New Test. Stud. 49, pp. 321–335. Printed in the United Kingdom © 2003 Cambridge University Press
DOI:10.1017/S0028688503000158

La figure de Moïse en Romains 9–11*

MICHEL QUESNEL
Faculté de théologie et de sciences religieuses, Institut catholique, F-75006 Paris, France

Moïse est nommé trois fois en Rm 9–11. Chaque fois son statut dans le discours est différent. Il est d'abord, comme l'est aussi Pharaon, le destinataire d'une parole divine concernant la volonté de Dieu (Rm 9.15–18, citant l'Exode). Il est ensuite lié à la justice provenant de la loi (Rm 10.5, citant le Lévitique). Il est enfin, comme Isaïe, une figure prophétique indiquant un chemin de conversion possible pour Israël (Rm 10.19, citant le Deutéronome). Une trajectoire se met ainsi en place, Moïse assumant dans sa personne différents moments de l'histoire d'Israël, y compris son salut par Dieu à la fin des temps.

Etudier la figure de Moïse en Rm 9–11 est une question dont l'intérêt est multiple. Les chapitres 9 à 11 de l'épître aux Romains constituent en effet l'une des sections des écrits pauliniens les plus travaillées aujourd'hui. Ils posent la question du 'mystère d'Israël' ou même du 'salut d'Israël', si l'on en croit l'une des affirmations les plus solennelles de l'écriture paulinienne, Rm 11.25–7: 'Je ne veux pas, en effet, que vous ignoriez, frères, ce mystère, afin que vous ne soyez pas pour vous-mêmes des sages: l'endurcissement pour partie à Israël est advenu jusqu'à ce que la plénitude des païens entrât, et ainsi tout Israël sera sauvé, selon qu'il a été écrit . . .' (suit une citation composite du prophète Isaïe, chapitres 59 et 27).

Moïse est l'une des figures de l'AT nommées en Rm 9–11 parmi plusieurs autres: les patriarches et leurs épouses (Abraham, Issac, Sara, Rébecca, Jacob, Esaü), Pharaon, Benjamin, David, des prophètes (Osée, Isaïe, Elie). Il est classique d'opposer chez Paul la figure de Moïse à celle d'Abraham mais, en Rm 9–11, Moïse est plutôt nommé à côté d'autres figures: celle de Pharaon (Rm 9.15–18), celle de la Justice qui vient de la foi (Rm 10.5–8), et celle d'Isaïe (Rm 10.19–21). Chaque fois il est associé à une citation de l'Ecriture juive, en dialogue avec d'autres citations rapportées dans le même passage.

A ce propos, remarquons que, si Moïse n'est nommé que neuf fois dans les épîtres protopauliniennes, principalement en 2 Co 3 et en Rm 9–11, toute référence

* Main Paper read at SNTS General Meeting in Durham, August 2002.

https://doi.org/10.1017/S0028688503000158 Published online by Cambridge University Press

à la loi, soit par l'utilisation du terme νόμος soit par citation d'un texte du Pentateuque, est une référence implicite à Moïse.

La présente étude est principalement exégétique et littéraire. Elle ne perd cependant pas de vue les enjeux théologiques de la question qu'elle traite dans les rapports entre Juifs et Chrétiens. Moïse est en effet l'une des figures majeures du judaïsme, peut-être même la plus importante.

Hypothèses de travail

Avant d'aborder le sujet précis de notre enquête, il convient d'énoncer les options qui sont actuellement les nôtres dans les études pauliniennes et dans l'exégèse de l'épître aux Romains. Avec beaucoup d'autres exégètes, nous considérons que Paul accorde une grande importance à l'histoire du salut, et qu'il distingue, avant Christ, au moins deux périodes successives de temps: le temps avant Moïse et la loi, puis le temps qui suit la venue de la loi, 430 ans après Abraham (Ga 3.17; Rm 5.13–14; 7.9–10).[1] Bien évidemment, la mort et la résurrection de Jésus Christ ouvrent une troisième période du temps universel.

Nous considérons également que l'épître aux Romains n'est pas un traité résumant la pensée de Paul, mais une épître de circonstance, dont le contenu est très lié à la composition des communautés chrétiennes de Rome et aux questions qui s'y posaient. Le débat entre judéo-chrétiens et pagano-chrétiens y était particulièrement vif.[2]

Enfin, nous considérons que l'épître aux Romains dans son ensemble, outre l'enveloppe épistolaire que constituent l'adresse (Rm 1.1–7) et les conclusions (Rm 15.14–16.27), est construite comme un discours respectant la *dispositio* classique en rhétorique gréco-romaine.[3] Rm 9–11 constitue une période rhétorique com-

1 Conception que nous avons développée dans notre étude: M. Quesnel, *Les chrétiens et la loi juive. Une lecture de l'épître aux Romains* (Paris: Cerf, 1998) 70–3. Nous prenons l'expression 'histoire du salut' au sens général, en n'excluant pas que ce salut passe aussi par la colère divine, sans entrer dans le débat soulevé il y a une trentaine d'années autour du livre de S. Lyonnet, *Les étapes de l'histoire du salut selon l'épître aux Romains* (Paris: Cerf, 1969). Voir les réserves sur la position de Lyonnet exprimées récemment par R. Dupont-Roc, 'Quand Paul lit les Ecritures à partir de Jésus-Christ', *Foi et vie* C4 (septembre 2001) 59–73.

2 Cette perspective sur la situation historique de Romains s'est progressivement imposée depuis les travaux de P. S. Minear, *The Obedience of Faith* (Londres, 1971). Outre le débat entre judéo-chrétiens et pagano-chrétiens qui apparaît en Rm 14, on peut aussi se demander s'il n'existait pas un autre débat à l'échelle de la Ville, entre Juifs chrétiens et Juifs qui ne reconnaissaient pas la messianité de Jésus. S. Mimouni, ed., *Le judéo-christianisme dans tous ses états* (Paris: Cerf, 2001) 113.

