-12). Du thème du jugement (9,8-10), on passe à celui de la restauration de la maison de David et du peuple de Dieu. D'après Am 9,12 TM, cette restauration consistera à reconstruire l'empire davidique de jadis, en rétablissant la domination de David sur Édom et les nations qui sont appelées par le nom de YHWH (cf. 2 S 8,1-14)[769]. Mais pour Am 9,12 LXX, le rétablissement de la hutte de David aura des effets bénéfiques aussi bien pour le peuple de Dieu que pour le reste de l'humanité :

ὅπως ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων καὶ πάντα τὰ ἔθνη ἐφ' οὓς ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτούς λέγει κύριος ὁ θεὸς ὁ ποιῶν ταῦτα (« afin que les restants des humains et toutes les nations sur lesquelles a été invoqué mon nom [me] recherchent, dit le Seigneur Dieu qui fait ces choses »).

Dans l'édition de Rahlfs citée ci-dessus, l'objet de la recherche n'est pas mentionné. Mais, comme l'indique l'apparat critique de Ziegler, le Seigneur est sous-entendu ou même désigné

---

766 S. PAUL, *Amos*, p. 286.
767 H. W. WOLFF, *Joel and Amos*, p. 349.
768 S. PAUL, *Amos*, p. 287, relève que le péché des membres du peuple de Dieu présentés en Am 9,10 TM peut être compris de deux manières : « Their insolent remark may be interpreted in two different ways, dependent on whether the vers are understood as third-person feminine singulars with הָרָעָה (see 3:6) as the subject, or as second-person masculine singulars with the Lord as the subject. If the former (which most exegetes favor): "Never shall disaster (הָרָעָה) come near or overtake us !" If the latter: "Never shall you [Lord] allow the disaster to overtake or come near us." The latter, of course, is not only boldly arrogant but also clear overtones of a challenge ».
769 Voir M. A. SWEENEY, *The Twelve Prophets I*, p. 273.

(με /τὸν κύριον)[770]. Indépendamment de l'édition choisie, le texte grec d'Am 9,12 a un horizon plus large que le TM. Alors que dans le TM, c'est le reste d'Israël qui hérite du reste d'Édom, dans le texte grec, la bénédiction s'étend à toutes les nations, y compris donc le reste des Édomites.

Bref, si l'on comprend l'expression « en ce jour-là » comme faisant référence au JDS, on peut induire que, d'après Am 9,8-12, celui-ci est un temps de jugement.

3.4.2 Remarques sur le Jour du Seigneur dans Amos

Le JDS dans Amos présente au moins six caractéristiques. Premièrement, le thème est présent, sous diverses formes, dans l'ensemble du livre[771]. Am 5,18-20, où apparaît le vocable יום יהוה ou ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου, n'est pas l'unique référence. On trouve aussi des passages où le mot « jour » est présenté comme le moment d'une action décisive de YHWH dans l'histoire, renvoyant ainsi à la même réalité que l'expression complète.

Deuxièmement, le JDS est un moment où se manifeste la colère de Dieu contre les Gentils (cf. Am 1,14) mais aussi et surtout contre Israël (2,16 ; 3,14 ; 5,18-20 ; 6,3 ; 8,3.9.10). Le livre d'Amos insiste particulièrement sur le caractère négatif du JDS contre le peuple de Dieu. Cela peut s'expliquer dans la mesure où une telle perspective n'était pas partagée par son auditoire.

Troisièmement, le JDS est inéluctable et universel. Personne ne peut empêcher sa venue. Il affectera non seulement les nations païennes mais encore et surtout le peuple de Dieu.

Quatrièmement, le sort de chacun n'est pas le même lors du JDS. Pour ceux qui font le mal et refusent de se repentir, le JDS sera synonyme de malheur et de mort (5,18-20 ; 9,8-10). Mais pour ceux qui reviennent à YHWH et persévèrent dans le bien et la justice, le JDS ne sera pas redoutable. La LXX d'Amos se distingue du TM en suggérant que l'invocation de Dieu (4,12 LXX) et la pratique de la justice (5,14-15) sont les moyens offerts pour échapper au côté ravageur du JDS. Autrement, le JDS ne sera que ténèbres et amertume.

Cinquièmement, le JDS est aussi le moment où Dieu agit pour la restauration de la hutte de David qui était écroulée (9,11). Dans la LXX d'Amos, le rétablissement du peuple de Dieu a des conséquences positives pour le reste de l'humanité, c'est-à-dire sur les Gentils. Il offre aux Gentils l'opportunité de rechercher le Seigneur.

---

[770] Voir A. W. PARK, *The Book of Amos*, p. 174.

[771] R. RENDTORFF, *How to Read the Book o the Twelve as a Theological Unity*, p. 82, note : « When read sequentially with Joel, the features of the Day of the Lord are present throughout Amos ».

Enfin, dans Amos, le JDS est une réalité historique et eschatologique[772]. Comme réalité historique, le JDS est un événement qui peut se répéter. Toutefois, dans la LXX d'Amos, le JDS a une dimension eschatologique très prononcée.

3.4.3 Tradition du Jour du Seigneur commune à Rm 1–2 et Amos

Le syntagme ἡμέρα ὀργῆς utilisé par Paul en Rm 2,5 renvoie à So 1,15.18 ; 2,3 LXX, où il qualifie le JDS[773]. En l'utilisant, Paul se réfère donc à la tradition du JDS. Toutefois, la référence concerne une tradition du JDS, que l'on trouve chez certains prophètes et pas chez d'autres.

La vision que Paul a du JDS n'est pas la même que celle d'Abdias, de Nahoum et de Jl 2,18–4,17. Dans ces textes, le JDS renvoie au seul jugement des nations étrangères (Édom, Ninive, toutes les nations païennes). Les membres du peuple de Dieu n'y sont pas inclus. D'ailleurs Jl 4,16, dont la première moitié rappelle Am 1,2[774], est une parole d'assurance pour le peuple de YHWH, le seul à être épargné lors d'une catastrophe cosmique[775].

La vision du JDS comme moment où seules sont jugées les nations étrangères ne correspond pas à ce que Paul dit du jour de la colère. Pour l'apôtre, en effet, ce sera le moment pour chacun, païen ou membre du peuple de Dieu, de recevoir son dû, à savoir le salut ou la condamnation (Rm 2,6-8 ; 2,9-10). Paul ne présente donc pas un scénario où seuls les fils des nations seraient jugés, tandis que les Israélites seraient témoins du jugement, à l'abri de toute condamnation.

Par contre, Paul se situe dans une tradition qui remonte à Amos, dans laquelle s'inscrit Sophonie à qui nous devons l'expression ἡμέρα ὀργῆς (So 1,15.18 ; 2,3 LXX)[776]. D'après cette tradition, le JDS n'est pas simplement le moment où Dieu exerce son jugement contre

---

[772] J. STRAZICIH, *Joel's Use of Scripture and the Scripture's Use of Joel*, p. 85.

[773] J. A. FITZMYER, *Romans*, p. 301. R. JEWETT, *Romans*, p. 203, relève certains points communs entre Rm 2,4-5 et le livre de Sophonie : « The ἡμέρα ὀργῆς is the technical term for the day of judgment that prophetic and apocalyptic writings expected at the end of time (…). In the context of divine vengeance the "day of wrath" awaits those in Jerusalem who "despise the things committed to them" (καταφρονοῦντας τὰ φυλάγματα αὐτῶν), according to Zeph 1:12, which employs the same verb that Paul used to decry the arrogance of the religious bigot in v. 4. Zephaniah goes on: "A mighty day of wrath (δυνατὴ ἡμέρα ὀργῆς) is that day, a day of affliction and destruction, a day of gloominess and darkness, a day of cloud and vapor, a day of the trumpet and cry against the strong cities, and against the high towers" (Zeph 1:15-16; see also 2:3). This is clearly a description of punishment for evildoers ».

[774] Jl 4,16 et Am 1,2 ont en commun le passage suivant : וַיהוָה מִצִּיּוֹן יִשְׁאָג וּמִירוּשָׁלַ͏ִם יִתֵּן קוֹלוֹ.

[775] R. RENDTORFF, *How to Read the Book of the Twelve as a Theological Unity*, p. 79-80.

[776] Cette tradition est aussi présente, sous diverses formes, dans quelques livres prophétiques. Ainsi, en Is 2,12 le JDS est présenté comme un jour contre le peuple de Dieu, et Is 13 comme un jour contre les nations étrangères (voir aussi Is 34,8 ; 61,2) ; en Ez 7,19, il s'agit d'un moment de jugement contre le peuple de Dieu et en Ez 30,3 ou 39,8 d'un moment de jugement contre les nations païennes. Voir aussi Za 14,1-3.

les nations mais aussi et surtout contre son propre peuple. Ce dernier ne peut se prévaloir d'une immunité spéciale à cause de son élection.

L'image du JDS qui se dégage des livres d'Abdias, de Nahoum et de Jl 2,18–4,17 correspond certainement à celle qu'avait l'auditoire d'Amos. En effet, le désir ardent que nourrissait le peuple de Dieu pour la venue du JDS (Am 5,18) est la preuve que celui-ci était compris comme un moment où Dieu allait agir de manière spéciale en sa faveur, pour le plus grand malheur de ses ennemis[777]. Amos corrige cette perception en montrant que le peuple de Dieu ne peut échapper au jugement qui aura lieu lors du JDS[778].

En réalité, l'interlocuteur de Paul en Rm 2,1-8 ressemble aux membres du peuple de Dieu auxquels fait référence Amos, c'est-à-dire à ceux qui pensent que Dieu ne peut pas leur infliger du mal. Rm 2,3 est habituellement compris comme une question. Mais il peut être aussi pris pour une affirmation : « tu estimes, ô homme qui juge ceux qui commettent ces choses et les commet, que tu échapperas au jugement de Dieu ». La description de ce personnage rappelle ceux qui en Am 9,10 se disent que Dieu ne peut pas (leur) faire du mal. Une telle conviction ne vient pas de l'idée que Dieu serait incapable d'agir, car les Israélites ne doutent pas que Dieu puisse agir contre les Gentils, mais de l'idée que leur statut spécial les met à l'abri du jugement. Voilà pourquoi Am 3,2 reprend le thème de l'élection, non pour renforcer le sentiment de sécurité du peuple face au jugement divin mais pour lui donner l'interprétation qui s'impose, à savoir que l'élection s'accompagne d'obligations. Si celles-ci ne sont pas honorées, le peuple doit s'attendre à ce que YHWH le sanctionne sévèrement.

De plus, le lien entre le repentir et le jour de la colère qu'on trouve en Rm 2,5 était déjà établi par Amos et certains prophètes, particulièrement Joël et Sophonie[779]. Comme le note R. Rendtorff[780], Joël, Amos et Sophonie se rapprochent étroitement lorsqu'ils relient le JDS à

---

[777] J. JEREMIAS, *The Book of Amos*, p. 100. Comme l'écrit R. RENDTORFF, *How to Read the Book of the Twelve as a Theological Unity*, p. 81: « When it comes to explicit use of the "Day of the Lord" (5:18-20), the reader is fully aware of the context of this expression. The people whom Amos is addressing prefer Joel's explanation of this important future day in the last chapter (…), that it is God's punishment of Israel's enemies. They might even have understood – or rather misunderstood – Amos's repetition of the words from Joel (Amos 1:2 = Joel 4:16 [3:16]) in that sense. But Amos warns them of the other side of the Day of the Lord that is also explained in Joel: that it is darkness and not light ».

[778] D'après S. J. de VRIES, *From Old Revelation to New*, p. 188, il est certain qu'Am 5,18-20 ait inspiré Is 2,12-17, So 1,7-18 et d'autres. Sur le lien avec Sophonie, voir aussi J. STRAZICIH, *Joel's Use of Scripture and the Scripture's Use of Joel*, p. 91.

[779] Voir Am 5,14-15 ; Jl 1,15 ; 2,1.12-17 ; So 2,1-3 ; Ez 13,2-16.

[780] R. RENDTORFF, *How to Read the Book of the Twelve as a Theological Unity*, p. 85 : « When reading the Book of the Twelve in its entirety the reader will realize that these three prophets – Joel, Amos, and Zephaniah – are very close to each other in relating the Day of the Lord to the call to repent or to "seek," and in expressing a reticent and even fearful hope that God might listen and react to a change in the behavior of the people ».

l'appel à se repentir ou à chercher le Seigneur. L'interlocuteur de Paul, cependant, ne se détourne pas de son mal. Il est décrit comme endurci et ayant un cœur non repenti. On ne peut s'empêcher de penser aux Israélites d'Amos qui ne reviennent pas à Dieu malgré tous les avertissements qu'ils ont reçus (Am 4,6-11). En principe, l'interlocuteur de Paul, qui devrait partager sa théologie de l'histoire décrite en Rm 1,18-32, aurait dû tirer pour lui-même les leçons du jugement de Dieu contre les personnes dont il est question dans ces versets. Malheureusement, il agit comme eux en commettant des choses interdites (cf. Rm 2,1.3). Faute de repentir, il subira, logiquement, la colère divine lors du jour de la colère et de la révélation du juste jugement de Dieu (Rm 2,5).

Enfin, l'analyse du JDS chez Amos (9,10) a montré que Dieu ne condamnait pas sans discrimination son peuple[781]. De même, Rm 2,1-8 et Rm 2,17-29 n'impliquent pas que tous les Juifs sont coupables des fautes décrites dans ces versets. Ce ne sont pas tous les Juifs qui seront voués à la colère, au jour de colère, mais seulement ceux qui ne se repentent pas de leurs fautes, ceux qui sont rebelles à la vérité et acquis à l'injustice, ceux qui transgressent les commandements de Dieu. En évoquant la tradition du JDS, Amos disait en substance la même chose : « les pécheurs de mon peuple mourront » (Am 9,10). Autrement dit, les justes vivront.

En résumé, Rm 2,5 inscrit le discours de Paul dans la thématique du JDS. La formule ἡμέρα ὀργῆς utilisée dans ce verset est l'une des caractéristiques du JDS dans Sophonie (1,15.18 ; 2,3). Au-delà du vocabulaire commun, nous avons également montré que d'autres aspects de cette thématique – l'illusion de se croire à l'abri du jugement, la nécessité du repentir et la distinction entre pécheurs et justes lors du JDS – présents dans la littérature prophétique se retrouvent en Rm 2. Bien plus, Paul ne se réfère pas à une tradition indifférenciée du JDS. Rm 2 montre que l'apôtre s'inscrit dans la tradition qui émerge dans le prophétisme biblique avec Amos et qu'on retrouve sous diverses formes chez certains prophètes critiques à l'égard du peuple de Dieu. On peut donc parler d'une présence d'Amos en Rm 1–2, à travers la tradition du JDS.

Dans l'ultime section de ce chapitre, nous verrons en quoi l'analyse intertextuelle que nous proposons apporte une contribution particulière à l'interprétation mutuelle de Rm 1–2 et d'Amos.

[781] Voir aussi So 1,12.

4. EXPLICATION

Après avoir relevé des similitudes entre la macrostructure d'Am 1,3–2,16 et de Rm 1–2, les techniques rhétoriques utilisées par Amos et par Paul ainsi que des rapprochements du point de vue du contenu, l'étape ultime de notre analyse intertextuelle est celle de l'explication. Celle-ci consiste à répondre à deux questions intimement liées : en quoi le livre d'Amos pris comme un intertexte contribue-t-il à approfondir notre compréhension de l'argumentation de Paul en Rm 1–2 ? En quoi ce rapprochement intertextuel facilite-t-il la lecture que nous faisons du livre d'Amos ? Les deux questions sont inséparables car l'analyse intertextuelle n'est pas unidirectionnelle.

Nous partirons du principe selon lequel Amos et Rm 1,16–2,29 s'accordent sur le point suivant : Dieu sauve et juge l'humanité entière, sans partialité basée sur la disctinction nations/peuple de Dieu ou Gentils/Juifs.

4.1 Amos et l'interprétation de Rm 1–2

4.1.1 Dieu, Sauveur des Israélites et des Gentils

Il convient d'abord de relever quelques observations faites par A. Park dans son livre intitulé *The Book of Amos as Composed and Read in Antiquity*[782]. Selon Park, la LXX d'Amos reflète le contexte socio-historique de la période du Second Temple. D'un point de vue linguistique, l'auteur note que le texte grec révèle la position apologétique du traducteur contre les religions païennes (Am 7,9 LXX), une herméneutique eschatologique (référence à Γωγ en 7,1 LXX), la persécution des Juifs par Antiochus IV Ephiphane (λέβητας ἐκπυροῦν en 2 M 7,3 // Am 4,2 LXX). D'un point de vue théologique, ajoute Park, la LXX d'Amos présuppose l'inclusion des Gentils dans la religion juive, une idée qui sera à l'origine de maints débats dans le NT (Ac 15) et dans la littérature rabbinique. À ses yeux, le but est de justifier une telle inclusion. Comme arguments, il avance, premièrement, le fait qu'Israël est symbolisé par Jérusalem. Deuxièmement, Am 9,12 LXX renvoie à une communauté de foi universelle. Enfin, une certaine paraphrase présuppose le contexte historique de la persécution de la foi juive. D'après Park, le livre d'Amos restait d'actualité pour les Juifs de la diaspora. Puisque certaines paroles prophétiques avaient déjà été accomplies, le reste de la prophétie donnait l'espérance de la restauration à ceux qui avaient accepté cette religion[783].

