

Expressions clés théologiquement déterminants dans les lettres de Paul

Roger L. Omanson

L'auteur est un conseiller en traduction interrégional et il est éditeur de la rubrique bibliographique de la revue *The Bible Translator*. De plus, il est conseiller pour les éditions d'ouvrages techniques et auxiliaires destinés aux traducteurs. Le présent article est une traduction et adaptation en français du texte intitulé *Key terms in Paul's letters that shape theology*, paru en 2004 dans *The Bible Translator* (55.1 : 142-152). L'article original comporte des notes plus développées et renvoie à plusieurs ouvrages en vue d'une étude plus approfondie. Pour des raisons de place, nous ne pouvons pas reproduire toutes ces informations dans cette adaptation française. Grand merci à René Péter-Contesse pour sa traduction de cet article !

Depuis la Réformation, les protestants ont traditionnellement considéré les écrits de Paul comme mettant en valeur le salut par grâce en opposition au judaïsme pour qui le salut dépend des œuvres de la loi. C'est dans cette perspective que les lettres aux Romains et aux Galates ont été lues. Les lettres de Paul dans leur ensemble sont alors comprises comme enseignant le message intemporel selon lequel le salut personnel dépend de la foi seule. A partir de cette interprétation de la théologie paulinienne, on déduit qu'à l'heure actuelle le judaïsant est celui qui s'efforce de gagner son salut en pratiquant de bonnes œuvres.

Cependant, depuis environ vingt-cinq ans, une nouvelle façon d'aborder la pensée de Paul a fait son chemin parmi les spécialistes. E.P. Sanders (1977) est regardé comme le personnage clé de cette évolution. James Dunn (1998 : 354-379) décrit ainsi le point de vue de Sanders :

La thèse fondamentale de Sanders consiste non pas tellement à dire que Paul a été mal compris, mais que l'image du judaïsme qu'on a tirée des écrits de Paul est historiquement fautive : elle n'est pas simplement en partie inadéquate, mais complètement déformée. Ce qui est habituellement considéré comme caractérisant la position juive face à l'Évangile de Paul n'aurait guère été reconnu comme une expression du judaïsme par les frères de race de Paul. Sanders relève le fait que les savants juifs et les experts du judaïsme ancien ont depuis assez longtemps fait entendre une protestation à ce sujet; pour eux, le judaïsme rabbinique tel qu'ils le connaissent contraste complètement avec la parodie du judaïsme que Paul semble avoir rejetée.¹

¹ Il faut noter que certains spécialistes sont en désaccord complet avec l'analyse que Sanders fait des sources rabbiniques. Voir, par exemple, Neusner (1991), ainsi que Hengel et Deines (1995).

John Ziesler (1989 : 1-2,18) dans l'introduction à son commentaire de la lettre aux Romains met également en évidence l'importance de l'œuvre de Sanders :

Jusqu'en 1977 environ, il était courant de trouver des commentaires déclarant que Paul s'opposait, spécialement dans Romains et Galates, à l'opinion supposée être celle de la plupart de ses contemporains juifs, à savoir que les bonnes œuvres, en particulier celles pratiquées en obéissant à la Torah, permettaient à une personne d'acquérir des mérites aux yeux de Dieu et d'être ainsi agréée par lui. Selon ces commentateurs, Paul affirmait au contraire dans ses écrits que, à cause de Jésus-Christ, être agréable à Dieu et être acquitté lors de son jugement dépendait uniquement de la grâce, de la part de Dieu, et de la foi, de la part de l'être humain. Autrement dit, le problème de Luther était le même que celui de Paul, excepté le fait que les adversaires de Luther étaient des théologiens catholiques, tandis que ceux de l'apôtre étaient des Juifs. A part cette différence, leurs objectifs à tous deux étaient considérés comme pratiquement les mêmes.