3 Voir Quesnel, *Les chrétiens et la loi juive*, 7–13. En revanche, nous ne prenons pas position sur le type de rhétorique engagée, pour lequel l'éventail des positions avancées est très ouvert. Rhétorique épidéictique: W. Wuellner, 'Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans: An Alternative to the Donfried–Karris Debate over Romans', *CBQ* 38 (1976) 330–51; R. Jewett,

https://doi.org/10.1017/S0028688503000158 Published online by Cambridge University Press

plète, comportant aux deux extrémités un *exordium* (9.1–5) et une *peroratio* (11.33–6). La partie centrale est constituée de trois sections. Elle est tout entière commandée par une *propositio* principale qui se trouve en Rm 9.6a: 'Non pourtant qu'ait échoué la Parole de Dieu.' Les trois sections sont caractérisées, entre autres choses, par le sujet grammatical des principaux verbes conjugués à un mode personnel:

– Section 1: Rm 9.6–29;[4] Dieu est en général le sujet des verbes principaux ou l'agent des verbes passifs.

– Section 2: Rm 9.30–10.21; le sujet appartient le plus souvent à l'espèce humaine.

– Section 3: Rm 11.1–32; Dieu est à nouveau le sujet des verbes principaux.

Outre la *propositio* principale de la période, il est sans doute possible de distinguer des thèses ou *propositiones* secondaires, une par section, que nous citons en les accompagnant d'un court commentaire personnel:

– *Propositio* secondaire 1 en Rm 9.6b: 'Ceux qui [viennent] d'Israël ne sont pas tous Israël.' Commentaire: au cœur d'Israël, Dieu a toujours opéré des choix, que l'homme n'a pas à contester. Ces choix sont développés au v. 7: parmi les enfants (τέκνα) d'Abraham Dieu a appelé une descendance (σπέρμα); parmi les enfants de la chair (τέκνα τοῦ σαρκός) ont été sélectionnés des enfants de Dieu (τέκνα τοῦ θεοῦ) qui sont aussi enfants de la promesse (τέκνα τῆς ἐπαγγελίας) et confirmés comme descendance (σπέρμα).

– *Propositio* secondaire 2 en Rm 10.30–1: 'Des païens, qui ne poursuivaient pas la justice, obtinrent une justice, la justice [qui vient] de la foi, tandis qu'Israël, qui poursuivait une loi de justice, à la loi ne parvint pas.' Commentaire: Israël a fait fausse route en poursuivant la loi et en comptant sur elle seule; il s'est révélé un peuple indocile et rebelle, tandis que les nations ont 'invoqué le nom du Seigneur' (10.11). L'un des ressorts qui doit alors aider Israël à changer est sa jalousie à l'égard des nations.

– *Propositio* secondaire 3 en Rm 11.2a: 'Dieu ne rejeta pas son peuple que d'avance il connut.' Commentaire: Paul en est la preuve. Il a d'abord persécuté Christ puis a été appelé à devenir disciple et apôtre. La part d'Israël mise de côté

'Romans as an Ambassadorial Letter', *Int* 36 (1982) 5–20; G. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1984). Rhétorique épidéictique mais devenant délibérative hors du contexte originel: D. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment* (Philadelphie: Westminster, 1987) 219–21. Rhétorique judiciaire: F. Vouga, 'Romains 1,18 – 3,20 comme narratio', in *La narration. Quand le récit devient communication* (ed. P. Bühler et J.-F. Habermacher; Genève: Labor et Fides, 1988) 145–61; J.-N. Aletti, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains* (Paris: Seuil, 1991); *idem, Israël et la loi dans l'épître aux Romains* (Paris: Cerf, 1998).

4 Certains exégètes préfèrent marquer la coupure entre 9.33 et 10.1. Ainsi J. Lambrecht, 'The Caesura between Romans 9.30–3 and 10.1–4', *NTS* 45/1 (1999) 141–7.

https://doi.org/10.1017/S0028688503000158 Published online by Cambridge University Press

est toujours aimée (11.28). Le sentiment de supériorité que pourraient ressentir certains pagano-chrétiens est infondé; ils ne sont que des pièces rapportées.

– Enfin, l'annonce du μυστήριον formulé en Rm 11.25–7 est l'aboutissement des développements en forme de *probatio* qui forment l'essentiel des trois chapitres.

Les hypothèses de travail sur Rm 9–11 étant ainsi précisées, il convient d'étudier les passages où apparaît le nom de Moïse. Nous le ferons au fil du texte, pour ne pas présupposer un ordre ou une importance préférentiel, et pour saisir la dynamique du discours qui se déploie. Nous suivrons dans chaque cas la même démarche: examen du contexte, analyse de la fonction littéraire du nom de Moïse et de la citation scripturaire qui lui est associée, analyse des autres citations scripturaires se trouvant dans le même passage, rassemblement des résultats.

Romains 9.15–18

Contexte

La première mention du nom de Moïse en Rm 9–11 intervient dans la *probatio* appuyant la *propositio* secondaire de Rm 9.6b:

> Οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ οὗτοι Ἰσραήλ.
> Car ceux (qui viennent) d'Israël ne sont pas tous Israël.

A cette *propositio* fait suite un début de *probatio* qui s'appuie sur l'histoire patriarcale (vv. 7–13). Depuis Abraham, premier patriarche nommé, une séparation s'est opérée entre la lignée de la descendance (τὸ σπέρμα)[5] et une branche latérale qui n'a pas eu la même postérité (Issac *versus* Ismaël, puis Jacob *versus* Esaü). De chaque patriarche sont issues deux branches qui 'viennent d'Israël' mais, à chaque génération, une seule a été porteuse de la descendance véritable: d'abord celle d'Issac, puis celle de Jacob. Ce sont eux qui constituent l'Israël nommé en seconde position au v. 6a.