[782] A. W. PARK, *The Book of Amos*, p. 171.
[783] A. W. PARK, *Ibid.*, écrit : « The purpose is to justify the inclusion of gentiles into the Jewish religion. First, Israel is symbolized through Jerusalem. Second, 9:12 points to one global believing community. Third, some

Le contexte de Paul, tel que nous le connaissons à travers ses épîtres et les Actes des Apôtres, est aussi caractérisé par l'inclusion des Gentils au sein de l'unique peuple de Dieu. L'une des différences majeures est que celle-ci ne s'effectue pas par la judaïsation totale des païens – devoir de circoncision pour les mâles, observances des autres prescriptions de la loi mosaïque – mais sur la base de la foi seulement. C'est ce qui fera débat. Et la position de Paul, comme d'ailleurs celle de l'Église primitive selon Ac 15, était que les païens n'avaient pas besoin de devenir Juifs pour être comptés comme membres du peuple de Dieu de plein droit.

Rm 1,16-17 introduit le thème du salut des Juifs et des non-Juifs. Les uns et les autres sont reconnus sur base de la foi. « Par l'Évangile, Dieu a révélé sa "justice", celle-ci étant identique à une offre sûre de salut et de liberté : quiconque croit "vivra" »[784]. La formule Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι implique l'humanité dans sa totalité (le mot Ἕλλην étant représentatif des non-Juifs), la priorité des Juifs dans l'histoire sainte ainsi que l'inclusion des païens.

Toutefois, Rm 1,16-17 n'est pas l'unique affirmation du traitement égal des Juifs et des Gentils en matière de salut. Selon Rm 2,7, Dieu donnera la vie éternelle à chaque personne (cf. ἑκάστῳ en 2,6) qui, persévérant dans le bien, cherche la gloire, l'honneur et l'immortalité. L'adjectif ἑκάστῳ a une extension universelle ; il ne renvoie pas à une seule catégorie de gens. Rm 2,10 souligne également l'universalité du salut : δόξα δὲ καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι (« gloire et honneur et paix à tous ceux qui font le bien, le Juif en premier et le Grec »). Selon Rm 2,13, ce ne sont pas les auditeurs de la Loi qui seront justifiés mais ceux qui mettent la Loi en pratique. L'implication de ce verset est que les Juifs, ceux qui par nature sont les auditeurs de la Loi, ne seront pas sauvés en vertu de la simple audition de cette Loi. Ce qui compte, c'est l'application dans la vie concrète. Or sur ce point, ils ne sont pas les seuls puisque des Gentils aussi, ceux qui ne possèdent pas la Loi par nature (ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει), font ce qu'elle requiert (2,14). Donc Rm 2,13-14 vaut autant pour les Juifs que pour les païens. Bien plus, Rm 2,26.28-29 affirme clairement que Dieu ne se base pas sur les marqueurs d'identité que sont la

---

paraphrasing presupposes the historical circumstance of the persecution of the Jewish faith. The book of Amos continued to speak to those Jews in diaspora that inasmuch as some prophetic words have already been fulfilled, the remaining prophecy gave hope and restoration to those who came to acknowledge and stood steadfast to this religion ».

[784] P. BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 194.

circoncision et l'incirconcision. L'essentiel est ce qui est dans le cœur de chacun, Juif ou non-Juif.

4.1.2 Dieu, Juge des Gentils et des Juifs

C'est assurément en matière de jugement que le livre d'Amos apporte sa plus grande contribution à l'interprétation de Rm 1–2. Le livre d'Amos (1,3–2,16 ; 9,8) ne dit pas simplement que les Israélites et les Gentils sont jugés de manière non discriminatoire par Dieu, mais avec une finesse rhétorique remarquable, il montre comment le prophète s'y prend. Dans ce sens, Am 1,3–2,16 est particulièrement significatif. Dans cette unité, comme le relève Mays[785], Amos place Israël côte à côte avec les nations, et les nations côte à côte avec Israël. Le peuple de Dieu fait partie de la catégorie générale des royaumes pécheurs (Am 9,8) soumis à la colère divine. Mais ce n'est que de manière progressive qu'Amos y parvient. Il commence par présenter un scénario où les nations païennes subissent la colère divine à cause de leurs transgressions répétées. Le but est de susciter à la fois l'indignation face aux actes commis et l'approbation par l'auditoire de la sentence divine. Amos se présente ainsi comme étant dans le même camp que son auditoire avant de se retourner contre lui dans une diatribe qui se poursuivra au-delà de 2,16. La pointe de son discours est que les membres du peuple de Dieu ne peuvent pas échapper au jugement divin. Absolument rien ne peut les soustraire à l'obligation de pratiquer la justice, pas même le fait qu'ils fassent partie de l'unique famille que Dieu ait connue parmi toutes celles qui se trouvent sur la terre (Am 3,2). À cause de leurs injustices, le JDS qu'ils désirent ardemment sera pour eux synonyme de désastre (Am 5,18-20). Amos ôte donc aux fils d'Israël toute idée d'un traitement de faveur lors du jugement ou lors de l'avènement du JDS.

Il est vrai que les offenses spécifiques dont Amos accuse les nations et le peuple de Dieu diffèrent largement de celles dont Paul accuse les païens et les Juifs. Sur ce point, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, l'apôtre est plus proche d'Osée (4,1-19 LXX) que d'Amos. Cependant, la ressemblance entre ce que fait Amos dans la section des oracles contre les nations (1,3–2,16) et ce que fait Paul en Rm 1–2 est saisissante.

À l'instar d'Amos, Paul met en place un scénario où les membres du peuple de Dieu et les païens sont sur le banc des accusés devant le tribunal divin. Il ne se contente pas d'affirmer la culpabilité des uns et des autres. Mais, comme le prophète, il procède de manière progressive.

[785] J. L. MAYS, *Amos*, p. 27, note : « Amos ranges Israel alongside the nations, and the nations alongside Israel. Both relations are significant. Israel is put in the general category of sinful kingdoms (9.8) subject to Yahweh's wrath. They are as vulnerable as the rest to punishment (3.2) ».

L'apôtre commence par mentionner les offenses du monde païen ainsi que la réaction divine face à celles-ci. En procédant de la sorte, il vise à susciter l'indignation de son auditoire implicite juif vis-à-vis du comportement répréhensible de ceux dont il est question en Rm 1 ainsi que leur approbation devant la réaction de Dieu. Toutefois, l'intention de Paul n'est pas de convaincre son auditoire implicite que les païens sont pécheurs et donc objet de la colère divine. Cela va de soi pour Paul (cf. Rm 9,30 ; Ga 2,15) et pour son auditoire implicite. La visée du discours qu'il tient sur le jugement en Rm 1–2 se dégage à partir de Rm 2,1, lorsqu'il souligne que son interlocuteur, certainement indigné par l'agir des humains décrit précédemment et approuvant l'action divine, ne peut pas lui non plus échapper au jugement divin. En effet, dans son agir, il ne se montre pas meilleur que ceux dont il désapprouve la conduite. Bien plus, cet interlocuteur qui a les traits d'un Juif, est encore plus coupable si l'on tient compte du fait que dans la période qui précède l'avènement du jour de colère, il méprise la bonté et la patience que Dieu témoigne envers lui en vue de le conduire au repentir (Rm 2,3-5).

Parmi les livres prophétiques, Amos (1–2 ; 3,2 ; 5,18-20 ; 9,8) est celui dont la démarche ressemble le plus à celle de Rm 1–2. Puisqu'il y a plusieurs points de convergence entre les deux textes, il est de l'intérêt du lecteur de Rm 1–2 d'accueillir le supplément de sens que lui offre l'analyse intertextuelle même si, comme il a déjà été dit, Paul ne cite jamais Amos dans ses lettres.

4.2 Rm 1–2 et l'interprétation d'Amos

L'analyse intertextuelle de Rm 1–2 et Amos apporte au moins une double contribution à l'interprétation du livre d'Amos. La première se situe au niveau du fondement éthique du jugement des nations étrangères (Am 1,3–2,3). La seconde se trouve au niveau de l'application à l'ensemble du livre d'Amos de l'axiome théologique de l'impartialité divine.

4.2.1 Fondement éthique du jugement des nations étrangères

L'une des questions cruciales que l'on se pose dans l'interprétation des oracles d'Amos contre les nations (1,3–2,16) est la suivante : sur quelle base les nations étrangères sont-elles jugées par Dieu au même titre que Juda et Israël[786] ? L'enjeu de cette question est celui de l'équité du jugement des nations accusées de פשע/ἀσέβεια alors qu'elles sont supposées ne pas connaître les préceptes du Seigneur. En effet, il ne fait pas de doute que Juda et Israël

[786] J. L. MAYS, *Amos*, p. 27.

jouissent d'une relation d'alliance avec Dieu. Ils ont reçu la Loi, de sorte qu'ils connaissent des choses que les autres peuples ignorent. Cependant, Dieu demande des compte à tous. L'une des implications du jugement divin en Am 1–2 est que les nations étrangères ne peuvent pas invoquer l'ignorance des exigences de Dieu dans la manière dont elles se traitent mutuellement[787]. En même temps, comme le note J. Hayes, la raison pour laquelle Amos, un prophète du peuple d'Israël, prononce des jugements sur des nations non-Israélites n'est pas indiquée clairement dans le texte[788].

Plusieurs théories ont été proposées pour tenter de résoudre cette énigme. J. Barton en identifie quatre principales. D'après la première, le jugement des nations étrangères par Amos est l'expression d'une idéologie du nationalisme et de l'alliance (*nationalism and covenant*) : ces nations sont dénoncées pour s'être opposées à Israël, le peuple élu de YHWH. La deuxième théorie est celle de l'extension logique (*logical extension*). Selon celle-ci, les obligations morales qui lient Israël à YHWH sont censées, par extension, s'appliquer aussi aux nations. La troisième théorie est celle de la loi universelle (*universal law*) : toutes les nations, y compris Israël, sont soumises à la loi divine ; il y va de la seigneurie de YHWH sur l'humanité entière. La quatrième théorie, enfin, est celle du droit international coutumier (*international customary law*). Selon celle-ci, les nations étrangères sont condamnées pour avoir violé les coutumes de guerre admises ou supposées admises par toutes les nations civilisées[789]. Toujours est-il que le problème est loin d'être résolu, comme on peut le constater dans ces propos de R. Martin-Achard : « Il est évident que la question du statut des nations devant YHWH, à la lumière d'Am 1s est complexe, comme la variété des solutions proposées par les biblistes en témoigne »[790].

Dans le débat sur le fondement éthique du jugement des nations étrangères en Am 1–2, Rm 2,12-16, apporte un éclairage particulier. Dans ces versets, Paul souligne que même si les Gentils n'ont pas reçu la révélation de la Loi, ils ne sont pas pour autant dépourvus de toute loi. Dieu a écrit pour eux, dans leurs cœurs, ce qu'exige la Loi. Leur conscience témoigne de

---

[787] D. J. SIMUNDSON, *Hosea–Micah*, p. 160, écrit: « To be sure, Judah and Israel are in a special covenantal relationship. They know the one true God. They have been given the law so that they know some things that other nations do not. God, however, holds all nations accountable. […] Other nations cannot plead ignorance about God's demands for the way humans should treat each other. They should know that, even without the revelations on Sinaï ».

[788] J. H. HAYES, *Amos the Eighth-Century Prophet*, p. 56.

[789] J. BARTON, *Amos's Oracles against the Nations*, p. 39. R. MARTIN-ACHARD, *Amos*, p. 138-142, quant à lui, relève pas moins de cinq théories : le monothéisme moral, l'alliance noahidique, le nationalisme d'Israël, la rupture des nations avec l'empire de David et le droit international coutumier.

[790] R. MARTIN-ACHARD, *Amos*, p. 141-142.

l'activité de la loi gravée dans les cœurs[791]. C'est pourquoi ils sont en mesure d'observer la Loi de Dieu : « Ils se tiennent lieu de loi à eux-mêmes, eux qui n'ont pas de Loi » (Rm 2,14). Paul fournit pour ainsi dire le fondement éthique du jugement des nations étrangères en Am 1–2. On comprend mieux pourquoi les actes odieux qu'Amos leur attribue sont inexcusables aux yeux de YHWH. Comme l'a bien vu A. Guenther, l'un des auteurs à avoir relevé un lien entre Am 1–2 et Rm 1–2, les maux dont parle Amos sont des maux reconnus comme tels de façon innée, à travers la conscience collective[792]. De même, G. Smith a raison lorsqu'il déclare qu'à la base des oracles contre les nations d'Amos, se trouve le principe de l'inexcusabilité de tous les êtres humains devant Dieu en vertu de la loi gravée dans les cœurs et de l'exercice de la conscience, comme le dit Paul en Rm 2,12-16[793].

Il n'y a pas d'opposition entre la loi inscrite dans les cœurs des humains et la loi révélée à Israël. Il y a une seule et même loi. Et Dieu se base sur la pratique ou non de celle-ci pour rendre son jugement. Cela implique également que la loi révélée à Israël, celle de laquelle le Juif tire ses lettres de noblesse (Rm 2,17-18.20.23), dépasse la communauté israélite[794].

Selon Rm 2,12-16, le critère retenu par Dieu pour juger les Juifs est le même que celui sur lequel il se base pour juger les Gentils, à savoir la pratique de la loi[795], peu importe la modalité par laquelle on a connaissance de cette loi. YHWH agit de même en Am 1–2 : « Le critère dont se sert YHWH pour juger son peuple est finalement le même qu'il utilise vis-à-vis des nations »[796]. Rm 1–2 offre donc une clé pour comprendre le fondement éthique du jugement des nations étrangères en Am 1–2. Pour reprendre un terme utilisé par Paul en Rm 1,20, ces nations sont « sans excuses » (ἀναπολογήτους) parce qu'elles n'ont pas agi conformément à la volonté divine. C'est pourquoi leurs crimes méritent d'être qualifiés de פשע/ἀσέβεια. Leur jugement est pleinement justifié.

---

[791] Voir P. STUHLMACHER, *Paul's Letter to the Romans*, p. 43, écrit: « While Israel was deemed worthy of the revelation of the law (cf. 9:4), the Gentiles lack the Law's revelation. But by virtue of their having been created according to the standard of wisdom (which according to Sir. 24:23ff. is manifest in the Law), they themselves can by all means declare what is good and evil. […] The Lord God has written for them in their hearts what the Law demands (already at the creation). The testimony of this will be the stirrings of the Gentiles' consciences when they launch forth into critical reflection, either out of regret or despair […] ».

[792] A. R. GUENTHER, *Hosea, Amos*, p. 253.

[793] G. V. SMITH, *Hosea, Amos, Micah*, p. 246.

[794] Voir R. MARTIN-ACHARD, *Amos*, p. 140-141.

[795] P. STUHLMACHER, *Paul's Letter to the Romans*, p. 43, note: « The Law is the eschatological criterion of judgment. The Law will determine which of the deeds done by mankind will experience recognition or rejection before the judgment seat of God ».

[796] R. MARTIN-ACHARD, *Amos*, p. 141.

4.2.2 L'impartialité de Dieu comme clé de lecture d'Amos

La manière dont Paul applique l'axiome théologique de l'impartialité de Dieu (Rm 2,11) offre une clé utile à l'interprétation du livre d'Amos. En Rm 1–2, en effet, ce principe ne s'applique pas simplement dans le cadre des rapports entre Dieu et le peuple d'Israël, comme c'est habituellement le cas. Mais Paul l'applique à l'ensemble des rapports de Dieu avec l'humanité entière[797].

Premièrement, Am 1,3–2,16 est une illustration éloquente de l'absence de προσωπολημψία en Dieu proclamée par Paul en Rm 2,11. P. Légasse donne le sens de cette expression en ces termes :

> « L'expression appliquée à Dieu, évoque une conduite semblable à celle des juges qui ne se laisseraient pas impressionner ni par le pouvoir ni par le prestige, pas davantage par la situation socio-économique de ceux qu'ils ont à juger. Dans le cas présent, l'impartialité est d'ordre ethnico-religieux. La sanction divine n'a cure de l'une ou de l'autre appartenance, tout privilège sur ce point est aboli »[798].