En 1977, dans une étude fouillée, E.P. Sanders disait n'être pas parvenu à découvrir dans les sources juives de l'époque en cause une telle conception de la relation avec Dieu dépendant des mérites humains. S'il a raison, la lettre aux Romains doit alors être interprétée autrement. Même si le présent commentaire traite certaines questions d'une façon qui diffère de celle de Sanders, il doit néanmoins beaucoup à cet auteur.

Ceux qui liront ce commentaire, après en avoir consulté d'autres, y constateront un effort constant de traiter les questions importantes dans une perspective collective ou sociale au moins autant qu'individuelle ou strictement théologique. Par exemple, « la justification » est présentée comme impliquant non seulement « être placé dans une juste relation avec Dieu », mais également « entrer dans le peuple de Dieu ».

Environ quinze ans avant la parution de l'ouvrage de Sanders, Krister Stendahl (1963)² a démontré que dès que les non-Juifs sont devenus prédominants dans l'Église et que l'argumentation de Paul y était acceptée comme normative, il a été facile pour les interprètes de lire cette argumentation à la lumière de *leurs* propres préoccupations théologiques. Stendahl affirmait qu'Augustin, et Martin Luther plus tard, ont précisément fait cela : lire Paul dans la perspective de leurs propres recherches d'un apaisement pour leur conscience tourmentée. Pour Luther, il était normal de voir dans le catholicisme l'équivalent du

² Pour une critique du point de vue de Stendahl, voir Käsemann (1971 : 60-78). Pour sa réponse à Käsemann, voir Stendahl (1976 : 129-133).

judéisme du premier siècle, en tant que préconisant le système des mérites et du salut par les œuvres. Voici ce qu'écrivait Stendahl :

L'interprétation de Paul par les réformateurs se fonde sur une analogie, dès le moment où les affirmations de l'apôtre au sujet de la foi et des œuvres, de la Loi et de l'Évangile, des Juifs et des non-Juifs, sont replacées dans le cadre de la piété de la fin du Moyen-Âge. La Loi, la Torah, avec ses exigences concernant en particulier la circoncision et les prescriptions alimentaires, devint un principe général de « légalisme » en matière de religion. Là où Paul traitait de la possibilité pour les non-Juifs d'entrer dans la communauté messianique, ses affirmations sont maintenant lues comme des réponses au besoin d'une certitude quant au salut de l'être humain dans une situation commune à toute l'humanité.

Selon Stendahl, l'argumentation de Paul en Romains et Galates, au sujet de la justification et de la justice de Dieu, a été élaborée en fonction de la nécessité de répondre à cette question : « Comment les non-Juifs peuvent-ils faire partie du peuple de Dieu ? »

Citons encore Dunn (p. 100) :

Stendahl a brisé le moule des reconstructions faites au 20^e siècle du contexte théologique de Paul, en montrant à quel point elles ont été déterminées par la recherche de la grâce de Dieu par Luther. De son côté, Sanders l'a entièrement brisé en montrant à quel point ces reconstructions diffèrent de ce que nous savons du judaïsme du 1^{er} siècle à partir d'autres sources.

En accord avec cette nouvelle perspective, Romains et Galates ne concernent pas avant tout le salut individuel. Ces lettres se rapportent à la façon dont les non-Juifs (en tant que peuple) peuvent entrer dans le peuple de Dieu. Paul se souciait de problèmes de groupe et de communauté. Et lorsqu'il formulait des considérations d'ordre individuel, elles étaient habituellement mises « au service de préoccupations communautaires, spécialement à propos des relations entre des judéo-chrétiens, d'autres Juifs et des non-juifs » (Harrington, 1992:20). Voici ce que Matera (1992:29-30) dit dans son commentaire des Galates :

Alors que selon les interprétations traditionnelles Paul combattait la notion d'une justification par les œuvres ayant pour but d'assurer un salut personnel, cette [nouvelle] vision de la lettre aux Galates défend l'idée que *le légalisme auquel Paul s'oppose relève d'une hégémonie culturelle plutôt que d'un moralisme légaliste.* – (Souligné par l'auteur de l'article.)