De la même façon, estime Paul, à la génération de Christ, deux branches se sont dessinées: la branche judéo-chrétienne, porteuse de la lignée de la promesse; et la branche juive non chrétienne, momentanément mise de côté. C'est ce que le texte développera plus loin en utilisant l'image de l'arbre, dans la métaphore des deux oliviers (Rm 11.17–24).

Ces choix de Dieu peuvent cependant sembler arbitraires. C'est ce qui conduit à poser la question du v. 14, suivie de sa réponse catégorique:

5 En 9.7a, nous considérons que πάντες τέκνα (accord de l'indéfini selon le sens) est le sujet du verbe εἰσίν, et que σπέρμα est l'attribut. Et nous traduisons: 'Non que soient descendance d'Abraham tous ses enfants' (avec inversion du sujet). Σπέρμα est en effet le terme théologique signifiant. D. Moo, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996) 575.

https://doi.org/10.1017/S0028688503000158 Published online by Cambridge University Press

> Τί οὖν ἐροῦμεν; μὴ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ; μὴ γένοιτο.
> Que dirons-nous donc? Y a-t-il de l'injustice auprès de Dieu? Bien sûr que non!

Cette affirmation négative, 'il n'y a pas d'injustice en Dieu', est illustrée par deux citations de l'Exode, chacune suivie d'une phrase de commentaire paulinien introduite par ἄρα οὖν, 'ainsi donc'.

Première citation (v. 15)

Le nom de Moïse est prononcé à propos de la première citation du livre de l'Exode. Dieu est le sujet du verbe 'dire', il parle à la première personne. Moïse est le destinataire de la phrase prononcée par Dieu:

> Τῷ Μωϋσεῖ γὰρ λέγει, Ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ καὶ οἰκτιρήσω ὃν ἂν οἰκτίρω.
> Car à Moïse il dit: Je ferai miséricorde à qui je ferai miséricorde, et j'aurai de la tendresse pour qui j'aurai de la tendresse.

La phrase de l'Exode citée provient de Ex 33.19 LXX. Dans le contexte du livre de l'Exode, elle est une réponse de Dieu (locuteur) à Moïse qui lui avait demandé de voir sa gloire. Paul n'a pas modifié l'identité du locuteur et du destinataire du texte source. La fonction littéraire de Moïse est ici à souligner; il est en effet beaucoup plus courant, dans le NT, que Moïse soit nommé comme locuteur de la loi, plutôt que comme destinataire d'une parole divine.

Premier commentaire (v. 16)

Aussitôt citée cette phrase divine, Paul la commente, à l'aide d'une phrase non verbale qui montre que, dans les choix divins, tout relève de Dieu et rien ne relève de l'humain:

> Ἄρα οὖν οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος ἀλλὰ τοῦ ἐλεῶντος θεοῦ.
> Ainsi donc [il n'est question] ni de celui qui veut ni de celui qui court, mais de celui qui fait miséricorde, Dieu.

De la personne humaine relèvent le verbe 'vouloir' et le verbe 'courir'. De Dieu relève le verbe 'faire miséricorde', comme dans la phrase de l'Exode citée. Le commentaire ne reprend pas la seconde activité que Dieu s'attribue dans le livre de l'Exode, à savoir le verbe 'avoir de la tendresse'. Il ne coïncide donc pas tout à fait avec la citation qui vient d'être faite, son sens est cependant clair: dans les choix qui ont été opérés au cours de l'histoire biblique, ce qui a joué n'est ni la volonté ni l'agir de la personne humaine, mais la seule disposition miséricordieuse de Dieu.

Seconde citation (v. 17)

Sans transition, après le commentaire qui vient d'être fait de la phrase divine adressée à Moïse, le texte poursuit en introduisant une autre phrase extraite du livre de l'Exode, adressée cette fois-ci à Pharaon:

https://doi.org/10.1017/S0028688503000158 Published online by Cambridge University Press

> Λέγει γὰρ ἡ γραφὴ τῷ Φαραὼ ὅτι
> Εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρα σε ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν δύναμιν μου
> καὶ ὅπως διαγελλῇ τὸ ὄνομα μου ἐν πάσῃ τῇ γῇ.
> Car l'Ecriture dit à Pharaon:
> 'Voici pourquoi je t'ai suscité, c'est en sorte de montrer en toi ma force,
> et en sorte que mon nom soit proclamé sur toute la terre.'

C'est ici l'Ecriture (ἡ γραφή) le sujet du verbe 'dire', et non plus directement Dieu: 'L'Ecriture dit à Pharaon.' Pourtant le verbe principal de la citation est, comme dans la citation précédente, à la première personne du singulier; et cette première personne renvoie bien à Dieu; l'Ecriture et Dieu fonctionnent ici comme des locuteurs superposés.

Il s'agit, une fois encore, d'une citation de l'Exode (Ex 9.16 LXX). Dans le livre de l'Exode, c'était Dieu (sujet opérateur) qui demandait à Moïse (locuteur) de dire quelque chose à Pharaon (destinataire). La parole prononcée avait alors une double source, Dieu comme origine première, et Moïse comme instrument de la communication engagée entre Dieu et Pharaon.