Pour Amos aussi Dieu est un juge qui ne fait pas acception des personnes. Il le montre en jugeant et les nations païennes (Am 1,3–2,3) et le peuple avec lequel il entretient une relation d'alliance (Am 2,4-16). Il juge, de manière non discriminatoire, leurs excès de פּשׁע/ἀσέβεια. Mais l'impartialité de Dieu ne consiste pas à juger les Gentils comme s'ils étaient des Juifs et les Juifs comme s'ils étaient des Gentils. Elle consiste à punir le mal quels qu'en soient les auteurs. Cela n'implique pas une dissolution des statuts des uns et des autres. En Rm 2,12, Paul déclare : « ceux qui ont péché sans la Loi périront sans la Loi, et ceux qui ont péché dans la Loi seront jugés à travers la Loi ». Cette explication (conjonction γάρ en Rm 2,12) peut aider à comprendre pourquoi, en Am 1,3–2,16, les nations étrangères (Am 1,3–2,3) ne sont pas jugées dans les mêmes termes que Juda et Israël. En effet, comme il a déjà été noté, ces nations ne sont pas incriminées pour des fautes religieuses comme c'est le cas avec le peuple de Dieu. Le jugement impartial de Dieu n'a donc rien à voir avec une quelconque abolition des statuts respectifs des Juifs/Israélites et des Gentils. Il signifie, au contraire, que Dieu ne condamne pas les païens parce qu'ils ne font pas partie de son peuple, de même qu'il

---

[797] J. M. BASSLER, *Divine Impartiality*, p. 136-137, souligne que l'idée d'impartialité divine est à la base de l'argumentation de Paul en Rm 1,16–2,10. Cela vaut aussi bien pour le salut que pour le jugement. Selon elle, l'affirmation de l'impartialité de Dieu en Rm 2,11 ne sert pas seulement à marquer un terme au développement précédent, mais elle résume aussi les thèmes majeurs qui y sont développés.

[798] S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, p. 171.

n'acquitte pas les Israélites parce qu'il entretient une relation d'alliance particulière avec eux. La différence de statut n'est donc pas le critère déterminant dans le jugement divin.

Deuxièmement, l'impartialité de Dieu dans le livre d'Amos se vérifie dans la générosité dont Dieu fait montre envers tous les peuples. Si Dieu a fait monter Israël du pays d'Égypte pour lui donner la terre de l'Amorite (Am 2,9-10), si Israël est le seul peuple que Dieu ait connu parmi toutes les familles de la terre (Am 3,2), il n'en demeure pas moins vrai que les Koushites/Éthiopiens ont autant de prix à ses yeux que les fils d'Israël et qu'il a aussi été à l'origine des « exodes » d'autres nations (Am 9,7). Le but de la double question rhétorique en Am 9,7 est de contredire la croyance populaire selon laquelle Israël, à cause de son exode d'Égypte, serait le seul peuple dont Dieu prend soin. Il n'y a pas de favoritisme en YHWH, le Maître de l'Histoire[799].

Enfin, en Am 9,11-12 LXX, l'impartialité de Dieu est affirmée à travers l'inclusion des Gentils dans le salut. Le moment du rétablissement du peuple de Dieu est l'occasion offerte au reste de l'humanité de chercher le Seigneur : « afin que le restant des humains et toutes les nations sur lesquelles a été invoqué mon nom [me] recherchent » (Am 9,12 LXX). L'axiome théologique de l'impartialité divine est sous-jacente à l'affirmation de l'universalité du salut dans la LXX d'Amos.

5. CONCLUSION DU CHAPITRE

Le fait que le livre d'Amos ne soit jamais cité dans les lettres de Paul n'est pas une raison suffisante pour l'écarter dans l'étude du contexte biblique de Rm 1–2. Si le vocabulaire commun est « quantitativement » restreint, il n'en demeure pas moins vrai qu'il existe divers types de liens, et non des moindres, entre Rm 1–2 et Amos.

Dans ce chapitre, nous avons fait ressortir des liens au niveau du type de rhétorique utilisée ainsi qu'au niveau du contenu. Les thèmes du jugement des Gentils et des membres du peuple de Dieu, de la transgression de la Loi, de la présence du Christ lors du jugement

[799] S. PAUL, *Amos*, p. 282-283, note : « This new literary unit commences with a double rhetorical question, introducing a disputation saying whose purpose is to contradict the popular belief that Israel, precisely because of its exodus from Egypt, occupies a privileged place before God. The Lord himself absolutely denies and refutes this assumption of a superior status. In the eyes of the sovereign of history, who has absolute sway over all the nations of the world and personally directs their destinies, Israel has no more initial claim to preference than any other people […]. Even the most inaccessible nation [Nubia] is still under God's surveillance and sovereignty, as is Israel. Yet Yahweh is the Lord not only of those who live in distant lands but also of those who live in the closest proximity to Israel, their very neighbors and classic enemies. Just as he evinces no favoritism ethnically or geographically, so he shows no preference historically or politically ». Voir aussi R. J. COGGINS, *Joel and Amos*, p. 153.

ainsi que du Jour du Seigneur sont développés en Rm 1–2 dans une perspective similaire à celle d'Amos. L'accumulation de ces différents indices dans chaque texte est une bonne raison pour les interpréter en lien l'un avec l'autre.

Les lecteurs/auditeurs originels de l'épître aux Romains ont-ils pu percevoir les connexions que nous venons de proposer entre Rm 1–2 et le livre d'Amos ? La question reste ouverte. L'intertextualité, dans la perspective adoptée dans ce travail, relève d'une perception par le lecteur (contemporain) de rapports entre une œuvre et une autre ou d'autres qui l'ont précédée ou suivie. Le plus important est que l'interprétation proposée soit cohérente et plausible. Même si nous ne détenons pas la preuve que Paul avait conscience de structurer son discours suivant Am 1–2 (mais qui peut avoir accès à la conscience de Paul ?), on peut néanmoins soutenir qu'il opérait à l'intérieur d'un cadre théologique et rhétorique qu'on comprend mieux en le confrontant à celui qu'on trouve dans le livre d'Amos.

CONCLUSION GÉNÉRALE

L'analyse intertextuelle d'Amos et Rm 1–2 est possible et recommandable. Cette proposition de lecture se base sur une pratique de l'intertextualité différente des pratiques les plus suivies dans l'exégèse biblique contemporaine. Ce qu'on pourrait qualifier d'« oubli d'Amos » dans la plupart des commentaires de Rm 1–2 est en grande partie tributaire des méthodologies intertextuelles qui se focalisent sur des références explicites plus ou moins courtes. Mais celles-ci sont loin d'être les seules ni même les plus adéquates.

Dans le chapitre 8 de notre travail, nous avons montré d'abord que le point commun entre le texte d'Amos et celui de Paul n'est pas seulement de décrire le jugement des membres du peuple de Dieu et celui des Gentils. Ce qui retient surtout l'attention, c'est la manière dont ce jugement est présenté. Am 1–2 et Rm 1–2 commencent par un scénario où ceux qui sont hors de l'alliance avec Dieu sont soumis à la colère divine. Dans le livre d'Amos, c'est l'objet d'Am 1,3–2,3. La métaphore qui voit en YHWH un lion qui rugit (Am 1,2) renvoie au thème de la colère divine. Rm 1,21-32, à son tour, présente un tableau où des êtres humains d'origine païenne sont l'objet de la colère divine, après l'annonce de Rm 1,18-20, qui semble concerner, elle, l'humanité entière. Puis, tout d'un coup, Paul, à l'instar d'Amos, se tourne vers les membres du peuple de l'alliance pour leur signifier qu'ils ne peuvent pas davantage échapper à la colère divine. C'est pourquoi, il est important de souligner qu'avant d'être thématiques, les liens entre Am 1–2 et Rm 1–2 sont d'ordre structurel. Les deux textes présentent une structure générale qui peut être mise en parallèle : Am 1,3–2,3 et Rm 1,21-32, d'une part, Am 2,4-16 et Rm 2,1-8, d'autre part.

Ensuite, nous avons relevé que Am 1–2 et Rm 1–2 présentent de fortes similitudes d'un point de vue rhétorique. Les présupposés de chaque texte sont plus ou moins les mêmes. En outre, le discours d'Amos comme celui de Paul commence par décrire le jugement des Gentils, c'est-à-dire ceux de l'« extérieur », en vue de montrer que les fils d'Israël, ceux de l'« intérieur », sont aussi coupables sinon plus que les autres dont ils ne toléreraient pas l'agir. Parler des péchés des Gentils (Rm 1,21-32 et Am 1,3–2,3) sert de tremplin à l'évocation du jugement des membres du peuple de Dieu. Alors que les oracles contre les nations sont présents dans d'autres livres prophétiques, Amos est le seul qui procède de cette manière. Chez lui, les oracles de jugement contre les peuples étrangers ne sont pas des oracles de salut pour le peuple de YHWH. Pour Amos, le malheur des uns (les peuples étrangers) ne fait pas le bonheur des autres (les membres du peuple de YHWH). Pour lui, au contraire, l'évocation

du malheur des uns sert à annoncer le malheur des autres. En Rm 1–2, Paul se situe dans la même perspective. Le malheur des Gentils qui ont méprisé Dieu (Rm 1,21-32) prépare l'annonce du malheur des Juifs qui agissent de même (2,1-5). Ainsi pour Amos comme pour Paul, nul ne peut échapper au jugement divin. Cette vérité, Amos et Paul l'affirment en ayant recours à la rhétorique de la prise au piège. Le début de leurs discours donne l'impression qu'ils vont se concentrer sur les Gentils coupables d'offenses inadmissibles contre YHWH. Mais au final, tous ceux qui se réjouissent du discours condamnant ces derniers sont eux-mêmes visés.

Après avoir mis en exergue les techniques rhétoriques communes à Amos et Rm 1–2, nous avons souligné que les points communs entre les deux textes concernent aussi la manière d'aborder certains thèmes ou traditions. Ainsi, le thème du jugement des Gentils et des Juifs, la transgression de la Loi, le Christ et le jugement, et la vision que Paul a du Jour du Seigneur rappellent des développements similaires dans le livre d'Amos.

Enfin, il est apparu que l'analyse intertextuelle d'Amos et de Rm 1–2 aide à mieux comprendre certaines particularités de chacun de ces textes. Le mouvement du texte paulinien, qui commence par une sortie contre les Gentils suivie d'une invective contre les Juifs, n'est pas un phénomène inédit car une telle manière de procéder est déjà attestée dans l'Écriture. De plus, nous avons vu que l'inclusion des Gentils dans le salut, un point capital pour Paul, est aussi présente dans la LXX d'Amos. Réciproquement, Rm 1–2 éclaire certains aspects obscurs du livre d'Amos, notamment le caractère inexcusable des nations étrangères. Pour Paul, même s'ils ne connaissent pas la volonté divine de la même manière que les fils d'Israël, les païens ne sont pas pour autant dépourvus du sens de ce qui est juste et injuste à cause de la loi gravée dans leurs cœurs par le Créateur. C'est pourquoi le jugement que Dieu porte sur les Juifs et les païens en prenant comme critère l'application de la Loi n'est pas arbitraire. Dans le cadre des oracles contre les nations étrangères d'Am 1,3–2,3, on trouve l'explication du bien-fondé de leur condamnation. Donc l'analyse intertextuelle d'Amos et de Rm 1–2 se révèle utile parce qu'elle ne se limite pas à fournir un simple contexte biblique au texte paulinien mais, en même temps, elle apporte un éclairage nouveau sur le sens de certains passages d'Amos.

Pour parvenir à ces conclusions, il a fallu d'abord, dans la première partie du travail, présenter un ensemble de prolégomènes sur Paul et l'Écriture. La logique interne de cette partie consistait à procéder du général au particulier. Le général, en présentant l'état de la

question sur la présence et la fonction de l'Écriture dans les lettres de Paul (chapitre 1) ainsi que la démarche méthodologique sous-jacente à notre travail (chapitre 2). Le particulier, en exposant l'état de la question sur les rapports entre Rm 1,16–2,29 et Amos.

Au chapitre 1, nous avons vu que depuis la publication, en 1989, du livre de R. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, les auteurs sont davantage conscients de la complexité des rapports entre Paul et les Écritures. Les réactions suscitées par les conclusions de Hays ont fait avancer la recherche en corrigeant certaines de ses erreurs, en particulier l'idée selon laquelle il n'y a pas de principes herméneutiques sous-jacents à l'interprétation paulinienne des Écritures.

Au chapitre 2, nous avons clarifié notre approche méthodologique. Devant le foisonnement des approches intertextuelles, chacune ayant ses propres présupposés, il nous a paru nécessaire de présenter et de justifier la méthodologie sur laquelle repose l'ensemble de notre travail. Ainsi, nous avons pris nos distances vis-à-vis de la vision selon laquelle l'Écriture serait pour l'apôtre une source d'arguments d'autorité, à laquelle il aurait recours occasionnellement pour persuader son auditoire ou confondre ses opposants. Cette vision est très répandue dans plusieurs lectures rhétoriques des épîtres pauliniennes en général, et de celles de Romains en particulier. Cependant, elle ne rend pas justice aux rapports complexes entre Paul et les écrits sacrés d'Israël. La vision de J. Neusner selon laquelle les auteurs juifs et chrétiens de l'Antiquité écrivaient et pensaient avec l'Écriture nous a paru riche en potentialités pour comprendre l'interaction entre l'apôtre des Gentils et celle-ci. Dans cette perspective, nous avons noté que la question du respect ou non du contexte des textes scripturaires par Paul est souvent mal posée. En effet, elle sous-entend qu'il existerait un sens originel, figé, complet et autonome auquel on peut ou doit avoir accès. Pour mieux comprendre l'interprétation paulinienne de l'Écriture, il faut situer l'apôtre dans la matrice de la tradition. Paul a écouté des « échos de l'Écriture interprétée » ou des « échos de la tradition », comme l'ont souligné respectivement C. Evans et C. Stanley. En même temps, nous avons précisé que ces échos de la tradition ne devraient pas être compris comme une négation de la présence de textes d'origine païenne dans les lettres de Paul.

Tout en nous situant dans le cadre de l'analyse rhétorique, nous avons d'abord relevé les points forts et les points faibles des formes d'analyse rhétorique courantes appliquées aux lettres pauliniennes. Par rapport à la rhétorique dite classique, nous avons retenu l'insistance sur la persuasion. Mais nous avons précisé qu'il existe aussi des modes discursifs scripturaires

qui ont valeur de rhétorique, et que l'exégète ne doit pas les oublier ou les négliger. Aussi avons-nous pris comme hypothèse de travail que le discours de Paul se comprend mieux lorsqu'on le situe dans la tradition prophétique d'Israël. De la rhétorique biblique, nous avons retenu la terminologie utilisée pour découper le texte ainsi que sa prédilection pour l'étude du contexte biblique. Grâce à cette terminologie, il est possible de mettre en exergue différents aspects du texte sans se cantonner aux termes communs ou à de courtes phrases. Elle permet aussi de tenir compte des rapports d'opposition et des liens entre certaines unités relativement distinctes les unes des autres. L'étude du contexte biblique aide à comprendre l'enracinement scripturaire du discours de Paul. Mais cette étape de la rhétorique biblique a besoin d'intégrer les avancées de la recherche intertextuelle depuis la publication de *Echoes of Scripture* en 1989. C'est ce à quoi nous nous sommes attelé en proposant notre vision de l'intertextualité en exégèse biblique et quelques critères méthodologiques. Ceci afin d'éviter que l'analyse intertextuelle ne sombre dans une sorte de parallélomanie.

La définition de l'intertextualité adoptée dans ce travail est celle de Riffaterre. Selon cet auteur, l'intertextualité est la perception, par le lecteur, de rapports entre une œuvre et d'autres, qui l'ont précédée ou suivie. Toutefois, nous avons tenu compte de la critique formulée par Genette contre la pratique intertextuelle de Riffaterre. Nous avons ainsi évité de nous limiter à des microstructures sémantico-stylistiques à l'échelle de la phrase, du fragment ou du texte bref. Le choix du livre d'Amos en général, et d'Am 1–2 en particulier, dans le cadre de l'interprétation de Rm 1–2 est une manière de forcer certaines impasses de la pratique intertextuelle de Riffaterre, même si, d'un point de vue théorique, sa vision nous paraît bien fondée.

Les critères méthodologiques choisis dans ce travail sont au nombre de six : le vocabulaire commun, le développement linéaire commun, la récurrence, les thèmes (ou traditions) communs, les techniques rhétoriques communes et l'explication. Ceux-ci ont valeur d'indicateurs et ne doivent pas être appliqués mécaniquement.