En d'autres termes, Paul ne s'en prend pas dans Romains et Galates aux principes fondamentaux de la théologie d'Israël. Le message de Paul, apôtre des non-Juifs, était déterminé par sa mission auprès de ceux-ci !

La lettre aux Romains n'est pas un traité sur la doctrine de la justification par la foi. Elle se rapporte plutôt à Dieu, au fait que Dieu est à la fois impartial et fidèle : impartial à l'égard de tous les humains, y compris les non-Juifs, et fidèle à Israël. Cette nouvelle façon d'envisager les écrits de Paul et sa situation particulière implique que certains mots ou expressions clés des écrits de l'apôtre demandent à être réexaminés pour voir comment ils doivent être compris et traduits.

***dikaïosunê theou* (Justice de Dieu)**

Les difficultés que présentent l'interprétation et la traduction de *dikaïosunê theou* sont bien connues (voir Margot 1979 : 249-261). « La justice de Dieu », traduction usuelle adoptée par la plupart des versions françaises, ne résout pas le problème posé par la construction ambiguë de l'expression grecque : « justice qui vient de Dieu » ou « justice qui caractérise Dieu » ?

Selon Rudolf Bultmann, qui a admis l'interprétation luthérienne traditionnelle, l'expression se réfère partout à la justice *qui vient de Dieu* en faveur du croyant; autrement dit, il s'agit de la justification du pécheur individuel, un don de Dieu qui le justifie.

La version *Parole vivante* (A. Kuen) traduit manifestement Romains 3.21-22 dans le sens de cette interprétation :

Mais maintenant, nous a été dévoilé comment être en règle avec Dieu sans avoir accompli ce que la Loi commande... *Dieu nous attribue cette qualité de juste* à titre gracieux. Les écrits de l'ancienne alliance (la Loi et les Prophètes) ont bien parlé de cette manière d'être juste, mais elle devient réalité par la foi en Jésus-Christ et elle est *accessible à tous ceux qui la saisissent par un acte de foi personnel*. Il n'y a aucune différence entre les hommes. – (Souligné par l'auteur de l'article.)

Pour de nombreux spécialistes protestants, la justification par la foi a été considérée comme la notion centrale de la théologie paulinienne. Mais dans son bref commentaire de Romains, Stendahl prétend certainement avec raison que la notion centrale de la théologie de Paul est sa perception apostolique de la mission qui est la sienne auprès des non-Juifs :

Par conséquent, la lettre aux Romains a une importance capitale pour notre compréhension de Paul, non pas à cause de la doctrine de la justification en soi, mais parce que la doctrine de la justification y est placée dans son contexte original et authentique : en tant qu'argumentation concernant le statut des non-Juifs convertis par Paul, selon l'exemple d'Abraham (Stendahl 1995 : ix).

Dans ses analyses des lettres de Paul, Käsemann (1969 : 168-182), qui fut un étudiant de Bultmann, s'est élevé contre la conception traditionnelle de « la justice de Dieu » en mettant l'accent sur le nuance de « puissance de Dieu » que comporte l'expression grecque. Cependant, en accord avec l'interprétation protestante traditionnelle des écrits de Paul, Käsemann continue à voir dans la justification par la foi une doctrine polémique que l'apôtre a développée en opposition à la conception juive de la Loi.