Il convient de remarquer que le texte des Romains ne reprend pas cette situation complexe de l'énonciation. Le sujet exprimé, 'l'Ecriture', se réfère à Dieu seul, celui qui a suscité Pharaon; mais Moïse dans sa fonction d'intermédiaire n'est pas nommé.[6]

Second commentaire paulinien (v. 18)

Dernier moment du développement en cours, la citation de Ex 9 est elle-même suivie d'un commentaire qui, comme le premier (au v. 16), insiste sur les effets de la volonté divine:

> Ἄρα οὖν ὃν θέλει ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει σκληρύνει.
> Ainsi donc, il fait miséricorde à qui il veut, et il endurcit qui il veut.

Dieu est ici celui dont la volonté est toute-puissante, alors que, au v. 17, le même verbe 'vouloir' (θέλειν) désignait une disposition humaine inefficace. Selon sa volonté, Dieu peut soit 'faire miséricorde' (ἐλεεῖν), ce qui était son activité principale dans le commentaire donné au v. 16, soit 'endurcir' (σκληρύνειν). Le verbe 'endurcir' n'est pas présent dans la citation et n'est pas non plus présent ailleurs en Rm 9–11. Pour parler plus loin de l'endurcissement d'Israël en Rm 11.7, 25, Paul utilise un autre verbe, πωροῦν (pétrifier). En employant ici le verbe σκληρύνειν

6 La question de savoir si Paul prend habituellement en compte le contexte biblique des passages de l'Ecriture juive qu'il cite est largement débattue parmi les exégètes. Elle est d'ailleurs à poser non pour le seul Paul, mais pour tous les auteurs du NT, et même pour tous les auteurs de l'Antiquité. Certaines phrases de l'AT que le NT a détourné de leur contexte originaire sont célèbres. Par exemple: Mi 5.1 cité par Mt 2.6; Os 13.14 cité par 1 Co 15.54–5. Pour Paul, l'ouvrage de référence sur cette question reste celui de E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament* (Londres: Oliver & Boyd, 1957, Réimp. 1981).

https://doi.org/10.1017/S0028688503000158 Published online by Cambridge University Press

dans le commentaire qu'il fait de Ex 9.16, Paul l'emprunte à des versets voisins dans le livre de l'Exode: 'Dieu endurcit le cœur de Pharaon' (Ex LXX 4.21; 7.3; 8.19; 9.12, 35). En d'autres termes, l'apôtre, dans ce passage, se réfère implicitement au contexte originaire des textes qu'il cite.

Rassemblement des analyses faites

En Rm 9.15–18, Pharaon et Moïse sont, dans une première approximation, tous deux traités de la même façon. Ils sont les auditeurs d'une parole divine exprimant la liberté de Dieu dans ses choix, liberté qui s'exerce indépendamment des comportements des humains.

Pourtant, deux différences importantes les séparent:

1. Alors que Pharaon est pur destinataire d'une parole, Moïse est (implicitement) associé à Dieu par le biais de 'l'Ecriture' qui 'dit' (λέγει). S'il n'est pas nommé comme locuteur, Moïse n'est cependant pas tout à fait absent de l'instance d'énonciation. L'emploi du verbe 'endurcir', dans le commentaire que Paul fait de Ex 9.16, montre bien que l'auteur de l'épître aux Romains tient compte du contexte originaire des phrases de l'Ecriture qu'il cite et commente. Or, dans les dialogues entre Dieu et Pharaon, Moïse était constamment en position d'intermédiaire. Moïse entendit de la part de Dieu sa seule miséricorde, et il énonça comme intermédiaire implicite l'endurcissement et la miséricorde divins; Pharaon entendit, de la part de Dieu, et sa miséricorde et sa capacité d'endurcir.

2. Alors que le commentaire de la phrase divine adressée à Moïse (v. 16) joue sur l'opposition l'humain-qui-veut-et-qui-court *versus* le-Dieu-miséricordieux, le commentaire de la phrase d'origine divine adressée à Pharaon joue sur deux volontés différentes de Dieu: miséricorde *versus* endurcissement. Deux types de volonté s'opposent: la volonté de la personne humaine est impuissante; la seule volonté efficace dans les choix opérés au cours de l'histoire est celle de Dieu.

En quoi cela illustre-t-il l'affirmation du v. 14 qu'il n'y a pas d'injustice en Dieu? En ceci d'abord que Dieu (*versus* l'humain) est le seul sujet opérateur, avec lequel il n'y a pas de comparaison possible, même si certains humains, comme Moïse, sont implicitement associés comme auxiliaires à sa prise de parole. En ceci ensuite que le seul auditeur d'une parole d'endurcissement est un païen, à savoir Pharaon. Plus loin (en Rm 11.7, 25), le texte parlera d'un endurcissement partiel et temporaire d'Israël (à l'aide d'un autre verbe grec, πωροῦν). Mais cela ne semble pas faire partie des projets de Dieu.

On peut noter en terminant qu'à partir de Rm 9.19 jusqu'à Rm 9.29, après le passage que nous venons d'étudier, la référence scripturaire principale est celle que l'auteur fait aux prophètes. La section Rm 9.7–29 traite l'Ecriture juive comme un ensemble structuré, quasi chronologique: les patriarches d'abord (vv. 7–13), puis l'Exode (vv. 14–18), et enfin les Prophètes (vv. 19–29). L'agencement des citations dessine une histoire du salut dans les choix – arbitraires – de Dieu. Le

https://doi.org/10.1017/S0028688503000158 Published online by Cambridge University Press

rapport de Paul à l'AT est réellement *heilsgeschichtlich*. Il n'est pas construit selon une grille exclusivement typologique.

Romains 10.5–8

Contexte

De même que pour la mention suivante de Moïse, Rm 10.5 appartient à la seconde des sections que nous avons repérées en Rm 9–11, section commandée par la *propositio* de Rm 9.30–1 que l'on peut résumer ainsi: les nations obtinrent une justice; Israël, qui poursuivait une loi de justice, à (cette) loi ne parvint pas.