Au chapitre 3, nous avons vu combien les auteurs sont divisés sur la question des rapports entre Rm 1–2 et Amos. Parmi les spécialistes d'Amos et de Romains, il y a ceux qui soutiennent un rapprochement au niveau rhétorique : Paul argumenterait à la manière d'Am 1–2 en créant un scénario où les païens sont présentés comme soumis à la colère divine avant de s'en prendre aux fils d'Israël. Telle est la position d'auteurs tels que C. H. Dodd, W. Popkes et Th. Schreiner. D'autres soutiennent des connexions au niveau thématique : païens

et Juifs sous le jugement divin, impartialité divine, païens comme sujets moraux responsables, ou jugement inéluctable pour les Juifs. Dans cette catégorie, on retrouve encore des auteurs tels que P. Bovati et R. Meynet, G. Smith, ou A. Guenther.

Cependant, pour un grand nombre d'auteurs, le rapprochement de Rm 1–2 avec Amos, que ce soit au niveau rhétorique ou au niveau thématique, n'est tout simplement pas envisageable. La critique la plus sévère se situe au niveau rhétorique. Ainsi d'après ceux qui rejettent les parallèles entre Am 1–2 et Rm 1–2 (ou Rm 1–3), l'universalité de Rm 1,18-32 et de Rm 2,1-16, la référence exclusive aux Gentils en Rm 1,18–2,16, l'inclusion des Juifs en Rm 1,23 ou la référence à Adam en Rm 1,18-32 font d'Amos un intertexte improbable pour Rm 1–2.

Mais ces objections ne sont pas aussi solides qu'on ne le croit. Même si le caractère universel de Rm 1,18-20 n'est pas à exclure, il y a de bonnes raisons pour rapprocher Rm 1–2 d'Amos. Nous avons particulièrement critiqué un type d'analyse intertextuelle pratiquée sur Rm 1,23, qui donne l'impression fausse que ce verset serait le signe ou la preuve que Paul inclut les Juifs dans le tableau de Rm 1,21-32. De même, les faiblesses des théories sur la référence à Adam en Rm 1,18-32 ont été mises en lumière.

Dans la deuxième partie, ensuite, nous avons procédé à une analyse intratextuelle de Rm 1,16–2,29 (chapitres 4 et 5). En effet, c'est cette unité majeure de l'épître paulinienne qui sert de base à l'analyse intertextuelle visée dans ce travail.

L'interprétation de Rm 1–2 dépend largement du regard que l'on pose sur sa composition. C'est pourquoi il nous a paru utile, au chapitre 4, de proposer un découpage qui tienne compte à la fois du mouvement des idées, de la grammaire et de la syntaxe. Nous n'avons pas subordonné le découpage du texte à un modèle rhétorique donné, comme le font nombre d'auteurs, pour lesquels il va de soi que le discours paulinien se conforme à la *dispositio* gréco-latine. Ainsi il nous a paru clair qu'on ne peut pas isoler Rm 1,16-17 ni de son contexte antérieur ni de son contexte postérieur. Ces versets sont étroitement soudés à Rm 1,8-15 et à Rm 1,18, aussi bien linguistiquement que thématiquement. Nous avons également critiqué la tendance courante visant à introduire une rupture radicale entre Rm 1,32 et Rm 2,1 alors que plusieurs indices littéraires et thématiques signalent une continuité dans le discours. En nous basant sur la terminologie de la rhétorique biblique et en tenant compte des divers rapports entre éléments linguistiques, nous avons montré que Rm 1,16–2,29 se présente comme une séquence composée de deux passages distincts : Rm 1,16–2,8 et Rm 2,9-29. Concernant le

premier passage, nous avons relevé que le début et la fin comprennent plusieurs éléments communs qui signalent l'existence d'une inclusion. Ph. Rolland avait déjà identifié un certain nombre de ces parallèles. Mais comme il avait admis d'emblée que le texte paulinien se conformait aux canons de la rhétorique grecque, il n'a pas repéré les indices textuels montrant clairement que la thématique des deux issues du jugement, à savoir le salut et la damnation, présente en Rm 2,6-8, reprend le contenu de Rm 1,16-18. J. Bassler a mieux perçu les choses en ne séparant pas Rm 1,16-17 de son contexte postérieur immédiat. Toutefois, l'erreur de cette dernière est de considérer Rm 2,11 comme la limite extrême d'une unité logique qui commence avec Rm 1,16 alors qu'une césure entre Rm 2,11 et Rm 2,12 n'a pas de raison d'être.

Suivant notre découpage, Rm 1,16–2,8 comprend trois parties. Premièrement, Rm 1,16-20, présente la thématique du salut et du jugement des humains par Dieu. Le thème du juste et du méchant qui est développé en Rm 1,16–2,29 mais aussi d'une manière générale en Rm 1,16–4,25, est l'objet de Rm 1,16-20. Deuxièmement, Rm 1,21-32 fournit une première série de preuves à charge contre les humains qui retiennent la vérité captive de l'injustice (1,18) et sont qualifiés d'inexcusables (1,20). Le temps des verbes au passé ne doit pas être interprété comme une simple référence à des actes commis jadis et déjà sanctionnés car, comme l'indique Rm 1,32, ces humains continuent à faire le mal en toute connaissance de cause. Enfin, Rm 2,1-8 adjoint à la catégorie des humains décrits en 1,21-32 un type de personnes qui erronément se croient à l'abri du jugement. Dans son ensemble, Rm 1,16–2,8 présente le fait du jugement divin : celui qui est juste en vertu de la foi/fidélité est acquitté ou vivra, tandis que les humains qui retiennent la vérité captive de l'injustice, Gentils ou Juifs, connaîtront le malheur.

Quant au second passage, Rm 2,9-29, il apparaît, lui aussi, composé de trois parties. La première, Rm 2,9-16, commence par reprendre les conclusions du passage précédent (2,7-8) aux v. 9-10 pour énoncer les principes qui gouvernent l'action de Dieu quand il juge les humains : v. 11-16. Il s'agit des principes d'impartialité, de respect de la loi divine par tous, Juifs ou non-Juifs. La deuxième partie, quant à elle, est une apostrophe adressée au Juif qui n'obéit pas à la Loi. Même si le passage au discours à la deuxième personne marque une rupture avec le style des v. 9-16, le contenu de cette partie prolonge ce que Paul dit dans ces versets, en introduisant un contraste entre des Gentils qui sont en mesure de faire ce que la Loi demande et le Juif qui la transgresse. Enfin, la troisième partie réitère les principes du jugement divin présentés aux v. 9-16. Dans son ensemble, on peut dire que Rm 2,9-29

présente les principes sous-jacents à l'action divine. Cependant, le fait que Rm 2,17 s'adresse spécifiquement à quelqu'un qui porte le nom de Juif signale que les principes du jugement divin en Rm 2,9-29 sont présentés avant tout à un auditoire juif. Celui-ci aurait du mal à accepter que Dieu punisse et récompense tous les êtres humains de manière non discriminatoire.

La séquence que représente Rm 1,16–2,29 a pour thème dominant l'affirmation du salut et du jugement des Juifs et des Gentils, sans qu'il y ait un quelconque parti-pris de Dieu en faveur d'un groupe et au détriment de l'autre. Toutefois, l'insistance dans cette séquence porte sur le jugement de tous. Rm 3,1–4,25, en revanche, insistera sur le salut de tous. L'unité de Rm 1,16–2,29 est assurée car on y trouve le fait du jugement universel (1,16–2,8), auquel personne n'échappera, et les principes du jugement (2,9-29) valides pour tous.

En s'appuyant sur le découpage du texte effectué au chapitre 4, nous avons relevé, au chapitre 5, plusieurs indices internes à Rm 1–2 prouvant que Paul y opère une distinction claire entre deux catégories d'humains coupables d'offenses envers Dieu. D'abord, l'idolâtrie, les actes homosexuels et l'approbation du mal commis par d'autres, qui caractérisent les humains présentés en Rm 1,21-32, contrastent avec la désapprobation du vol, de l'adultère et de l'idolâtrie ainsi qu'avec le type d'offense sexuelle relative au Juif en Rm 2,17-24. Puisque Paul opère avec une vision binaire de l'humanité, il est clair que les humains auxquels renvoie Rm 1,21-32 ne peuvent être que des non-Juifs. De plus, les humains en Rm 1,21-32 furent livrés à un esprit sans discernement, tandis que l'interlocuteur de Paul en Rm 2,1-5 se montre critique à l'égard d'eux et jouit encore de la générosité de Dieu avant l'avènement du jour de colère. Il est donc question de deux catégories distinctes de personnes. Comme nous avons vu que Rm 1,21-32 renvoie à des non-Juifs, Rm 2,1-5 ne peut renvoyer qu'à un Juif. C'est ce que confirme l'analyse des parallèles entre Rm 2,1-5 et Rm 2,17-24. Ces deux unités sont marquées par une apostrophe (2,1.3 ; 2,17) qui suit à chaque fois un discours à la troisième personne ; elles aussi mettent en lumière l'hypocrisie et le mépris de Dieu chez la personne apostrophée. Enfin, nous avons expliqué pourquoi cette analyse des indices internes est justifiée alors même que les auditeurs originels de la lettre aux Romains n'avaient peut-être pas la possibilité de comparer les unités de certaines de ses parties pour savoir de qui parle Paul. Selon nous, les épîtres pauliniennes n'étaient pas composées pour être lues une fois, puis rangées. Elles étaient destinées à être lues et relues par une communauté de lecteurs spécifique. L'une des naïvetés de certaines lectures rhétoriques de Romains consiste à croire qu'il suffisait à Paul de s'exprimer en grec et d'employer certaines techniques rhétoriques

ayant leur équivalent dans le monde gréco-latin pour que son auditoire soit persuadé. Le témoignage de 2 P 3,16 est un rappel à tout exégète que les choses étaient bien plus complexes. Certains membres dans la communauté chrétienne avaient besoin de la compétence des autres en matière d'Écritures et concernant les notions fondamentales de la foi.

Dans la troisième partie, enfin, nous avons vu comment la lecture de Rm 1–2, en lien avec certains écrits de la littérature juive intertestamentaire (chapitre 6) et avec le livre d'Osée (chapitre 7), a balisé le terrain pour l'analyse intertextuelle avec Amos développée au chapitre 8.

Le chapitre 6 avait pour objet de montrer qu'en situant Rm 1–2 dans le cadre de la littérature juive intertestamentaire (Sagesse de Salomon, Troisième Sibylle, Jubilés et 1 Hénoch), on comprend mieux que Rm 1,21-32 fait référence au monde païen et Rm 2,1-5 au monde juif. L'intérêt de ce chapitre se situe à quatre niveaux. Premièrement, il fait connaître au lecteur contemporain l'univers littéraire, théologique et religieux dans lequel l'apôtre a vécu. Deuxièmement, il montre que les lecteurs-auditeurs originels de Romains pouvaient sans trop d'efforts comprendre qui Paul visait. Troisièmement, il confirme la thèse de la nécessaire médiation de la tradition dans l'analyse de l'interaction entre Paul et l'Écriture. Enfin, parce qu'elle confirme la lecture selon laquelle Paul évoque d'abord les offenses des Gentils avant de mettre à nu, immédiatement après, celles des Juifs, l'étude de Rm 1–2 à la lumière de la littérature juive intertestamentaire donne du poids à la thèse du rapprochement entre Rm 1–2 et Am 1–2.

À cette étape du travail, nous nous sommes limité à faire ressortir des similitudes et des différences significatives entre Rm 1–2 et chacun des représentants de cette littérature. Il n'était pas nécessaire d'utiliser l'ensemble des critères méthodologiques présentés au chapitre 2. Cela aurait demandé plus d'espace alors que tel n'est pas notre objectif principal. Ce chapitre a particulièrement permis de découvrir que le discours de Paul sur l'idolâtrie et ses conséquences n'est pas un phénomène unique mais qu'il se comprend mieux dans le cadre de la littérature juive intertestamentaire. En même temps, il a été souligné, contrairement à ce qui se dit souvent, que l'apôtre ne se contente pas de reprendre des *topoi* de cette forme de littérature. Il est plus nuancé et parfois prend clairement ses distances par rapport aux affirmations de certains écrits. Ces différences dans l'accentuation ou même la vision signalent l'originalité de Paul. Il est donc abusif de soutenir que l'étude du rapport entre Rm

1–2 et la littérature juive intertestamentaire n'apporte aucune contribution significative à l'étude de la pensée théologique de Paul. La différence entre Paul et l'auteur de la Sagesse sur le thème de la connaissance de Dieu, de même que la relativisation de la circoncision et l'insistance sur l'inclusion des Gentils dans le salut, à la différence de l'auteur des Jubilés, sont quelques-uns des points qui indiquent une véritable créativité chez l'apôtre.

Toutefois, se limiter à la littérature juive intertestamentaire pour comprendre l'arrière-plan de Rm 1–2 serait une grave erreur. Au chapitre 7, nous avons mis en exergue l'existence de multiples connexions entre le texte paulinien et la LXX d'Osée, particulièrement d'Os 4,1-19. L'étude de la composition d'Os 4,1-19 LXX a permis de distinguer deux unités majeures, à savoir 4,1-4a et 4,4b-19 (4,1-3 et 4,4-19 d'après le TM). Si la seconde renvoie de manière spécifique au jugement d'Israël, la première laisse entrevoir la possibilité d'un discours visant la terre entière. Le jugement divin dans l'ensemble d'Os 4 est motivé par l'absence de la vérité, de la miséricorde et de la connaissance de Dieu sur la terre. Nous avons vu comment, en Rm 1–2, on retrouve la thématique développée dans le texte d'Osée. De même, il a été observé que le vocabulaire utilisé par Paul pour parler de la connaissance de Dieu est le même que celui d'Osée. Le fait que Paul se réfère aussi à Osée en Rm 9,25-26 et en 1 Co 15,54-55 est une raison supplémentaire pour considérer Os 4,1-19 LXX comme un intertexte pour Rm 1–2. L'utilisation d'Os 2,1 et 2,25 en Rm 9,25-26, où les prophéties concernant le retour en grâce des Israélites sont appliquées aux Gentils, permet de postuler que Paul a pu procéder de manière similaire en Rm 1–2, notamment en Rm 1,21-32 où sont également ciblés des Gentils.

La différence majeure est que le texte d'Osée qui se rapproche le plus du texte paulinien paraît « gentilisé » grâce à un recours à la tradition sur Sodome. En effet, si l'immoralité sexuelle chez les femmes et les hommes porte la marque de la punition divine en Os 4,13, sa description en termes de rapports homosexuels en Rm 1,21-32 signale que Paul se situe sur le même terrain que les auteurs de la littérature juive intertestamentaire critiquant les abus du monde païen. Selon nous, c'est faute de prendre en considération la pratique du renversement, qui fait partie de l'herméneutique paulinienne, que certains auteurs ont affirmé l'inclusion des Juifs/Israélites en Rm 1,23. Il ne suffit pas que ce verset présente une formulation très proche du Ps 105,20 LXX ou de Jr 2,11 LXX pour conclure que Paul renvoie aux mêmes personnes que le psalmiste et le prophète. Il faut non seulement tenir compte du contexte discursif dans lequel s'insère Rm 1,23 mais aussi avoir une approche de l'intertextualité qui inclut les divers aspects de l'herméneutique scripturaire de Paul. Grâce à l'analyse intertextuelle de Rm 1–2 et

d'Os 4,1-19 LXX, on voit que le discours paulinien sur le jugement est bien ancré dans la tradition prophétique. Donc, en Rm 1–2, les liens entre Paul et les prophètes d'Israël ne se limitent pas aux références à Ha 2,4 en Rm 1,17 et à Is 52,5 en Rm 2,24. La LXX d'Osée est aussi une référence importante pour comprendre l'arrière-plan du discours paulinien, même si aucune référence directe à ce prophète n'est faite par l'apôtre en Rm 1–2. Mais l'intertextualité avec Osée est loin d'être principale car, comme l'avons vu dans le chapitre 8, Amos présente plusieurs points communs significatifs avec le texte paulinien.

Quelle évaluation peut-on faire de l'analyse intertextuelle d'Amos et de Rm 1–2 effectuée dans ce travail en lien avec les auteurs qui ont soutenu l'existence de correspondances entre les deux textes ? D'une part, ces auteurs ont le plus souvent touché à un aspect du phénomène, sans procéder à une étude systématique de celui-ci. Une métaphore qu'on pourrait utiliser ici est celle de non-voyants qui donnent chacun ce qu'il croit être la définition d'un éléphant à partir des différentes parties du corps qu'il touche : la trompe, l'ivoire, les pattes, la queue, les oreilles, etc. Ces différentes définitions disent certainement quelque chose de vrai sur l'éléphant mais elles ont besoin de s'enrichir mutuellement pour parvenir à une description satisfaisante du pachyderme. De la même manière, les liens suggérés par les commentateurs entre Amos et Rm 1–2 sur la manière d'argumenter, l'inéluctabilité, l'universalité et l'impartialité du jugement, sur le rôle de la conscience morale chez les Gentils, sur les obligations qui incombent au peuple de Dieu, ou encore sur le Jour de YHWH sont autant de points de contact entre les deux textes. Mais il ne faut pas les traiter séparément. C'est ensemble qu'ils donnent une meilleure compréhension des rapports entre Amos et Rm 1–2.