Stendahl, par contre, a correctement saisi que Paul insistait sur la notion de justification par la foi dans une perspective apologétique, à savoir que l'apôtre défendait le droit des non-Juifs convertis à être des membres à part entière du peuple de Dieu. En Romains, Paul affirme que Dieu n'a pas été inconséquent ou indigne de confiance (voir Rom 3.1-8). Après une étude approfondie de Rom 3.1-7, Williams (1980 : 268) déclare que dans la pensée de Paul « la fidélité de Dieu », « la justice de Dieu » et « la véracité de Dieu » sont des expressions pratiquement équivalentes. En justifiant les non-Juifs en fonction de leur foi, Dieu ne fait que ce qu'il a déjà fait pour Abraham longtemps auparavant (Rom 4). Williams va jusqu'à dire expressément que « une connotation principale de *dikaiosunê theou* dans Romains est la fidélité que Dieu garde à la promesse qu'il a faite à Abraham » (p. 265).

Keck (1979 : 118) affirme de façon semblable que « la justice de Dieu » se réfère à « l'intégrité morale de Dieu », au sens de son attitude constante, conséquente, fidèle, digne de foi ou de confiance, mise en lumière par la croix et la résurrection de Jésus. Plus récemment, Keck (1995 : 26) a écrit que les deux premières parties de Romains (chap. 1-8 et 9-11) « sont reliées l'une à l'autre par une théologie de la justice de Dieu (son intégrité) par laquelle il s'affirme fidèlement comme Sauveur au travers des ruptures terrestres ». De même, Byrne (1996 : 53) a récemment défendu dans son commentaire de Romains l'idée que « l'Évangile "révèle" la "justice de Dieu" en ce sens qu'il annonce que Dieu a agi fidèlement, non seulement à l'égard d'Israël, mais encore en tant que Créateur à l'égard du monde entier. Ce qui est en jeu est la justice même de Dieu... ».

Dans une perspective semblable, N.T. Wright interprète de façon plus spécifique l'expression *dikaiosunê theou* au sens de « la fidélité à l'alliance de la part du Dieu créateur ». Paul ne parle donc pas de la justice humaine qui vient de Dieu (selon la traduction que la NIV présente de Rom 3.21-22), mais plutôt de la fidélité de Dieu à son alliance. Selon cette manière de comprendre Rom 3.21-22, le texte signifie que :

les œuvres de la Torah, c'est-à-dire les pratiques qui distinguent Israël des autres nations, ne peuvent pas être le moyen de délimiter le véritable peuple de l'alliance... Au lieu de cela, la fidélité du Créateur du monde est révélée *au travers de la fidélité de Jésus, le Messie*, en faveur de tous les humains qui croient, Juifs aussi bien que non-Juifs ».

Ce qui ressort de ces versets n'est donc pas la foi ou la fidélité humaine, comme le souligne inopportunément la traduction de *Parole vivante*, citée plus haut, et comme le suggèrent à tort la plupart des autres versions (p. ex. « par la foi en Jésus Christ pour tous ceux qui croient », TOB, SR, BO). Ce qu'ils évoquent plutôt c'est que « la fidélité de Jésus Christ » est le moyen (*dia pisteôs Iesou Christou*) grâce auquel se réalise la fidélité de Dieu à l'alliance.

Rom 10.3 est un autre passage où « la justice de Dieu » est souvent interprétée à tort comme une référence à la justice humaine qui vient de Dieu. La TOB rend ce verset par

en méconnaissant la justice qui vient de Dieu et en cherchant à établir la leur propre, ils ne se sont pas soumis à la justice de Dieu.

Ce verset est habituellement compris comme signifiant que les Juifs, pris *individuellement*, s'efforçaient d'établir leur propre justice devant Dieu en pratiquant les œuvres de la Loi. En revanche, d'autres spécialistes relèvent à juste titre le fait que ce verset doit être lu à la lumière de son contexte, à savoir le thème de l'inclusion des non-Juifs, et non comme une attaque portée contre Israël ou le judaïsme. Getty (1988 : 467) écrit que le v. 3 se réfère

à la prétention des Juifs à être, eux seuls, détenteurs de cette justice. En d'autres termes, Israël n'est pas accusé de prétendre à « une justice fondée sur les œuvres », mais d'être coupable d'ignorance et d'aveuglement dus à l'exclusivisme. Les non-Juifs ont obtenu la justification non pour l'avoir recherchée, mais parce que l'accès à la justification leur a été accordée au travers de la foi. C'est également la façon dont les Juifs comprenaient que la justice pouvait être atteinte.