Dans le contexte immédiat, la mention de Moïse en Rm 10.5 fait immédiatement suite à un verset dont l'interprétation est très controversée (Rm 10.4):

> Τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύην παντὶ τῷ πιστεύοντι.
> Car la fin de la loi c'est Christ, en vue d'une justice pour tout croyant.

C'est principalement sur le sens du terme τέλος, traduit ici par 'fin', que porte le débat: faut-il l'entendre au sens d'arrêt, cessation? ou au contraire au sens de but, objectif? Les deux lectures ne sont pas exclusives l'une de l'autre, le texte jouant sans doute sur l'un et l'autre sens du terme.[7] C'est l'hypothèse que nous retenons.

C'est immédiatement à la suite de cette affirmation au sens controversé que Moïse est nommé, au v. 5, comme quelqu'un qui écrit. La citation donnée comme un écrit de Moïse en introduit deux autres, qui contrastent avec elle.

Première citation (v. 5)

Ce que Moïse écrit concerne la justice qui vient de la loi. Le destinataire de ce phénomène d'écriture n'est pas nommé:

> Μωϋσῆς γὰρ γράφει τὴν δικαιοσύνην ἐκ τοῦ νόμου ὅτι
> ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς.
> Moïse écrit en effet de la justice (qui vient) de la loi:
> L'homme qui les accomplit vivra par eux.

Il s'agit d'une citation de Lv 18.5 LXX. La phrase contient un pronom personnel

7 Voir la bibliographie proposée par J. A. Fitzmyer, *Romans* (Londres: Doubleday, 1993) 585–7; à compléter par des titres plus récents, notamment: J. V. Hills, 'Christ Was the Goal of the Law . . . (Rm 10:4)', *JTS* 44 (1993) 585–92; C. Perrot, 'L'hésitation herméneutique (Romains 10,4)', in *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique* (ed. CADIR ; Paris: Cerf, 1993) 293–304; S. R. Bechtler, 'Christ, the τέλος of the Law: The Goal of Romans 10:4', *CBQ* 56 (1994) 288–308; A. Gignac, 'Le Christ, τέλος de la loi (Rm 10,4). Une lecture en termes de continuité et de discontinuité, dans le cadre du paradigme paulinien de l'élection', *Science et Esprit* 46 (1994) 55–81; L. Kundert, 'Christus als Inkorporation der Tora. Τέλος γὰρ νόμου Χριστός. Röm 10,4 vor dem Hintergrund einer erstaunlichen rabbinischen Argumentation', *ThZ* 55 (1999) 76–89; J. P. Heil, 'Christ, the Termination of the Law (Romans 9: 30 – 10: 8)', *CBQ* 63 (2001) 484–98.

https://doi.org/10.1017/S0028688503000158 Published online by Cambridge University Press

neutre pluriel, αὐτά, dont le référent ne peut être saisi à partir de la citation isolée. C'est son contexte dans le Lévitique qui permet de savoir qu'il s'agit des προστάγματά (les 'prescriptions', traduction de l'hébreu *ḥuqqôt*) et des κρίματά (les 'jugements', les 'sentences', traduction de l'hébreu *mishpâtîm*). Dans le Lévitique, la phrase appartient à la Loi de sainteté et introduit l'énoncé d'interdits sexuels. C'est alors Moïse qui parle, mais c'est Dieu qui dit 'je'. Le processus d'énonciation est proche de celui que nous avons souligné à propos de Rm 9.17, pour ce que l'Ecriture dit à Pharaon.

Pourtant, à la différence de Rm 9.15 et 9.17, le 'je' de Dieu qui parle à la première personne du singulier dans le texte source (Lv 18.5 LXX) n'est pas ici repris par Paul: dans le texte de l'épître aux Romains, la citation a pris une forme de sentence sapientielle dont l'énonciateur n'est pas nommé.

Seconde citation (vv. 6–7)

Dès les vv. 6–7, introduits par un δέ adversatif, le texte fait parler non pas Moïse ni Dieu, mais la Justice[8] (qui vient) de la foi:

> 6. Ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει,
> Μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου, Τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν;
> τοῦτ᾽ ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν.
> 7. ἢ Τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον;
> τοῦτ᾽ ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν.
> 6. Mais la Justice (qui vient) de la foi parle ainsi:
> Ne dis pas dans ton cœur: Qui montera au ciel?
> C'est-à-dire: pour en faire descendre Christ.
> 7. Ou bien: Qui descendra dans l'abîme?
> C'est-à-dire: pour faire remonter Christ d'entre les morts.

Sont ici combinées deux citations de l'Ecriture juive, une au v. 6 et une au v. 7, chacune étant composée d'une phrase adressée à un destinataire non nommé, désigné par un simple 'tu'. Chacune est aussi suivie d'un commentaire christique introduit par τοῦτ᾽ ἔστιν (c'est-à-dire). Cependant, le processus d'énonciation ici engagé n'est pas clair. Qui dit quoi? Est-ce la Justice qui parle de bout en bout, énonçant les citations et les commentaires christiques, l'ensemble constituant alors comme un petit 'discours de la Justice'? Ou la Justice se contente-t-elle d'énoncer les citations, les commentaires qui les suivent ayant alors comme énonciateur l'auteur même de l'épître? L'hésitation demeure. Ce qui est assuré, en revanche, c'est que la Justice (qui vient) de la foi est l'énonciateur des phrases comportant un impératif négatif, un interdit, et que cela la place en situation d'autorité.