D'autre part, les rapprochements couramment suggérés entre Am 1–2 et Rm 1–2, voire Rm 1–3, se distinguent souvent par une imprécision quant aux unités précises du texte paulinien impliquées. À la lumière du travail effectué sur le découpage de Rm 1–2, au chapitre 4, il n'est pas certain que le rapprochement avec Am 1,3–2,16 commence dès Rm 1,18. En effet, Rm 1,18-20 a une connotation universelle et sert de pôle négatif par rapport à Rm 1,16-17. C'est plutôt à partir de Rm 1,21 jusqu'au v. 32 qu'on a affaire à des êtres humains dont la description correspond à celle des Gentils. Pour ce qui est du jugement du Juif, il y a de bonnes raisons de croire qu'il commence en Rm 2,1. Mais là encore, il faut se montrer plus précis. L'acte d'accusation du Juif se trouve en Rm 2,1-8, plus précisément aux v. 1-5. Toutefois, Paul y reviendra en Rm 2,9-29 qui, comme nous l'avons vu, sert à présenter à un auditoire juif les principes du jugement divin. C'est parce que la condamnation du Juif en Rm 2,1-5, en prolongement de celui des Gentils en Rm 1,21-32, devait susciter une opposition

de la part des Juifs assurés du soutien indéfectible de Dieu que Paul, tel Amos, tient à rappeler à ces derniers que certains principes sont indiscutables. Dans ce sens, Rm 2,9-29 peut rappeler Am 3–6 où, après avoir mis dans un même panier nations étrangères et peuple de Dieu, Amos donne les raisons justifiant l'agir de Dieu. Les offenses des Juifs mentionnées en Rm 2,17-24 servent en fait à amplifier l'accusation portée en Rm 2,1-5, où l'interlocuteur juif de Paul est accusé de commettre des choses interdites.

Notre analyse intertextuelle implique-t-elle que Rm 1–2 dépend directement d'Amos, en particulier d'Am 1–2 ? Autrement dit, Paul s'est-il volontairement inspiré du prophète de Teqoa ? Répondre par l'affirmative supposerait que nous disposions d'indices permettant de démontrer une dépendance directe du texte paulinien au livre d'Amos. Or tel n'est pas le cas. En aucun endroit, Paul ne fait une référence explicite à cet écrit. Toutefois, il n'est pas nécessaire qu'une telle référence existe pour faire ressortir des points communs entre les deux. Puisque les auteurs de l'Antiquité ne citaient pas toujours leurs sources, il revient au lecteur, moyennant certains critères ou indicateurs, de montrer en quoi une œuvre se rapproche d'une autre, et qu'il y a de bonnes raisons de lire l'une à la lumière de l'autre.

Dans ce travail, nous avons montré qu'il existe au moins ce qu'on pourrait qualifier d'un « air d'Amos » en Rm 1–2. Passer de la reconnaissance de cet « air d'Amos » à l'affirmation d'une « utilisation d'Amos » en Rm 1–2, sous le même mode que l'utilisation d'Habacuc ou d'Isaïe, n'était pas le but de notre travail. L'objectif de notre analyse intertextuelle était de montrer qu'on perçoit mieux la cohérence interne à Rm 1–2 lorsqu'on lit ce texte en lien avec certains passages d'Amos, de même que certains passages d'Amos se comprennent mieux lorsqu'on les met en rapport avec des affirmations de Paul en Rm 1–2. C'est en cela que l'analyse intertextuelle se distingue de la recherche des sources. En tant que travail d'un lecteur qui perçoit des connexions entre diverses œuvres, l'intertextualité propose une lecture permettant de situer un texte dans une orbite plutôt qu'une autre. La mise en orbite dans les chapitres ci-dessus a consisté à situer Rm 1–2 dans le cadre de la tradition prophétique d'Israël, plus précisément des prophètes qui parlent du jugement et du salut des Gentils et des membres du peuple de Dieu. Parmi ces derniers, c'est le style ou la rhétorique d'Amos qui nous a paru le plus près de ce qu'on trouve en Rm 1–2.

A priori il n'est pas totalement exclu que Paul ait voulu imiter Amos dans sa stratégie visant à faire précéder la condamnation des Juifs malfaisants par celle des Gentils. En effet, il

est établi que l'apôtre fait plus d'une fois référence à la collection des Douze Prophètes[800]. Puisque ce corpus ne lui était pas inconnu, il est raisonnable de supposer qu'il connaissait bien le contenu et le style d'Amos. Pouvait-il ignorer un écrit qui occupe une si grande place dans cette collection ? On sait que les auteurs juifs et chrétiens de l'Antiquité parlaient et écrivaient avec l'Écriture. Se focaliser sur les seules preuves d'une dépendance directe d'un texte à l'égard d'un autre serait très réducteur pour la recherche. Nous ne pourrons jamais accéder à la conscience de Paul. Mais le plus important n'est pas de savoir s'il s'est volontairement inspiré d'un prophète comme Amos. Dans le débat en cours sur la nature de la rhétorique paulinienne, la question est de savoir s'il faut prendre comme seule piste possible la thèse de la dépendance directe de Paul envers la rhétorique gréco-latine ou si, dans la littérature prophétique biblique, on ne peut pas aussi chercher des antécédents au discours paulinien. Dans ce sens, le présent travail apporte une contribution particulière au fameux *Romans Debate* sur lequel beaucoup d'encre a déjà coulé.

À notre avis, la plupart des travaux rhétoriques sur Paul n'ont pas suffisamment étudié l'apport des écrits de l'AT en la matière. Il est vrai que l'apôtre des Gentils a subi plusieurs influences dont ses lettres témoignent. Parmi celles-ci, les commentateurs ont plutôt mis en exergue celles qui sont liées à son ancrage dans la culture hellénistique. Nous avons discuté ce point au chapitre 2. Mais on ne rend pas justice à la place de l'Écriture dans les lettres pauliniennes si l'on exclut que celle-ci ait pu inspirer à Paul un type de rhétorique particulière. La remarque de R. Brown[801], selon laquelle l'atmosphère combative et stimulante de certains passages de Paul peut avoir été affectée par le *rîv* prophétique, valait la peine d'être creusée. Ce travail montre que Paul se comprend mieux dans le cadre du prophétisme biblique plutôt qu'en dehors de lui. La rhétorique de la prise au piège dont il manifeste une parfaite maîtrise en Rm 1–2 n'est pas sans rapport avec celle qui est attestée en Am 1–2. Sans nier que la connaissance de la *dispositio* gréco-latine aide aussi à comprendre certains passages de Paul, il nous a paru important de voir aussi si tel ou tel type d'argumentation de l'apôtre ne reflète pas un modèle discursif scripturaire. En ce sens, on ne peut tenir pour acquis que le problème de la rhétorique paulinienne serait (presque) résolu. Le consensus sur l'utilisation quasiment exclusive par Paul des schèmes de la rhétorique classique est à remettre en question.

L'intérêt de ce travail est de montrer l'importance de la prise en compte des modèles discursifs de l'AT dans l'analyse des discours du NT. Trop souvent, les travaux consacrés à

[800] Voir S. MOYISE, *The Minor Prophets in Paul*, p. 96-114.
[801] R. E. BROWN, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, p. 456.

l'utilisation de l'Écriture dans le NT en général, et dans les lettres pauliniennes en particulier, se limitent aux unités minimales ne dépassant pas le niveau de quelques mots ou versets. Dans ce sens, la critique adressée par Genette à la pratique de l'intertextualité par Riffaterre garde toute sa pertinence. Une révision méthodologique s'impose donc. Celle-ci consiste à intégrer dans l'analyse intertextuelle les modèles discursifs présents dans les intertextes présumés. Aucun auteur du NT ne déclare argumenter comme le faisait l'auteur d'un passage de l'AT. Pourtant cela transparaît dès qu'on met certains textes en parallèle. En intégrant dans l'analyse intertextuelle ces modes de raisonnement, on découvrira que la postérité de certains écrits de l'AT qu'on considère souvent insignifiants pour les auteurs du NT est bien plus importante qu'on ne le croit. C'est ce que nous avons voulu montrer en insistant notamment sur les ressemblances entre Am 1–2 et Rm 1–2.

Enfin, nous sommes conscient que l'étude de l'enracinement scripturaire de Rm 1–2 requiert sans doute davantage de textes que le livre d'Amos ou les autres écrits mentionnés dans ce travail. Les livres de la Torah mériteraient plus d'attention que celle que nous leur avons accordée. Toutefois, notre but était d'attirer l'attention sur un texte souvent négligé, voire méconnu dans l'exégèse paulinienne, à savoir le livre du prophète Amos. L'enracinement scripturaire de l'apôtre des Gentils est donc bien plus complexe qu'il ne paraît au premier regard.

ABRÉVIATIONS

LIVRES BIBLIQUES ET LITTÉRATURE EXTRA-CANONIQUE

Livres bibliques

Les abréviations des livres bibliques suivent les conventions de la Bible de Jérusalem.

Littérature extra-canonique

1 Hén 1ère Hénoch

Jub Jubilés

3 M 3ème Maccabées

4 M 4ème Maccabées

Sib Livre des oracles sibyllins

SIGLES ET ABRÉVIATIONS RELATIFS À LA BIBLIOGRAPHIE

AB Anchor Bible

ALUFC Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté

AnBib Analecta Biblica

ANTC Abingdon New Testament Commentaries

AOTC Abingdon Old Testament Commentaries

BA La Bible d'Alexandrie

BCBC Believers Church Bible Commentary

BDB *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*

BECNT Baker Exegetical Commentary on the New Testament

BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
Bib	*Biblica*
BibInt	*Biblical Interpretation*
BIWL	Bibliographies and Indexes in World Literature
BNTC	Black's New Testament Commentaries
BO	Berit Olam
BTB	*Biblical Theology Bulletin*
BSac	*Bibliotheca Sacra*
BZAW	Beihefte zur *ZAW*
BZNW	Beihefte zur *ZNW*
CBP	Commission Biblique Pontificale
CB	Coniectanea Biblica
CBR	*Currents in Biblical Research*
CBQ	*Catholic Biblical Quaterly*
CNT	Commentaire du Nouveau Testament
CurBS	*Currents in Biblical Studies*
EDB	Edizioni Dehoniane Bologna
EJ	Études juives
EPIB	Editrice Pontificio Istituto Biblico
ETL	*Ephemerides theologicae Lovanienses*
EUS	European University Studies
ExpTim	*The Expository Times*
FOTL	The Forms of the Old Testament Literature

HBM	Hebrew Bible Monographs
HTR	*Harvard Theological Review*
HUCA	*Hebrew Union College Annual*
Int	*Interpretation. A Journal of Bible and Theology*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament Supplement
JSOT	*Journal for the Study of the Old Testament*
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament Supplement
JTS	*Journal of Theological Studies*
LD	Lectio Divina
LDC	Lectio Divina Commentaires
LNTS	Library of New Testament Studies
LR	Le Livre et le Rouleau
LumVie	*Lumière et Vie. Abbaye de Saint André*
NA	Nestlé-Aland
NCBC	New Century Bible Commentary
Neot	*Neotestamentica*
NICNT	The New International Commentary on the New Testament
NIVAC	New International Version Application Commentary
NovT	*Novum Testamentum*
NRT	*Nouvelle revue théologique*
NTS	*New Testament Studies*

RhétB	Rhétorique biblique
RB	*Revue Biblique*
RSR	*Recherches de Science Religieuse*
RS	Rhétorique sémitique
SBL	Society of Biblical Literature
SBLDS	SBL Dissertation Series
SBLSCS	SBL Septuagint and Cognate Studies
SBLSP	SBL Seminar Papers
ScEs	*Science et Esprit*
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
StudBL	Studies in Biblical Literature
SVTP	Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha
ThLZ	*Theologische Literaturzeitung*
TM	Texte massorétique
TOB	Traduction Œcuménique de la Bible
VT	*Vetus Testamentum*
WBC	Word Biblical Commentary
WEC	The Wycliffe Exegetical Commentary
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	*Zeitschrift für die altestamentliche Wissenschaft*
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

OUTILS DE TRAVAIL

BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Librairie Hachette, 1950.

BROWN, F. *et al.* (éd.), *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2001.

BONS, E. *et al.*, *Les Douze Prophètes. Osée* (BA, 23.1), Paris, Cerf, 2002.

CARBONE, S. P. et RIZZI, G., *Osea. Lettura ebraica, greca e aramaica*, Bologna, EDB, 1992.

-------- *Amos. Lettura ebraica, greca e aramaica*, Bologna, EDB, 1993.

CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968.

DANKER, F. W. (éd.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago/London, University of Chicago Press, 2000.

JOÜON, P., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, EPIB, 1996.

KOEHLER, L. et BAUMGARTNER, W. (éd.), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Vol. 3, Leiden, Brill, 1996.

LUST, J. *et al.*, *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2003.

METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart, United Bible Societies, 1971.

RAHLFS, A. (éd.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2004.

SCHENKER, A. (éd.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia. Editio quinta emendata*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

WALLACE, D. B., *Greek Grammar beyond Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament with Scripture, Subject and Greek Word Indexes*, Grand Rapids, Zondervan Publishing Company, 1997.

ZORELL, F. (éd.), *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Rome, EPIB, 1968.

LITTÉRATURE SECONDAIRE

AAGESON, J. W., *Paul's Use of Scripture. A Comparative Study of Biblical Interpretation in Early Palestinian Judaism and the New Testament with Special Reference to Romans 9–11* (Unpublished PhD Thesis), University of Oxford, 1984.

ABASCIANO, B. J., *Paul's Use of the Old Testament in Romans 9.1-9. An Intertextual and Theological Exegesis*, London, T&T Clark, 2005.

ABERBACH, M. et SMOLAR, L., *Aaron, Jeroboam and the Golden Calves*, dans *JBL* 86 (1967), p. 129-140.

ACHTEMEIER, P. J., *Romans*, Atlanta, John Knox Press, 1985.

ADAMS, K., *Metaphor and Dissonance: A Reinterpretation of Hosea 4:13-14*, dans *JBL* 127 (2008), p. 291-305.

ALETTI, J.-N. *et al.*, *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique. Les mots, les approches, les auteurs*, Paris, Cerf, 2005.

ALETTI, J.-N., *La présence d'un modèle rhétorique en Romains. Son rôle et son importance*, dans *Bib* 71 (1990), p. 1-24.

-------- *Comment Paul voit la justice de Dieu en Rm ? Enjeux d'une absence de définition*, dans *Bib* 73 (1992), p. 359-375.

-------- *La rhétorique paulinienne : construction et communication d'une pensée*, dans KAESTLI, J.-D. et MARGUERAT, D. (éd.), *Paul, une théologie en construction*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 47-66.

-------- *Comment Dieu est-il juste ? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris, Seuil, 1991.

-------- *Rétribution et jugement de Dieu en Rm 1–3. Enjeux du problème et proposition d'interprétation*, dans BONS, E. *et al.*, *Le jugement dans l'un et l'autre Testament. Vol. 2. Mélanges offerts à Jacques Schlosser* (LD, 198), Paris, Cerf, 2004, p. 311-334.

-------- *Rm 1–3 : Quelle fonction ? Histoire de l'exégèse et nouveau paradigme*, dans ALETTI, J.-N. et SKA, J.-L. (éd.), *Biblical Exegesis in Progress. Old and New Testament Essays*, Rome, EPIB, 2009, p. 469-499.

ALTER, R., *L'art de la poésie biblique* (LR, 11), Bruxelles, Lessius, 2003.

AMHERDT, F.-X., *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Theology School*, Paris, Cerf / Saint Augustin, 2004.

ANDERSEN, F. I. et FREEDMAN, D. N., *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 24), Garden City, Doubleday & Company, 1980.

-------- *Amos. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 24 A), Garden City, Doubleday, 1989.

ANDERSON Jr, R. D., *Ancient Rhetorical Theory and Paul. Revised Edition*, Leuven, Peeters, 1998.

ANSALDI, J., *Le péché devant Dieu. Repentir ou conversion ?*, dans *LumVie* 262 (2004), p.17-28.

ASSIS, E., *Why Edom? On the Hostility towards Jacob's Brother in Prophetic Sources*, dans *VT* 56 (2006), p. 1-20.

AULD, A. G., *Amos*, Sheffield, JSOT Press, 1986.

BASSLER, J., *Divine Impartiality. Paul and a Theological Axiom* (SBL Dissertation Series, 59), Chico, Scholars Press, 1982.

BARRETT, C. K., *A Commentary on the Epistle to the Romans* (BNTC), London, Adam & Charles Black, 1957.