Ziesler (1989 : 256), qui partageait ce point de vue, suggère que « leur propre justice » signifie ici « quelque chose comme leur propre conception, et non celle de Dieu, de ce qui constitue leur vie en tant que son peuple ». Et Wright (1995 : 56-57) propose l'explication suivante de Rom 10.3 :

Israël « méconnaissait la justice de Dieu », c'est-à-dire qu'Israël ne comprenait pas ou ne reconnaissait pas ce que son Dieu effectuait dans son histoire *en vue de la réalisation des objectifs de son alliance*. « Cherchant à établir la leur propre [= leur propre justice] » signifie

qu'ils [les membres du peuple d'Israël] refusaient d'abandonner leur statut ethnique d'appartenance à l'alliance.

La version FC traduit fréquemment *dikaïosunê theou* par « comment Dieu rend les hommes justes (devant lui) ». C'est là un pas dans la bonne direction, car cette formulation s'écarte quelque peu de la conception qui voit dans le génitif *theou* un génitif d'origine, c'est-à-dire « la justice venant de Dieu ». Toutefois, des études récentes font mieux ressortir le sens de cette expression, et des écrits de Paul en général, dans la mesure où *dikaïosunê theou* est mis en relation avec la fidélité de Dieu à l'alliance. Et dans les versets où Paul parle de la « justice » des croyants (p. ex. Phil 3.9), ce ne doit pas être interprété au sens d'une justice d'ordre « juridique » ou « éthique », mais avant tout en fonction de la relation avec Dieu dans le cadre de l'alliance et de l'appartenance à la communauté fondée sur cette alliance (Hays 1992 : 1131).

***Erga nomou* (Les œuvres de la loi)**

L'interprétation traditionnelle des « œuvres de la loi » se réfère aux exigences éthiques de la Loi. Paul, estime-t-on, combat le légalisme, autrement dit il affirme que les humains sont justifiés par la foi au Christ, et non en pratiquant les bonnes œuvres. Les théologiens protestants ont souvent interprété l'expression *erga nomou* à la lumière du débat entre protestants et catholiques romains, à l'époque de la Réformation, au sujet des œuvres morales et de leur caractère méritoire. Les deux citations qui suivent, tirées de commentaires des Galates sont typiques de la perspective traditionnelle :

Ce qui est critiqué est la pratique des [œuvres de la loi] dans un esprit légaliste, ou avec l'idée que leur réalisation bénéficiera d'un accueil favorable de la part de Dieu. (Bruce 1982 : 137)

Dans la terminologie de Paul, « les œuvres de la loi » évoque toujours des efforts pour atteindre un but précis en se conformant à un cadre légal, et cela s'applique en particulier à la doctrine judaïque des œuvres (ou du mérite). (Guthrie 1969 : 87)

Toutefois, un nombre croissant d'interprètes contemporains suggèrent que l'expression « œuvres de la loi » se réfère essentiellement à la circoncision, aux lois concernant le jeûne, à l'observance des jours fixés pour les fêtes juives, à savoir des marques identifiant ce qui distinguait les Juifs des non-Juifs. Wright (1995 : 42) appelle cela « les insignes de l'appartenance ethnique juive à l'alliance ». Matera (1992 : 93) déclare ceci : « Ainsi, *ex ergôn nomou* est une expression technique apparentée à celle d'un code et qui implique une signification précise pour Paul et les Galates. » Quant à Dunn (1993 : 137), il présente ce commentaire :

La question soulevée par l'expression « les œuvres de la loi » était, en d'autres termes, *non pas* si l'appartenance au peuple de Dieu comportait diverses obligations (Paul ne doutait pas qu'elle en avait), mais si elle comportait en fait une interprétation sectaire de ces obligations, si elle comportait des obligations visant à exclure les autres et impliquant que le Juif demeure distinct du non-Juif.