La provenance des citations elle-même n'est pas non facile à préciser. Dans la première, celle du v. 6, on reconnaît habituellement une citation composite,

8 Comme elle est ici quasi personnalisée, nous écrivons le mot avec une majuscule.

https://doi.org/10.1017/S0028688503000158 Published online by Cambridge University Press

formée à partir de Dt 8.17 LXX ou 9.4 LXX ('Ne dis pas dans ton cœur'), et de Dt 30.12 LXX ('Qui montera au ciel?'). Ces passages différents du Deutéronome peuvent en effet être rapprochés l'un de l'autre grâce au procédé exégétique de *gezera shawa*, articulé autour du verbe ποιεῖν (faire), qui n'est pourtant pas repris ici par Paul.[9] Quant à la seconde citation, celle du v. 7, l'expression citée, 'descendre dans l'abîme', est tellement courante dans l'AT (exemple Ps 106.26 LXX) qu'il ne faut sans doute pas lui chercher une origine trop précise.

Troisième citation (v. 8)

Le v. 8, qui suit, est curieusement introduit par une particule adversative, ἀλλά, 'mais', alors que c'est toujours la Justice (qui vient) de la foi qui parle.[10] Ce 'mais' porte non pas sur le phénomène d'énonciation mais sur l'énoncé. Au lieu d'impératifs négatifs, la phrase citée est en effet une affirmation de la proximité de la parole, parole qu'il n'est pas nécessaire d'aller chercher ni au ciel ni dans les abîmes:

> Ἀλλὰ τί λέγει;
> Ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν ἐν τῷ στόματι σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου,
> τοῦτ᾽ ἐστιν τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν.
> Mais que dit-elle?
> Tout près de toi est la parole, dans ta bouche et dans ton cœur.
> C'est-à-dire: la parole de la foi que nous prêchons.

L'affirmation citée provient de Dt 30.14 LXX, passage qui suit de près celui qui a été cité aux vv. 6–7. Elle est adressée à un destinataire toujours nommé à la seconde personne. Comme aux versets précédents, elle est aussitôt suivie d'un commentaire dont l'instance d'énonciation est douteuse: s'agit-il de la Justice (qui vient de) la foi? S'agit-il de l'auteur de la lettre? On peut aussi remarquer que, à la différence de ceux des vv. 6 et 7, ce commentaire ne nomme pas le Christ.

Rassemblement des analyses faites

Quelle qu'en soit l'instance d'énonciation, les trois commentaires des citations attribuées à la Justice qui vient de la foi (vv. 6–8), introduits par τουτ᾽ ἔστιν, établissent un pont entre la phrase extraite des Ecritures et la situation messianique que Paul considère comme réalisée en Jésus Christ: inutile de monter au

9 Voici, en traduction française, les deux textes en question. Dt 8.17 LXX: 'Ne dis pas dans ton cœur: C'est ma force et la vigueur de ma main qui *m'ont fait* (ἐποίησεν) obtenir ce grand pouvoir.' Dt 30.12 LXX: ' Il [le commandement, ἐντολή] n'est pas dans le ciel en haut pour que tu dises: Qui montera pour nous jusqu'au ciel et nous le prendra? et quand nous l'aurons entendu nous le *ferons* (ποιήσομεν).' C. Dogniez et M. Harl, *Le Deutéronome* (La Bible d'Alexandrie 5 ; Paris: Cerf, 1992) 173–309.

10 Cette continuité a fait difficulté à des copistes. Le manuscrit D et quelques autres corrigent en effet: ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφή; (mais que dit *l'Ecriture*?).

https://doi.org/10.1017/S0028688503000158 Published online by Cambridge University Press

ciel, car Christ en est déjà descendu (par l'incarnation?); inutile de descendre dans l'abîme, car Christ en est déjà remonté (par la résurrection); la parole qui est proche de toi, c'est celle des prédicateurs chrétiens. L'Ecriture est commentée en fonction de ce qu'elle annonce. On est en présence d'un midrash de type *pesher*.

Si l'on considère maintenant l'ensemble des citations du passage (du v. 5 au v. 8), on peut affirmer qu'elles constituent un ensemble contrasté. A ce qu'écrit Moïse à propos de la justice qui vient de la loi (v. 5) est opposé le discours de la Justice (qui vient) de la foi (vv. 6–8), qui correspondent à deux phases différentes de l'économie divine:

– D'une part, le Lévitique et Moïse sont situés dans le régime de la loi, alors qu'elle est terminée en tant que loi des préceptes à observer (premier sens possible de Rm 10.4) et qu'elle conduit à Christ (autre sens possible de Rm 10.4).

– D'autre part, le Deutéronome, pourtant rattaché par la tradition juive à Moïse, échappe ici à la personne du législateur pour introduire à l'ère du salut réalisé en Jésus Christ.

Cela conduit à s'interroger sur la façon dont Paul traite le Deutéronome. Est-il, comme le Lévitique, à classer simplement parmi les livres écrits par Moïse, place que lui assigne la tradition juive? Ou Paul le considère-t-il comme un texte particulier qui, d'une certaine façon, échapperait à Moïse son rédacteur, pour faire partie d'une Tora plus orale et moins écrite, plus universelle et plus annonciatrice de l'avenir, relevant de la Justice venant de la foi? A l'appui de cette seconde hypothèse sur laquelle il faudra revenir, il convient de remarquer dès maintenant que la parole émanant du Deutéronome (vv. 6–8) débouche immédiatement sur une invitation très marquée par le kérygme chrétien: 'Si tu confesses de ta bouche que Jésus est Seigneur, et si tu crois dans ton cœur que Dieu l'a réveillé des morts, tu seras sauvé' (v. 9).

Là où nous en sommes du texte, Moïse est en effet encore resté silencieux. Il a été destinataire d'une parole divine (9.15). Il n'a pas été explicitement nommé à propos de la parole que l'Ecriture adressa à Pharaon (9.17). Il a écrit le Lévitique (10.5). Mais il n'a donc pas encore 'parlé'. Il faut parvenir à la fin du chapitre 10 pour qu'il prenne enfin la parole.