BARTH, K., *A Shorter Commentary on Romans*, London, SCM Press, 1959.

BARTON, J., *Amos's Oracles against the Nations. A Study of Amos 1:3–2:5*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

BAULES, R., *L'Évangile puissance de Dieu. Commentaire de l'épître aux Romains* (LD, 53), Paris, Cerf, 1968.

BEAL, T. K., *Ideology and Intertextuality. Surplus of Meaning and Controlling the Means of Production*, dans FEWELL, D. N. (éd.), *Reading between Texts. Intertextuality and the Hebrew Bible*, Westminster/Louisville, John Knox Press, 1992, p. 27-39.

BEAUCAMP, E., *Le pèsha d'Israël et celui des nations*, dans *ScEs* 21 (1969), p. 435-441.

BEAUCHAMP, P., *D'une montagne à l'autre. La Loi de Dieu*, Paris, Seuil, 1999.

BECK, M., *Der « Tag YHWHs » im Dodekapropheton. Studien im Spannungsfeld von Traditions und Redaktionsgeschichte*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2005.

BEKER, J. C., *Echoes and Intertextuality. On the Role of Scripture in Paul's Theology*, dans EVANS, C. A. et SANDERS, J. A. (éd.), *Paul and the Scriptures of Israel* (JSNTSup, 83), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, p. 64-69.

BELL, R. H., *No One Seeks for God* (WUNT, 106), Tübingen, Mohr Siebeck, 1998.

BEN ZVI, E., *Hosea* (FOTL, 21), Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans Publishing Company, 2005.

-------- *A Historical-Critical Study of the Book of Obadiah*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1996.

-------- *Twelve Prophetic Books or 'The Twelve'. A Few Preliminary Considerations*, dans (JSOTSup, 235), p. 125-156.

BERKLEY, T., *From a Broken Covenant to the Circumcision of the Heart. Pauline Intertextual Exegesis in Romans 2:17-29*, Atlanta, SBL, 2000.

BIRD, P., « *To Play the Harlot »: An Inquiry into an Old Testament Metaphor*, dans P. L. DAY (éd.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis, Fortress, 1989, p. 80-83.

BLACK, M., *The Book of Enoch or 1 Enoch. A New English Edition with Commentary and Textual Notes*, Leiden, Brill, 1985.

BLACK, M. (éd.), *Apocalypsis Henochi Graece*, Leiden, Brill, 1970.

BOICE, J. M., *The Minor Prophets. An Expositional Commentary Hosea–Jonah*, Grand Rapids, Baker Books, 1983.

BONSIRVEN, J., *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, Beauchesne, 1938.

BOVATI, P. et MEYNET, R., *Le livre du prophète Amos* (RhétB, 2), Paris, Cerf, 1994.

BOYLAN, P. C., *St. Paul's Epistle to the Romans. Translation and Commentary*, Dublin, M. H. Gill and Son, 1934.

BROWN, R. E., *Que sait-on du Nouveau Testament?*, Paris, Bayard, 2000.

BRYAN, C., *A Preface to Romans. Notes on the Epistle in Its Literary and Cultural Setting*, New York, Oxford University Press, 2000.

BUITENWERF, R., *Book III of the Sibylline Oracles and Its Social Setting with an Introduction, Translation, and Commentary*, Leiden/Boston, Brill, 2003.

CAQUOT, A., *Jubilés*, dans A. DUPONT-SOMMER et PHILONENKO, M. (éd.), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, 1987, p. 620-810.

CHALMERS, R. S., *The Struggle of Yahweh and El for Hosea's Israel* (HBM, 11), Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2008.

CHISHOLM, R. B., *For Three Sins… Even for Four. The Numerical Sayings in Amos*, dans *BSac* 147 (1990), p. 188-197.

CLIVAZ, C., *L'arrivée du lecteur en exégèse biblique : a-t-on ouvert la boîte de Pandore de l'interprétation sans limite ?*, dans STEFFEK, E. et BOURQUIN (éd.), Y., *Raconter, interpréter, annoncer. Parcours de Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 2003, p. 27-36.

COBB, J. B. et LULL, D. J., *Romans*, Saint Louis, Chalice Press, 2005.

CBP, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Paris, Cerf, 1994.

COGGINS, R. J., *Joel and Amos* (NCBC), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000.

COLLINS, J. J., *Seers, Sybils (*sic*) and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Leiden, Brill, 1997.

COLLINS, J. J., *The Sibylline Oracles*, dans J. H. CHARLESWORTH (éd.), *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol.1 : Apocalyptic Literature and Testaments*, New York, Doubleday & Company, 1983, p. 317-383.

-------- *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism* (SBLDS, 13), Missoula, SBL & Scholars' Press, 1974.

CRANFIELD, C. E. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Edinburgh, T&T Clark, 1975.

DABOURNE, W., *Purpose and Cause in Pauline Exegesis. Romans 1.16–4.25 and a New Approach to the Letters* (SNTSMS, 104), Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

DAFNI, E. D., *ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ in Septuaginta – Amos 4,13. Zur Theologie der Sprache der Septuaginta*, dans KNIBB, M. A. (éd.), *The Septuagint and Messianism* (BETL, 195), Leuven, Leuven University Press/Peeters, 2006, p. 443-454.

DAS, A. A., *Paul, the Law and the Covenant*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2001.

DAVENPORT, G. L., *The Eschatology of the Book of Jubilees*, Leiden, Brill, 1971.

DODD, C. H., *The Epistle of Paul to the Romans*, London, Hodder and Stoughton, 1946.

DODSON, J. R., *The 'Powers' of Personification. Rhetorical Purpose in the Book of Wisdom and the Letter to the Romans*, Berlin, Walter de Gruyter, 2008.

DONALDSON, T. L., *Paul and the Gentiles. Remapping the Apostle's Convictional World*, Minneapolis, Fortress Press, 1997.

DONFRIED, K. P. (éd.), *The Romans Debate. Revised and Expanded Edition*, Peabody, Hendrickson Publishers, 1991.

DORSEY, D. A., *Literary Architecture and Aural Structuring Techniques in Amos*, dans *Bib* 73 (1992), p. 305-330.

DRAISMA, S. (éd.), *Intertextuality in Biblical Writings*, Kampen, Kok, 1989.

DUBARLE, A.-M., *Le péché originel dans l'Écriture* (LD, 20), Paris, Cerf, 1958.

DUNN, J. D. G., *Romans 1–8* (WBC, 38A), Dallas, Word Books, 1988.

-------- *The Theology of Paul the Apostle*, London/New York, T&T Clark, 1998.

ELLIS, E. E., *Paul's Use of the Old Testament*, Grand Rapids, Baker Book House, 1991.

EMMERSON, G. I., *Hosea. An Israelite Prophet in Judean Perspective* (JSOTSup, 28), Sheffield, JSOT Press, 1984.

ESLER, Ph. F., *Conflict and Identity in Romans. The Social Setting of Paul's Letter*, Minneapolis, Fortress Press, 2003.

-------- *The Sodom Tradition in Romans 1:18-32*, dans *BTB* 34 (2004), p. 4-16.

EVANS, C. A. et SANDERS, J. A. (éd.), *Paul and the Scriptures of Israel* (JSNTSup, 83), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993.

EVANS, C. A., *Listening for Echoes of Interpreted Scripture*, dans EVANS, C. A. et SANDERS, J. A. (éd.), *Paul and the Scriptures of Israel* (JSNTSup, 83), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, p. 47-51.

-------- *Ancient Texts for New Testament Studies. A Guide to the Background Literature*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2005.

-------- *Paul as Prophet*, dans HAWTHORNE, G. F. *et al.* (éd.), *Dictionary of Paul and His Letters*, Downers Grove/Leicester, InterVarsity Press, 1993, p. 762-765.

EVERSON, A. J., *The Days of YAHWEH*, dans *JBL* 93 (1974), p. 329-337.

FEWELL, D. N. (éd.), *Reading between Texts. Intertextuality and the Hebrew Bible*, Westminster/Louisville, John Knox Press, 1992.

FIELDS, W. W., *Sodom and Gomorrah. History and Motif in Biblical Narrative* (JSOTSup, 231), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.

FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, New York, Oxford University Press, 1985.

FITZMYER, J., *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 33), New York, Doubleday, 1993.

GARRETT, D. A., *Amos. A Handbook on the Hebrew Text*, Waco, Baylor University Press, 2008.

GATHERCOLE, S. J., *A Law unto Themselves : The Gentiles in Romans 2.14-15 Revisited*, dans *JSNT* 85 (2002), p. 27-49.

GENETTE, G., *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982.

GENETTE, G. et TODOROV T. (éd.), *Intertextualités*, dans *Poétique* 27 (1976).

GIGNILLIAT, M., *Paul and Isaiah's Servants. Paul's Theological Reading of Isaiah 40–66 in 2 Corinthians* (LNTS, 330), London, T&T Clark, 2007.

GILBERT, M., *Les cinq livres des Sages. Proverbes-Job-Qohelet-Ben Sira-Sagesse*, Paris, Cerf, 2003.

GITAY, Y., *A Study of Amos's Art of Speech. A Rhetorical Analysis of Amos 3:1-15*, dans *CBQ* 42 (1980), p. 293-309.

GOLDINGAY, J., *Zephaniah*, dans GOLDINGAY, J. et SCALISE, P., *Minor Prophets*. Vol. 2, Peabody, Hendrickson Publishers, 2009, p. 112-122.

GRABBE, L. L., *Wisdom of Solomon*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.

GREEN, W. S., *Doing the Text's Work for It. Richard Hays on Paul's Use of Scripture*, dans EVANS, C. A. et SANDERS, J. A. (éd.), *Paul and the Scriptures of Israel* (JSNTSup, 83), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, p. 58-63.

GUENTHER, A. R., *Hosea, Amos* (BCBC), Scottdale, Herald Press, 1998.

HAACKER, K., *The Theology of Paul's Letter to the Romans*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

HADJIEV, T. S., *The Composition and Redaction of the Book of Amos*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2009.

HARPER, W. R., *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, Edinburgh, T&T Clark, 1966.

HAYES, J. H., *Amos the Eighth-Century Prophet. His Time and His Preaching*, Nashville, Abingdon, 1988.

HAYS, R. B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven/London, Yale University Press,1989.

-------- *The Conversion of the Imagination. Paul as Interpreter of Israel's Scripture*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans Publishing Company, 2005.

-------- *On the Rebound. A Response to the Critiques of Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, dans EVANS, C. A. et SANDERS, J. A. (éd.), *Paul and the Scriptures of Israel* (JSNTSup, 83), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, p. 70-96.

HAWTHORNE, G. F. *et al.* (éd.), *Dictionary of Paul and His Letters*, Downers Grove/Leicester, InterVarsity Press, 1993.

HEBEL, U. J., *Intertextuality, Allusion, and Quotation. An International Bibliography of Critical Studies* (BIWL, 18), New York/London, Greenwood, 1989.

HEIL, J. P., *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, Leiden/Boston, Brill, 2005.

-------- *Paul's Letter to the Romans. A Reader-Response Commentary*, New York/Mahwah, Paulist Press, 1987.

HOLLANDER, J., *The Figure of Echo. A Mode of Allusion in Milton and After*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1981.

HOLMSTRAND, J., *Markers and Meaning in Paul. An Analysis of 1 Thessalonicians, Philippians and Galatians* (CB, 28), Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1997.

HOOKER, M. D., *Adam in Romans 1*, dans *NTS* 6 (1960), p. 297-306.

-------- *A Further Note on Romans 1*, dans *NTS* 13 (1966-1967), p. 181-183.

HORBURY, W., *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, London, SCM Press, 1998.

HÜBNER, H., *Intertextualität. Die Hermeneutische Strategie des Paulus*, dans *ThLZ* 116 (1991), p. 881-898.

JERVIS, L. A., « *But I Want you to Know* ». *Paul's Midrashic Intertextual Response to the Corinthian Worshippers (1 Cor 11:2-16)*, dans *JBL* 112 (1993), p. 231-246.

JERVELL, J., *Imago Dei. Gen 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den Paulinischen Briefen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.

JEWETT, R., *Romans. A Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 2007.

JEREMIAS, J., *The Book of Amos. A Commentary*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1998.

JONGE, M. de, *Pseudepigrapha of the Old Testament as Part of Christian Literature. The Case of the Testaments of the Twelve Patriarchs and the Greek Life of Adam and Eve*, Leiden/Boston, Brill, 2003.

KECK, L. E., *Romans* (ANTC), Nashville, Abingdon Press, 2005.

KEESMAAT, S. C., *Paul's Use of the Exodus Tradition in Romans and Galatians*, Oxford University, 1994.

-------- *Exodus and the Intertextual Transformation of Tradition in Romans 8.14-30*, dans *JSNT* 54 (1994), p. 29-56.

-------- *Paul and His Story. (Re)Interpreting the Exodus* (JSNTSup, 181), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, p. 15-53.

KENNEDY, G. A., *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1984.

KING, P. J., *Amos, Hosea, Micah. An Archeological Commentary*, Philadelphia, The Westminster Press, 1988.

KLAUSNER, J., *The Messianic Idea in Israel. From its Beginning to the Completion of the Mishnah*, London, George Allen and Unwin, 1956.

KNIBB, M. A., *Essays on the Book of Enoch and Other Early Jewish Texts and Traditions* (SVTP, 22), Leiden/Boston, Brill, 2008.

KNIBB, M. A. (éd.), *The Septuagint and Messianism* (BETL, 195), Leuven, Peeters, 2006.

KNOX, J. et CRAGG, G. R., *The Epistle to the Romans*, dans BUTTRICK, G. A., *et al.* (éd.), *The Interpreter's Bible.* Vol. 9, New York/Nashville, Abingdon Press, 1954, p. 355-668.

KOSMAN, A. et SHARBAT, A., *"Two Women Who Were Sporting with Each Other". A Reexamination of the Halakhic Approaches to Lesbianism as a Touchstone for Homosexuality in General*, dans *HUCA* 75 (2004), p. 37-74.

KRAUS, W. et WOODEN, G. R. (éd.), *Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures* (SBLSCS, 53), Atlanta, SBL, 2006.

KRISTEVA, J., *Problèmes de la structuration du texte*, dans *TEL QUEL*, *Théorie d'ensemble*, Paris, Seuil, 1968, p. 297-316.

-------- *Σημειωτική.Recherches pour une sémanalyse.Extraits* (Points, 96), Paris, Seuil, 1969.

LAATO, T., *Paul und das Judentum. Anthropologische Erwägungen*, Åbo, Åbo Akademis Förlag, 1991.

LAGRANGE, J.-M., *Saint Paul. Épître aux Romains*, Paris, Gabalda, 1950.

-------- *Le catalogue des vices dans l'épître aux Romains (1,28-31)*, dans *RB* 4 (1911), p. 534-549.

LEE, A. H. I., *From Messiah to Preexistent Son* (WUNT, 192), Tübingen, Mohr Siebeck, 2005.

LEENHARDT, F.-J., *L'épître de Saint Paul aux Romains* (CNT, 4), Neuchâtel/Paris, Delachaux & Nestlé, 1957.

LÉGASSE, S., *L'épître de Paul aux Romains* (LDC, 10), Paris, Cerf, 2002.

LEVISON, J. R., *Adam and Eve in Romans 1.18-25 and the Greek Life of Adam and Eve*, dans *NTS* 50 (2004), p. 519-534.

LIMAT-LETELLIER, N., *Historique du concept d'intertextualité*, dans LIMAT-LETELLIER, N. et MIGUET-OLLAGNIER, M. (éd.), *L'intertextualité* (ALUFC, 637), Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 17-64.

LIMBURG, J., *Sevenfold Structures in the Book of Amos*, dans *JBL* 106 (1987), p. 217-222.

LINCICUM, D., *Paul's Engagement with Deuteronomy. Snapshots and Signposts*, dans *CBR* 7 (2008), p. 37-67.

LINVILLE, J. R., *Amos and the Cosmic Imagination*, Hampshire, Ashgate, 2008.

LIONG-SENG PHUA, R., *Idolatry and Authority. A Study of 1 Corinthians 8.1–11.1 in the Light of the Jewish Diaspora*, London, T & T Clark, 2005.

LITWAK, K. D., *Echoes of Scripture? A Critical Survey of Recent Works on Paul's Use of the Old Testament*, dans *CurBS* 6 (1998), p. 260-288.

LOADER, W., *Enoch, Levi, and Jubilees on Sexuality. Attitudes towards Sexuality in the Early Enoch Literature, the Aramaic Levi Document, and the Book of Jubilees*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans Publishing Company, 2007.

LONGENECKER, R. N., *Studies in Paul, Exegetical and Theological*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2004.

LUST, J., *Messianism and Septuagint*, dans HAUSPIE, K. (éd.), *Messianism and the Septuagint. Collected Essays* (BETL, 178), Leuven, Leuven University Press/Peeters, 2004, p. 9-26.