Dunn (1998 : 354-379) déclare que « nous devons définir “les œuvres de la loi” comme ce que la loi exige *d'Israël en tant que peuple de Dieu* », et pour lui « les œuvres de la loi » équivalent « au style de vie juif dans le cadre de l'alliance ». Le principal aspect de l'expression à mettre en évidence est que les « œuvres » auxquelles Paul se réfère n'étaient pas pratiquées en vue d'obtenir la justice, mais plutôt pour maintenir la justice dans le cadre de l'alliance, et en tout cas pas comme des moyens de se distinguer des non-Juifs. Selon Paul, ce qui était faux n'était pas dû au fait que ceux auxquels il pensait cherchaient à obtenir des mérites aux yeux de Dieu par une attitude légaliste, mais au fait que ces gens résistaient à la volonté de Dieu exprimée dans l'Évangile en continuant à insister sur le privilège d'Israël et sur sa situation à part des autres nations.

Voici ce qu'écrit Martyn (1997 : 260) :

[« Les œuvres de la loi »] est une expression qui a incité un grand nombre d'interprètes à attribuer à Paul une théologie de la “foi” opposée à celle des “ œuvres”. En réalité une traduction assez différente est souhaitable, afin de présenter une image différente de la théologie de Paul.

Martyn fait remarquer à juste titre que l'expression « se réfère simplement à l'observance de la loi de Dieu », et sa propre traduction est « observance de la loi ».

La façon de comprendre *erga nomou* dépendra en partie également de la façon de comprendre *pistis Christou*. En effet, Paul établit certainement un contraste entre les deux expressions, que ce soit explicitement (Gal 2.16; Phil 3.9) ou implicitement (Rom 3.21-22; Gal 2.20-21). Achtemeier (1997 : 87-88) formule une importante remarque à propos de Rom 3.20-29. Au v. 29, Paul demande « Ou bien, Dieu serait-il seulement le Dieu des Juifs ? » Il répond ensuite que Dieu est aussi le Dieu des non-Juifs. Ce que le texte implique, en fait, c'est que les œuvres de la loi n'étaient accessibles qu'aux Juifs. Par conséquent, Paul se référait spécialement aux commandements de la Torah et non aux réalisations humaines en général. Achtemeier en conclut que les *erga nomou* se rapportent bien plus à « l'héritage religieux du judaïsme » qu'à des « réalisations religieuses humaines ». Il résulte de cette conclusion

qu'on ne peut plus lire Paul comme s'il opposait *pistis Christou* à *erga nomou* compris au sens de « réalisations humaines ».

***Pistis Christou* (La foi de / en Christ)**

La littérature récente concernant cette expression est considérable et croissante. La NRSV admet maintenant que « la foi / fidélité du Christ » (le Christ étant le sujet qui est fidèle) est une traduction possible dans les passages suivants : Rom 3.22,26; Gal 2.16,20; 3.22; Phil 3.9 (comp. les notes de la TOB en Rom 3.22 et Gal 2.16). Comme mentionné plus haut, Wright interprète *pistis Christou* dans le sens de la fidélité de Jésus. L'espace limité de cet article ne permet que de tenir pour acquise la valeur de l'histoire récente de la recherche concernant cette expression.

Cependant, il est bon de noter que l'interprétation et la traduction de *pistis Christou* ne sont pas sans rapport avec la traduction de *dikaïosunê theou*, en particulier si *dikaïosunê theou* est compris comme la manifestation de la fidélité de Dieu à son alliance selon ce qu'il a promis à Abraham. En commentant Rom 3.21-26, Hayes (1997 : 46) fait correctement remarquer que tant que les interprètes ont compris *dikaïosunê theou* comme la justice accordée par Dieu aux humains, il était alors possible de comprendre *pistis Christou* comme « foi au Christ » (le Christ étant l'objet de la foi humaine). Mais dès le moment où l'on admet que *dikaïosunê theou* signifie « fidélité de Dieu à l'alliance », l'interprétation de *pistis Christou* en tant que génitif objectif « devient pratiquement inintelligible ».