Romains 10.19–21

Contexte

La dernière mention explicite de Moïse en Rm 9–11 est située en Rm 10.19. Le nom du législateur revient dans le texte en même temps que réapparaît le terme Ἰσραήλ, qui avait disparu du texte depuis la *propositio* secondaire de Rm 9.30–1, et en même temps que le terme Χριστός s'efface; le dernier emploi de Χριστός en Rm 9–11 se trouve en effet en Rm 10.17.

Ce que dit Moïse en Rm 10.19 intervient comme première réponse à une

https://doi.org/10.1017/S0028688503000158 Published online by Cambridge University Press

question introduite par μή, que le locuteur rhétorique de la première personne pose au début du verset. Cette première réponse est suivie d'une seconde, où la parole est alors donnée à Isaïe (vv. 20–1).

La citation du Deutéronome (v. 19)

Moïse est ici clairement sujet de la seconde occurrence du verbe 'dire' dans le v. 19:

> Ἀλλὰ λέγω, μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω;
> πρῶτος Μωϋσῆς λέγει,
> Ἐγὼ παραζηλώσω ὑμᾶς ἐπ᾽ οὐκ ἔθνει,
> ἐπ᾽ ἔθνει ἀσυνέτῳ παροργιῶ ὑμᾶς.
> Mais je dis: Israël n'aurait-il pas eu connaissance?
> Le premier, Moïse dit:
> Moi je vous rendrai jaloux de ce qui n'est pas une nation,
> contre une nation sans intelligence j'exciterai votre colère.

La parole ici mise dans la bouche de Moïse est une citation de Dt 32.21 LXX, extraite du poème appelé traditionnellement Cantique de Moïse (Dt 32). Moïse y parle au nom de Dieu. Le 'je' de l'affirmation, sujet du verbe παραζηλώσω, est un 'je' divin, non pas un 'je' mosaïque. La génération qui a rendu Dieu jaloux en adorant des idoles sera châtiée par une 'nation sans intelligence', c'est-à-dire une nation païenne, plus forte qu'Israël et capable d'exciter sa jalousie.[11]

Dans l'utilisation qu'il fait du Deutéronome, Paul déplace évidemment le rôle de la 'nation sans intelligence' mentionnée par le Cantique de Moïse. De nation puissante et guerrière, elle devient nation ayant rejoint la foi en Christ, tandis qu'une partie d'Israël reste en dehors. Paul donne au motif de la jalousie une signification nouvelle: les juifs non chrétiens deviendront jaloux des disciples de Christ issus du paganisme, et cette jalousie aura sur eux un effet positif, celui de leur faire regretter leur endurcissement pour les faire entrer à leur tour dans l'aire du salut (reprise du verbe παραζηλοῦν en Rm 11.11, 14).

Ce faisant, Paul respecte cependant le jeu complexe des locuteurs engagé dans le Cantique de Moïse. C'est Moïse qui parle, il dit 'je' à la première personne. Mais ce 'je' est un 'je' de Dieu: Moïse énonce oralement, au nom de Dieu, le motif de la jalousie qui pourrait être le moteur d'un changement chez la partie non chrétienne d'Israël.

Les citations d'Isaïe (vv. 20–1)

Le 'dire' de Moïse, au v. 19, est prolongé aux vv. 20–1, par d'autres 'dires', attribués cette fois-ci à Isaïe, un prophète: le v. 20 citant Is 65.1 LXX, et le v. 21 citant

11 De quelle nation païenne s'agit-il? Le texte du Deutéronome ne la nomme pas. Selon la date de la rédaction du Cantique de Moïse, l'exégèse historico-critique pense soit aux Philistins, soit aux Babyloniens.

https://doi.org/10.1017/S0028688503000158 Published online by Cambridge University Press

Is 65.2 LXX. Ces citations d'Isaïe ne sont pas mises en contraste ou en opposition avec la phrase attribuée au v. 19 à Moïse. Au contraire, elles l'appuient: elles confirment qu'Israël est un peuple rebelle et que la sollicitude de Dieu à son égard est, au contraire, incessante, et portera des fruits à long terme.

Rassemblement des analyses faites

Le traitement que ce passage réserve à la figure de Moïse est alors très différent de ce qu'il était plus haut, en Rm 10.5–8. Au lieu d'être le simple rédacteur d'un Lévitique limitant ses ambitions à une justice qui vient de la loi, Moïse parle. Il est ici comme un précurseur d'Isaïe, tenant un discours de type prophétique invitant le peuple rebelle à se convertir.

Rm 10.19 est le dernier passage de Rm 9–11 dans lequel Moïse est explicitement nommé. Cependant, le Deutéronome sera encore une fois cité, en Rm 11.8 (citation de Dt 29.3 LXX). Son contenu est d'illustrer l'aveuglement et la surdité de la part endurcie d'Israël, que le texte, en Rm 11.7, appelle 'les autres' (οἱ λοιποί), pour les distinguer de la partie d'Israël gagnée au Christ, que le texte nomme 'l'élection' (ἡ ἐκλογή).

Conclusion

Telle qu'elle se dessine au fil du texte de Rm 9–11, la figure[12] de Moïse est diverse. Le texte dessine à son propos comme une courbe porteuse des différentes fonctions du personnage.