LUZ, U., *Intertexts in the Gospel of Matthew*, dans *HTR* 97 (2004), p. 119-137.

MACCOBY, H., *Paul and Hellenism*, London, SCM Press, 1991.

MARGUERAT, D., *L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, dans MARGUERAT, D. (éd.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, Genève, Labor et Fides, 2003, p. 13-40.

MARGUERAT, D. et BOURQUIN, Y., *Pour lire les récits bibliques*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 2009.

MARTIN, F., *Le livre des Jubilés*, dans *RB* 3 (1911), p. 321-344.

MARTIN-ACHARD, R., *Amos. L'homme, le message, l'influence*, Genève, Labor et Fides, 1984.

MATHIOT, C., *Étude sur les citations de l'Ancien Testament dans l'épître de Saint Paul aux Romains*, Cahors, A. Coueslant, 1900.

MAYS, J. L., *Hosea. A Commentary*, London, SCM Press, 1969.

-------- *Amos. A Commentary*, London, SCM Press, 1969.

MCKENZIE, J. L., *Knowledge of God in Hosea*, dans *JBL* 74 (1955), p. 22-27.

MEYNET, R., *Traité de rhétorique biblique* (RS, 4), Paris, Lethielleux, 2007.

-------- *Lire la Bible*, Paris, Flammarion, 1996.

MILIK, J. T., *The Books of Enoch. Fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford, AT The Clarendon Press, 1976.

MÖLLER, K., *A Prophet in Debate. The Rhetoric of Persuasion in the Book of Amos*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2003.

MOO, D. J., *The Epistle to the Romans* (NICNT), Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans Publishing Company, 1996.

-------- *Romans 1–8* (WEC), Chicago, Moody Press, 1991.

MORRIS, L., *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1988.

MOYISE, S., *The Minor Prophets in Paul*, dans MAARTEN, J. J. et MOYISE, S. (éd.), *The Minor Prophets in the New Testament* (LNTS, 377), London, T&T Clark, 2009, p. 97-114.

-------- *Intertextuality and the Study of the Old Testament in the New Testament*, dans MOYISE, S. (éd.), *The Old Testament in the New Testament. Essays in Honour of J. L. North* (JSNTSup, 189), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, p. 14-41.

MURPHY-O'CONNOR, J., *Paul the Letter-Writer. His World, His Options, His Skills*, Collegeville, The Liturgical Press, 1995.

MYERS, J. M. et FREED, E. D., *Is Paul also among the Prophets?*, dans *Int* 20 (1966), p. 40-53.

NEUSNER, J., *Judaic and Christian Uses of Scripture*, dans NEUSNER, J. et GREEN, W. S., *Writing with Scripture. The Authority and Uses of the Hebrew Bible in the Torah of Formative Judaism*, Minneapolis, Fortress Press, 1989, p. 1-6.

-------- *Is Judaism a "Biblical Religion"?*, dans NEUSNER, J. et GREEN, W. S., *Writing with Scripture. The Authority and Uses of the Hebrew Bible in the Torah of Formative Judaism*, Minneapolis, Fortress Press, 1989, p. 166-182.

NGO DINH SI, P., *La foi et la justice divine. Métaphores et métonymies, clefs pour une lecture rhétorique de l'Épître aux Romains 1–4*, Paris, L'Harmattan, 2009.

NICKELSBURG, G. W. E., *1 Enoch. A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108*, Minneapolis, Fortress Press, 2001.

NICKELSBURG, G. W. E. et VANDERKAM, J. C., *1 Enoch. A New Translation. Based on the Hermeneia Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 2004.

NIKIPROWETZKY, V., *La Troisième Sibylle* (EJ, 9), Paris, Mouton, 1970.

NOBLE, P. R., *The Literary Structure of Amos. A Thematic Analysis*, dans *JBL* 114 (1995), p. 209-226.

NOGALSKI, J. D., *Intertextuality and the Twelve, Intertextuality and the Twelve*, dans WATTS, J. W. et HOUSE, P. R. (éd.), *Forming Prophetic Literature. Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D. W. Watts* (JSOTSup, 235), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, p. 102-123.

-------- *The Day(s) of YHWH in the Book of the Twelve*, dans REDDITT, P. L. et A. SCHART (éd.), *Thematic Threads in the Book of the Twelve* (BZAW, 325), Berlin, Walter de Gruyter, 2003, p. 192-213.

NOGALSKI, J. D. et SWEENEY, M. A. (éd.), *Reading and Hearing the Book of the Twelve*, Atlanta, SBL, 2000.

OCHSENMEIER, E., *Mal, souffrance et justice de Dieu selon Romains 1–3. Étude exégétique et théologique (*BZNW*, 155)*, Walter de Gruyter, New-York/Berlin, 2007.

O'DAY, G. R., *Jeremiah 9:22-23 and 1 Corinthians. A Study in Intertextuality*, dans *JBL* 109 (1990), p. 259-267.

OLBRICHT, T. H., *The Flowering of Rhetorical Criticism in America*, dans PORTER, S. E. et OLBRICHT, T. H. (éd.), *The Rhetorical Analysis of Scripture. Essays from the 1995 London Conference*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, p. 79-102.

O'NEIL, *Paul's Letter to the Romans*, London, Penguin Books, 1975.

PARK, A. W., *The Book of Amos as Composed and Read in Antiquity* (SBL, 37), New York, Peter Lang, 2001.

PATRICK, D., *The Rhetoric of Revelation in the Hebrew Bible*, Minneapolis, Fortress Press, 1999.

PATTERSON, R. D., *Portraits from a Prophet's Portfolio: Hosea 4*, dans *BSac* 165 (2008), p. 294-308.

PAUL, S., *Amos. A Commentary on the Book of Amos*, Minneapolis, Fortress Press, 1991.

-------- *Amos 1:3–2:3. A Concatenous Literary Pattern*, dans *JBL* 90 (1971), 397-403.

PENNA, R., *Lettera ai Romani. Rm 1–5. Introduzione, versione, commento*, Bologna, EDB, 2004.

PETERSEN, D. L., *The Prophetic Literature. An Introduction*, Louisville/London, Westminster John Knox Press, 2002.

PFISTER, M., *Konzepte der Intertextualität*, dans BROICH, U. et PFISTER, M. (éd.), *Intertextualität. Formen, Funktionen, Anglistische Fallstudien*, Tübingen, Max Niemeyer, 1985, p. 25-30.

POPKES, W., *Zum Aufbau und Charakter von Römer 1.18-32*, dans *NTS* 28 (1982), p. 490-501.

PONSOT, H., *Une introduction à la lettre aux Romains*, Paris, Cerf, 1988.

PORTER, C. L., *Romans 1.18-32. Its Role in the Developing Argument*, dans *NTS* 40 (1994), p. 210-228.

RAABE, P. R., *The Particularizing of Universal Judgment in Prophetic Discourse*, dans *CBQ* 64 (2002), p. 652-674.

RASTOIN, M., *Tarse et Jérusalem. La double culture de l'Apôtre Paul en Galates 3,6–4,7* (AnBib, 152), Rome, EPIB, 2003.

REDDITT, P. L. et A. SCHART (éd.), *Thematic Threads in the Book of the Twelve* (BZAW, 325), New York/Berlin, Walter de Gruyter, 2003.

REINMUTH, E., *Allegorical Reading and Intertextuality. Narrative Abbreviations of the Adam Story in Paul (Romans 1:18-28)*, dans HAYS, R. B., ALKIER, S. et HUIZENGA, L. A. (éd.), *Reading the Bible Intertextually*, Waco, Baylor University Press, 2009, p. 53-61.

RENDTORFF, R., *How to Read the Book of the Twelve as a Theological Unity*, dans NOGALSKI, J. D. et SWEENEY, M. A. (éd.), *Reading and Hearing the Book of the Twelve*, Atlanta, SBL, 2000, p. 75-87.

RIFFATERRE, M., *La trace de l'intertexte*, dans *La Pensée* 215 (1980), p. 4-18.

-------- *L'intertexte inconnu*, dans *Littérature* 41 (1981), p. 4-7.

RHYS, H., *The Epistle to the Romans*, New York, The Macmilian Company, 1961.

ROMANIUK, C., *Le livre de la Sagesse dans le Nouveau Testament*, dans *NTS* 14 (1968), p. 498-514.

SANDERS, J. A., *Paul and Theological History*, dans EVANS, C. A. et SANDERS, J. A. (éd.), *Paul and the Scriptures of Israel* (JSNTSup, 83), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, p. 52-57.

-------- *Hermeneutics in True and and False Prophecy*, dans *From Sacred Story to Sacred Text*, Philadelphia, Fortress Press, 1987, p. 87-105.

SANDNES, K. O., *Paul – One of the Prophets. A Contribution to the Apostle's Self-Understanding* (WUNT, 43), Tübingen, Mohr, 1991.

SCHART, A., *The Jewish and the Christian Greek Versions of Amos*, dans KRAUS, W. et WOODEN, G. R. (éd.), *Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures* (SBL Septuagint and Cognate Studies, 53), Atlanta, SBL, 2006, p. 157-177.

SCHLATTER, A., *Romans. The Righteousness of God*, Peabody, Hendrickson Publishers, 1995.

SCHREINER, Th. R., *Romans* (BECNT, 6), Grand Rapids, Baker Academic, 1998.

SEGAL, M., *The Book of Jubilees. Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology*, Leiden/Boston, Brill, 2007.

SHUM, S.-L., *Paul's Use of Isaiah in Romans* (WUNT, 156), Tübingen, Mohr Siebeck, 2002.

SILVA, M., *Explorations in Exegetical Method. Galatians as a Taste Case*, Grand Rapids, Baker Book, 1996.

SILVA, C. H., *The Literary Structure of Hosea 4–8*, dans *BSac* 164 (2007), p. 291-306.

SIMUNDSON, D. J., *Hosea–Micah* (AOTC), Nashville, Abingdon Press, 2005.

SMITH, G. V., *Hosea, Amos, Micah* (NIVAC), Grand Rapids, Zondervan, 2001.

-------- *Amos. A Commentary*, Grand Rapids, Regency Library, 1989.

SOLLERS, P., *Écriture et Révolution*, dans *TEL QUEL, Théorie d'ensemble*, Paris, Seuil, 1968, p. 67-79.

SONG, C., *Reading Romans as a Diatribe* (StudBL, 59), New York, Peter Lang, 2004.

STANLEY, C. D., *The Redeemer Will Come ἐκ Σιών. Romans 11,26-27 Revisited*, dans EVANS, C. A. et SANDERS, J. A. (éd.), *Paul and the Scriptures of Israel* (JSNTSup, 83), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, p. 118-142.

STEGNER, W. R., *Romans 9.6-29 – A Midrash*, dans *JSNT* 22 (1984), p. 37-52.

STOCKHAUSEN, C. K., *Moses' Veil and the Story of the New Covenant. The Exegetical Substructure of II Cor. 3.1–4.6* (AnBib, 116), Rome, EPIB, 1989.

-------- *2 Corinthians 3 and the Principles of Pauline Exegesis*, dans EVANS, C. A. et SANDERS, J. A. (éd.), *Paul and the Scriptures of Israel* (JSNTSup, 83), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, p. 143-164.

STOWERS, S. K., *A Rereading of Romans. Justice, Jews, and Gentiles*, New Haven/London, Yale University Press, 1994.

STRAZICIH, J., *Joel's Use of Scripture and the Scripture's Use of Joel. Appropriation and Resignification in Second Temple Judaism and Early Christianity*, Leiden/Boston, Brill, 2007.

STUHLMACHER, P., *Paul's Letter to the Romans. A Commentary*, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1994.

SWANCUTT, D., *Sexy Stoics and the Rereading of Romans 1:18–2:16*, dans LEVINE, A.-J. (éd.), *A Feminist Companion to Paul*, London/New York, T&T Clark International, 2004, p. 42-73.

SWEENEY, M. A., *The Twelve Prophets*. Vol. 1 (BO), Collegeville, The Liturgical Press, 2000.

-------- *The Twelve Prophets*. Vol. 2 (BO), Collegeville, The Liturgical Press, 2000.

STUART, D., *Hosea–Jonah* (WBC, 31), Waco, Word Books, 1987.

TANNER, J. P., *The New Covenant and Paul's Quotations from Hosea in Romans 9 :25-26*, dans *BSac* 162 (2005), p. 95-110.

THEOBALD, M., *Römerbrief. Kapitel 1–11*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2002.

THOMPSON, M., *Clothed with Christ. The Example and Teaching of Jesus in Romans 12.1–15.13* (JSNTSup, 59), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991.

THORSTEINSSON, R. M., *Paul's Interlocutor in Romans 2. Function and Identity in the Context of Ancient Epistolography* (CB, 40), Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 2003.

TOBIN, Th. H., *Paul's Rhetoric in Its Context. The Argument of Romans*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2004.

TOEWS, J. E., *Romans*, Scottdale, Herald Press, 2004.

TOSOLINI, F., *The Letter to the Romans and St Paul's Grace and Apostleship. Towards a New Interpretation*, Taipei, Fu Jen Catholic University Press, 2005.

VAN DE SANDT, H., *Why is Amos 5,25-27 quoted in Acts 7,42f. ?*, dans *ZNW* 82 (1991).

VANDERKAM, J. C., *An Introduction to Early Judaism*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans Publishing Company, 2001.

VAN DER MINDE, H.-J., *Schrift und Tradition bei Paulus*, Paderborn, Schöningh, 1976.

VESCO, J.-L., *Amos de Téqoa, défenseur de l'homme*, dans *RB* 87 (1980), p. 481-513.

VORSTER, W., *Intertextuality and Redaktionsgeschichte*, dans DRAISMA, S. (éd.), *Intertextuality in Biblical Writings*, Kampen, Kok, 1989, p. 15-26.

VRIES, S. J. de, *From Old Revelation to New. A Tradition-Historical and Redaction-Critical Study of Temporal Transitions in Prophetic Prediction*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1995.

WAGNER, J. R., *Heralds of the Good News. Isaiah and Paul in Concert in the Letter to the Romans*, Boston/Leiden, Brill, 2003.

WATSON, F., *Paul and the Hermeneutics of Faith*, London/New York, T&T Clark, 2004.

-------- *Paul, Judaism and the Gentiles. Beyond the New Perspective*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans Publishing Company, 2007.

WATTS, J. W. et HOUSE, P. R. (éd.), *Forming Prophetic Literature. Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D. W. Watts* (JSOTSup, 235), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996.

WILCKENS, *Der Brief an die Römer (Röm 1–5)*, Zürich/Düsseldorf, Benziger/Neukirchen-Vluyn, 1997.

WITHERINGTON III, B., *Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans Publishing Company, 2004.

WITHERINGTON III, B. et HYAH, D., *Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 2004.

WOLFF, H. W., *Joel and Amos. A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos*, Philadelphia, Fortress Press, 1977.

YEONG-SIK PAK, J., *Paul as Missionary* (EUS, 23), Frankfurt-am-Main, Peter Lang, 1991.

YINGER, K. L., *Paul, Judaism, and Judgment according to Deeds*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

ZIESLER, J., *Paul's Letter to the Romans*, London, SCM Press, 1989.