Dans la première section de cette période rhétorique, en Rm 9.15, Moïse apparaît principalement comme le héros de l'Exode, en opposition à Pharaon qui en est comme l'antihéros. Dieu lui parle, tout comme l'Ecriture parle à Pharaon. Peut-être y est-il alors le *typos* d'Israël, objet de la miséricorde de Dieu, tandis que Pharaon serait le *typos* des humains en général, vis-à-vis desquels Dieu a une attitude contrastée, faite de miséricorde ou d'endurcissement. Dans les deux cas, c'est le livre de l'Exode qui est cité. Alors que la tradition fait de lui le rédacteur du Pentateuque, Moïse n'est cependant pas ici nommé comme tel. Son nom est remplacé par la catégorie plus globale d'Ecriture. Cela est d'ailleurs conforme au contenu de la section (Rm 9.6–29), dans laquelle les événements de l'histoire juive du salut sont ressaisis comme étant l'expression de la volonté du seul Dieu, dans ses choix d'endurcissement ou de miséricorde. Aucun humain, pas même Moïse, n'est alors un véritable acteur, encore moins un décideur.

Moïse est nommé une deuxième fois en Rm 10.5, au début de la seconde

12 On accordera volontiers que le terme 'figure', employé au cours ce cet article, suggère une épaisseur du trait que le parcours accompli ne justifie pas. La figure de Moïse en Rm 9–11 n'est guère qu'une silhouette, un peu squelettique!

https://doi.org/10.1017/S0028688503000158 Published online by Cambridge University Press

section de Rm 9–11 (Rm 9.30–10.21). Il est alors le rédacteur du Lévitique, et par là même lié à la justice qui vient de la loi des *mitzvôt*. Cela rejoint l'opposition souvent relevée que Paul dresse entre Moïse et Abraham, ce dernier étant le destinataire d'une promesse liée à la justice qui vient de la foi. S'y révèle ici la conception que Paul a de la Tora, une conception très différente de celle du judaïsme ancien, qui considérait que tous les héros bibliques, depuis Adam, étaient soumis à l'obéissance de la Tora.[13]

La troisième et dernière mention de Moïse, à la fin de la même section (Rm 10.19), met en place une tout autre fonction. Le personnage de Moïse n'endosse alors plus la tenue du législateur mais plutôt celle du prophète. Il énonce oralement un message proche et précurseur de celui d'Isaïe. Par le biais de la jalousie, il invite l'Israël infidèle à un changement de comportement. Cela est d'autant plus à souligner que, ni dans l'épître aux Romains ni ailleurs, Paul ne cite Dt 18.15, 18 qui met en valeur la figure prophétique de Moïse. Mais c'est peut-être précisément parce qu'il assigne au Deutéronome une fonction originale.

On a en effet pu remarquer que Rm 10.5–8 utilise le Deutéronome pour en opposer le message à celui du Lévitique. Le Lévitique y est 'écrit' (Rm 10.5). Le Deutéronome y est 'dit'.[14] Il y est dit par la Justice qui vient de la foi (Rm 10.6–8), avant d'être un peu plus loin dit par Moïse qui épouse alors une figure prophétique. Cela donne au Deutéronome une relation particulière à Moïse, et une position originale dans le corpus des cinq livres qui constituent la Tora. Des études complémentaires sur la place du Deutéronome chez Paul mériteraient d'être faites, pour vérifier si elles confirment ou infirment les résultats émanant de sa fonction comme Ecriture et Parole en Rm 9–11.[15]

Pour en terminer avec la figure de Moïse, les trois aspects que nous avons remarqués au fil du texte, la figure du héros de l'Exode, celle du scribe lié à la loi, celle du prophète invitant à la conversion, dessinent un itinéraire perceptible au fil du texte. Ils font se poser la question de savoir si ces trois moments ne pourraient pas être ressaisis autour d'une figure unique, à savoir celle d'Israël lui-même, au départ aimé et sauvé par Dieu au moment de l'Exode, puis enfermé

13 Voir par exemple le Targum palestinien de Gn 2.15 selon le *Codex Neofiti*: 'YHWH Elohim prit Adam et le fit habiter dans le jardin d'Eden pour rendre un culte selon la loi et pour garder ses commandements.' R. Le Déaut et J. Robert, *Targum du Pentateuque*, vol. 1 (Paris: Cerf, 1978) 86.

14 L'opposition entre 'écrire' et 'dire' ne mérite cependant pas d'être forcée. Les emplois des deux verbes en Rm 9–11 montre que les deux termes sont parfois utilisés l'un pour l'autre, sans différence de portée significative.

15 Un autre emploi du Deutéronome dans le corpus paulinien mérite d'être ici nommé: Dt 25.4, cité en 1 Co 9.9. Paul cite une *mitsva*: 'Tu ne muselleras pas le bœuf qui foule grain.' Et il en tire une application pour le salaire à donner aux ministres de l'Evangile. C'est un des cas rares – peut-être unique – où Paul appuie son argumentation sur un commandement de la Tora portant sur un détail éthique.

https://doi.org/10.1017/S0028688503000158 Published online by Cambridge University Press

dans la lettre d'une loi qui a partie liée avec le péché, et enfin sauvé à nouveau dans son entier, comme cela sera énoncé en Rm 11.25–7, en entrant dans la dynamique du message des prophètes, hérauts et témoins d'une conversion qui conduit à Christ. Moïse serait alors, en Rm 9–11, la figure d'Israël dans les méandres de son histoire passée et de son devenir.

Chronologiquement parlant, dans l'écriture paulinienne, Rm 9–11 est sans doute le dernier passage dans lequel l'apôtre met Moïse en scène. Après avoir précédemment dressé de lui un portrait globalement négatif, lié à la loi des préceptes et, par là, au péché, il semble qu'en Rm 9–11 Paul prenne davantage en compte la complexité de cette grande figure du judaïsme. Si Moïse est en finale rétabli dans son statut de prophète, comme cela semble être le cas en Rm 10.19, alors c'est bien tout Israël, porteur d'une Tora aux implications multiples, qui pourra être sauvé.

https://doi.org/10.1017/S0028688503000158 Published online by Cambridge University Press