TABLE DES MATIÈRES

DÉDICACE i

REMERCIEMENTS iii

INTRODUCTION GÉNÉRALE 1

PREMIÈRE PARTIE : PROLÉGOMÈNES : PAUL ET L'ÉCRITURE 11

CHAPITRE 1 : LA PRÉSENCE ET LA FONCTION DE L'ÉCRITURE DANS LES LETTRES DE PAUL : ÉTAT DE LA QUESTION 13

0. INTRODUCTION 13
1. AVANT LA PUBLICATION DE ECHOES OF SCRIPTURE 15
1.1 Ch. Mathiot 15
1.1.1 La forme des citations 16
1.1.2 L'esprit des citations 17
1.2 J. Bonsirven 19
1.3 E. Ellis 21
1.4 Remarques 23
2. LA PUBLICATION DE ECHOES OF SCRIPTURE EN 1989 25
2.1 Critique des études antérieures 25
2.2 Le paradigme de l'intertextualité 26
2.3 Les sources probables de l'écho 28
2.4 Critères pour identifier un écho 30
3. APRÈS LA PUBLICATION DE ECHOES OF SCRIPTURE 32
3.1 Critiques de la méthodologie intertextuelle de Hays 32
3.1.1 H. Hübner 32
3.1.2 C. Evans 33
3.1.2.1 Critique de l'oubli du contexte interprétatif 33
3.1.2.2 Réponse de R. Hays à C. Evans 35
3.1.3 J. Sanders 36
3.1.3.1 Critique de l' « écclésiocentrisme » de l'herméneutique de Paul 36
3.1.3.2 Réponse de R. Hays à J. Sanders 37
3.1.4 W. Green 38
3.1.4.1 Critique de l'intertextualité « minimaliste » 38
3.1.4.2 Réponse de R. Hays à W. Green 39
3.1.5 J. Beker 41
3.1.5.1 Aspects historico-littéraires, exégétiques et théologiques 41
3.1.5.2 Réponse de R. Hays à J. Beker 43

3.1.6 C. Stanley 45
3.1.7 C. Stockhausen 47
3.1.8 L. Jervis 48
3.2 Résumé des critiques de la méthodologie de Hays 50
3.3 Méthodologies alternatives 51
3.3.1 G. O'Day 52
3.3.2 M. Thompson 53
3.3.3 S. Keesmaat 55
3.3.3.1 Tradition et intertextualité 56
3.3.3.2 Exégèse intrabiblique ou intertextualité ? 57
3.3.4 T. Berkley 58
3.3.4.1 Intertextualité minimaliste 58
3.3.4.2 La catégorie de référence 59
3.3.4.3 Une exégèse systématique 59
3.3.4.4 Critères méthodologiques pour identifier les références 61
3.3.4.4.1 Le vocabulaire commun 61
3.3.4.4.2 Groupes de mots communs 61
3.3.4.4.3 Liens avec d'autres textes 62
3.3.4.4.4 Explication 62
3.3.4.4.5 Récurrence 62
3.3.4.4.6 Thèmes communs 62
3.3.4.4.7 Développement linéaire commun 63
3.3.4.5 Application de la méthodologie 63
3.3.5 B. Abasciano 63
3.3.5.1 L'utilisation de l'Écriture par Paul 64
3.3.5.1.1 Contexte de l'AT 64
3.3.5.1.2 Comparaison textuelle 65
3.3.5.1.3 Traditions interprétatives 65
3.3.5.1.4 Le contexte du NT 66
3.3.5.2 Critères pour détecter et interpréter des allusions scripturaires 66
3.3.6 Résumé des méthodologies intertextuelles parues après Echoes of Scripture 67
4. CONCLUSION DU CHAPITRE 69

CHAPITRE 2 : APPROCHE MÉTHODOLOGIQUE 73

0. INTRODUCTION 73
1. PAUL ET L'ÉCRITURE 74
1.1 « Écrire avec l'Écriture » selon J. Neusner 74
1.2 Potentialités de l'analyse de J. Neusner 76
2. LA QUESTION DU RESPECT DU CONTEXTE DES TEXTES SCRIPTURAIRES 77
3. LA PRÉSENCE DES TEXTES NON SCRIPTURAIRES DANS LES LETTRES DE PAUL 79
4. DÉMARCHE MÉTHODOLOGIQUE 82
4.1 Motivation pour le choix de l'analyse rhétorique 82

4.1.1 Limites de l'analyse rhétorique classique 84
4.1.2 Limites de l'analyse rhétorique biblique 87
4.2 L'analyse rhétorique pratiquée dans ce travail 88
5. L'INTERTEXTUALITÉ 90
5.1 L'émergence de l'intertextualité dans les études littéraires 90
5.2 Intertextualité et exégèse biblique 92
5.3 L'approche intertextuelle utilisée dans ce travail 95
5.3.1 L'intertextualité selon M. Riffaterre 95
5.3.2 L'intertextualité selon M. Pfister 97
5.3.2 Critères méthodologiques 98
5.3.3.1 Le vocabulaire commun 99
5.3.3.2 La récurrence 99
5.3.3.3 Techniques rhétoriques communes 99
5.3.3.4 Thèmes et/ou traditions identiques 100
5.3.3.5 Développement linéaire commun 100
5.3.3.6 Explication 101
6. CONCLUSION DU CHAPITRE 102

CHAPITRE 3 :ANALYSE INTERTEXTUELLE DE Rm 1–2 ET D'AMOS : ÉTAT DE LA QUESTION 104

0. INTRODUCTION 104
1. ARGUMENTS EN FAVEUR D'UN RAPPROCHEMENT ENTRE Rm 1–2 ET AMOS 104
1.1 Quelques spécialistes d'Amos 104
1.2 Quelques spécialistes de Romains 106
2. ARGUMENTS CONTRE UN RAPPROCHEMENT ENTRE Rm 1–2 ET AMOS 108
2.1 Le caractère universel de Rm 1,18-32 et 2,1-16 109
2.1.1 Le caractère universel de Rm 1,18-32 109
2.1.2 Caractère universel de Rm 2,1-16 110
2.2 La référence exclusive aux Gentils en Rm 1,18–2,16 110
2.3 L'inclusion des Juifs en Rm 1,23 112
2.4 Adam en Rm 1,18-32 113
2.4.1 Gn 1–3 en Rm 1,18-32 114
2.4.2 La tradition sur Adam en Rm 1 116
3. CRITIQUE DES OBJECTIONS CONTRE UN RAPPROCHEMENT ENTRE Rm 1–2 ET AMOS 118
3.1 Critique du caractère universel de Rm 1,18-32 et 2,1-16 118
3.2 Critique de la référence exclusive aux Gentils en Rm 1,18–2,16 121
3.3 Critique de l'inclusion des Juifs en Rm 1,23 123
3.4 Critique de l'argument sur Adam en Rm 1 125

DEUXIÈME PARTIE : ANALYSE INTRATEXTUELLE DE Rm 1,16–2,29 129

CHAPITRE 4 : STRUCTURE DE Rm 1,16–2,29 131

0. INTRODUCTION 131
1. DÉLIMITATIONS COURANTES : ARGUMENTS ET CRITIQUES 131
1.1 Le statut particulier de Rm 1,16-17 132
1.1.1 Discontinuité avec le contexte antérieur 132
1.1.2 Critique de la discontinuité entre Rm 1,16-17 et Rm 1,8-15 133
1.1.3 Discontinuité entre Rm 1,16-17 et le contexte postérieur 135
1.1.4 Critique de la discontinuité entre Rm 1,16-17 et le contexte postérieur 135
1.2 Discontinuité entre Rm 1,32 et Rm 2,1 137
1.2.1 Arguments en faveur de la discontinuité 137
1.2.2 Critique de la discontinuité entre Rm 1,32 et 2,1 138
1.3 L'unité de Rm 2,7-10 ou Rm 2,6-11 141
1.3.1 Arguments en faveur de l'unité 141
1.3.2 Critique de l'unité de Rm 2,7-10 et 2,6-11 144
1.4 L'unité de Rm 2,1-29 146
1.4.1 Arguments en faveur de l'unité 146
1.4.2 Critique de la thèse de l'unité de Rm 2 148
2. PREMIER PASSAGE : Rm 1,16–2,8 150
2.1 Limites extrêmes de Rm 1,16–2,8 150
2.2 Structure de Rm 1,16–2,8 151
2.2.1 La première partie : Rm 1,16-20 151
2.2.2 La deuxième partie : Rm 1,21-32 152
2.2.2.1 Rm 1,21-22 et Rm 1,28-32 153
2.2.2.2 Rm 1,23-27 154
2.2.2.3 Structure de Rm 1,21-32 155
2.2.3 La troisième partie : Rm 2,1-8 156
2.2.4 Structure de Rm 1,16–2,8 157
3. DEUXIÈME PASSAGE : Rm 2,9-29 158
3.1 La première partie : Rm 2,9-16 159
3.2 La deuxième partie : Rm 2,17-24 160
3.3 La troisième partie : Rm 2,25-29 160
4. STRUCTURE DE LA SÉQUENCE (Rm 1,16–2,29) 161
4.1 Rapports entre 1,16-20 et 2,9-16 161
4.2 Rapports entre Rm 1,21-32 et 2,17-24 162
4.3 Rapports entre Rm 2,1-8 et Rm 2,25-29 164
5. CONCLUSION DU CHAPITRE 164

CHAPITRE 5 : GENTILS ET JUIFS EN Rm 1–2 À LA LUMIÈRE DES INDICES INTERNES AU TEXTE 166

0. INTRODUCTION 166
1. RAPPORTS ENTRE 2,17-24 ET 1,21-32 167
1.1 POINTS COMMUNS ENTRE 2,17-24 ET 1,21-32 167
1.2 Différences fondamentales entre 1,21-32 et 2,17-24 169

2. RAPPORTS ENTRE 1,21-32 ET 2,1-5 170
2.1 Points communs entre 1,21-32 et 2,1-5 170
2.2 Différences entre 1,21-32 et 2,1-5 171
2.3 Les adjectifs τὰ αὐτά et τὰ τοιαῦτα en Rm 2,1-3 172
2.3.1 Les adjectifs τὰ αὐτά et τὰ τοιαῦτα renvoient à Rm 1,18-32 173
2.3.2 Les adjectifs τὰ αὐτά et τὰ τοιαῦτα renvoient à Rm 1,29-31 174
2.3.3 Les adjectifs τὰ αὐτά et τὰ τοιαῦτα renvoient à τὰ μὴ καθήκοντα (1,28) 176
3. RAPPORTS ENTRE Rm 2,1-5 ET 2,17-24 177
4. QUESTION MÉTHODOLOGIQUE 179
4.1 Critique de la démarche méthodologique 179
4.2 Justification de notre démarche méthodologique 180
5. CONCLUSION DU CHAPITRE 181

TROISIÈME PARTIE : ANALYSE INTERTEXTUELLE 183

CHAPITRE 6 : Rm 1–2 À LA LUMIÈRE DE LA LITTÉRATURE JUIVE INTERTESTAMENTAIRE 185

0. INTRODUCTION 185

1. Rm 1–2 ET LA SAGESSE DE SALOMON 188
1.1 INTRODUCTION 188
1.2 Parallélisme entre Rm 1–2 et Sagesse 189
1.2.1 Rm 1–2 et Sg 11–16 189
1.2.1.1 Vocabulaire 189
1.2.1.1 Thèmes communs 191
1.2.2 Rm 1–2 et l'ensemble du livre de la Sagesse 192
1.3 Différences entre Rm 1–2 et Sg 194
1.3.1 Connaissance de Dieu 194
1.3.2 Idolâtrie 195
1.3.3 Offenses sexuelles 195
1.3.4 L'agir de Dieu envers les nations et Israël 196
1.3.5 Relecture des Écritures 197
1.4 Conclusion 198
2. Rm 1–2 ET LA TROISIÈME SIBYLLE 200
2.1 Introduction 200
2.2 Points communs entre Rm 1–2 et Sib 3 201
2.2.1 Références présumées : commentaire et parallèles avec Rm 1–2 201
2.2.1.1 Commentaire 201
2.2.1.2 Parallélisme entre Rm 1–2 et Sib 3 202
2.3 Différences entre Rm 1–2 et Sib 3 203
2.4 Conclusion 205
3. Rm 1–2 ET LE LIVRE DES JUBILÉS 206

3.1 Introduction 206
3.2 Parallélisme entre Rm 1–2 et Jubilés 207
3.2.1 Le jugement universel, inéluctable et impartial 207
3.2.2 Jugement contre ceux qui imitent Sodome 210
3.2.2.1 Jub 16,5-8 210
3.2.2.2 Jub 20,6 et 22,22 211
3.3 Différences entre Rm 1–2 et Jubilés 212
3.4 Conclusion 215
4. Rm 1–2 ET LE PREMIER LIVRE D'HÉNOCH 216
4.1 Introduction 216
4.2 Parallélisme entre Rm 1–2 et 1 Hénoch 217
4.2.1 1Hén 91,7 217
4.2.2 Rm 1,16-32 et 1 Hén 91,7 219
4.3 Différences entre Rm 1,18-32 et 1 Hén 91,7 220
4.4 Parallélisme entre Rm 1–2 et 1 Hén 99,8 220
4.4.1 1 Hén 99,8 dans son contexte littéraire 220
4.4.2 Parallélisme entre Rm 1–2 et 1 Hén 99,7-9 221
4.5 Différence entre Rm 1–2 et 1 Hén 99,7-9 223
4.6 Conclusion 223
5. CONCLUSION DU CHAPITRE 224

CHAPITRE 7 : Rm 1–2 À LA LUMIÈRE D'Os 4,1-19 LXX 227

0. INTRODUCTION 227
1. VUE D'ENSEMBLE D'Os 4,1-19 LXX 228
2. LE JUGEMENT DIVIN EN Os 4,1-19 LXX 230
2.1 LE JUGEMENT DIVIN EN Os 4,1-4a LXX 230
2.1.1 L'ANNONCE DU JUGEMENT 230
2.1.2 La raison d'être du jugement 231
2.1.3 La sentence divine 232
2.1.4 Un jugement incontestable 234
2.2 Le jugement divin en Os 4,4b-19 LXX 234
2.2.1 La non-connaissance de Dieu 234
2.2.2 L'idolâtrie 236
3. ANALYSE INTERTEXTUELLE DE Rm 1–2 ET D'Os 4,1-19 LXX 240
3.1 L'absence de la vérité 241
3.2 L'absence de la miséricorde 241
3.3 La non-connaissance de Dieu en Rm 1–2 242
3.4 L'idolâtrie et l'immoralité sexuelle en Rm 1–2 244
3.4.1 L'idolâtrie en Rm 1,21-32 244
3.4.2 L'immoralité sexuelle en Rm 1,21-32 245
3.4.3 L'idolâtrie et l'immoralité sexuelle en Osée et en Rm 1,21-32 246
4. RÉCURRENCE D'OSÉE DANS LES LETTRES DE PAUL 248

4.1 Osée dans Romains 248
4.2 Osée dans 1 Corinthiens 252
5. CONCLUSION DU CHAPITRE 253

CHAPITRE 8 : ANALYSE INTERTEXTUELLE DE Rm 1,16–2,29 ET D'AMOS 255

0. INTRODUCTION 255
1. DÉVELOPPEMENT LINÉAIRE COMMUN À Am 1–2 ET Rm 1–2 256
1.1 Schéma 7+1 256
1.2 Schéma 6+2 257
1.2.1 Analyse linguistique d'Am 1,3–2,3 257
1.2.1.1 L'unité d'Am 1,3–2,3 selon S. Paul 258
1.2.1.2 P. Noble 259
1.2.1.3 P. Bovati et R. Meynet 260
1.2.1.4 Remarques sur l'unité d'Am 1,3–2,3 260
1.2.2 L'unité d'Am 1,3–2,3 au niveau du contenu 262
1.2.3 Les oracles contre Juda et Israël 263
2. TECHNIQUES RHÉTHORIQUES COMMUNES À AMOS ET Rm 1–2 265
2.1 Le jugement des Gentils, un tremplin pour le jugement du peuple de YHWH 265
2.2 Remarques sur les présupposés du discours d'Amos 267
2.3 La rhétorique de la prise au piège en Am 1–2 269
2.4 Le jugement des Gentils, un tremplin pour le jugement du Juif en Rm 1–2 271
2.5 La rhétorique de la prise au piège en Rm 1–2 273
2.6 Remarques sur les auditoires d'Amos et de Paul 275
3. THÈMES ET TRADITIONS COMMUNS À AMOS ET Rm 1–2 279
3.1 Gentils et des membres du peuple de Dieu sous le jugement divin 280
3.1.1 L'emploi de פשע dans le TM 281
3.1.2 L'emploi de פשע dans Amos 282
3.1.2.1 Am 1,3–2,16 282
3.1.2.2 Am 3,2.14 283
3.1.3 De פשע à ἀσέβεια dans Amos LXX 284
3.2 La transgression de la Loi comme péché du peuple de Dieu 286
3.2.1 La transgression de la Loi par Juda-Israël dans la LXX d'Amos 286
3.2.2 La transgression de la Loi par le Juif en Rm 2 287
3.3 La présence du χριστός lors du jugement 289
3.3.1 Le terme χριστός en Am 4,13 LXX 289
3.3.2 Le terme χριστός en Rm 2,16 290
3.4 La tradition du Jour du Seigneur dans Amos et en Rm 1–2 291
3.4.1 Le Jour du Seigneur dans Amos 292
3.4.1.1 Am 1,14 292
3.4.1.2 Am 2,16 293
3.4.1.3 Am 3,14 293
3.4.1.4 Am 5,18-20 294

3.4.1.5 Am 6,3 296
3.4.1.6 Am 8,3.9.10 297
3.4.1.7 Am 9,11 297
3.4.2 Remarques sur le Jour du Seigneur dans Amos 299
3.4.3 Tradition du Jour du Seigneur commune à Rm 1–2 et Amos 300
4. EXPLICATION 303
4.1 Amos et l'interprétation de Rm 1–2 303
4.1.1 Dieu, Sauveur des Israélites et des Gentils 303
4.1.2 Dieu, Juge des Gentils et des Juifs 305
4.2 Rm 1–2 et l'interprétation d'Amos 306
4.2.1 Fondement éthique du jugement des nations étrangères 306
4.2.2 L'impartialité de Dieu comme clé de lecture d'Amos 309
5. CONCLUSION DU CHAPITRE 310

ABRÉVIATIONS 325

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE 329