De son côté, Howard (1992 : 760) conclut son article sur « la foi du Christ » (*Faith of Christ*) par l'affirmation suivante :

Il est vraisemblable que la formule *pistis Christou*, en particulier lorsqu'elle figure en Romains et Galates, se rapportait essentiellement à l'inclusion des non-Juifs. La foi du Christ accomplit la promesse faite à Abraham que toutes les nations seraient bénies en lui. Le Christ a gardé la foi (= la foi du Christ) en la promesse divine et ouvert ainsi la porte aux nations non juives. Pour Paul, la doctrine de la justification par la foi est donc la doctrine selon laquelle, grâce à la foi du Christ, Dieu a uni Israël et les nations dans le monde présent, afin de les amener à la foi en Dieu et de réaliser le salut de l'humanité.

Sous-titres de sections

Cette nouvelle interprétation de termes clés a également des conséquences pour la rédaction des sous-titres utilisés dans la traduction. Par exemple, Rom 3.10-14 a été traditionnellement considéré comme

visant à affirmer la dépravation totale de tout individu humain. C'est ce qu'indiquent les sous-titres de diverses versions :

- « Tous les hommes sont coupables devant Dieu » (BSem, pour tout le chapitre 3)
- « Universalité du péché » (SR, pour 3.9-20)
- « L'universalité de la désobéissance » (TOB, pour 3.1-20)

En réalité, ce passage présente la manière dont Paul affirme ce que Juifs et non-Juifs ont en commun. Si l'on tient compte de cette intention de l'apôtre, des sous-titres plus appropriés seront rédigés. R. Kaylor (1988 : 33-34) relève ceci :

Les interprètes donnent habituellement à cette section [Rom 1.18-3.20] un titre tel que « Le besoin universel de l'Évangile » ou « La culpabilité de toute l'humanité »... Cette interprétation reconnaît bien que Paul évoque le péché universel de l'humanité, mais elle passe à côté du point essentiel. Ce que Paul veut affirmer, c'est qu'il n'y a pas de distinction entre les non-Juifs et les Juifs, un argument auquel il revient de façon saisissante en 11.32...

Kaylor met l'accent d'une manière plus claire sur le contexte historique en intitulant la section 1.18-3.20 « Non-Juifs et Juifs. Une même rupture de l'alliance ». Dans la même perspective, il intitule 3.21-4.25 « Une nouvelle alliance pour non-Juifs et Juifs ». Ces formulations reflètent la nouvelle façon de comprendre Paul ; en mettant en valeur le contexte historique, elles n'incitent pas les lecteurs à voir dans ces versets un message intemporel selon lequel le salut individuel dépend de la foi seule.

Conclusion

Toute l'argumentation présentée dans les pages qui précèdent montre que les recherches récentes ont introduit des façons de lire les lettres de Paul très différentes de celles dues aux interprétations traditionnelles. Bien entendu, les questions en cause sont complexes, et nombreux sont ceux qui continuent à défendre le point de vue réformé traditionnel quant à la manière de comprendre Paul. Le manque de place n'a pas permis de procéder à une étude exégétique des passages en rapport avec le sujet, mais les lecteurs sont encouragés à poursuivre la recherche dans ce domaine. Stowers (1994 : 194) a-t-il raison d'affirmer que le changement dans l'interprétation de *pistis Christou* et de *dikaïosunê theou* des lettres de Paul s'est « définitivement » imposé ? Cela reste à confirmer. Mais c'est avec de bonnes raisons qu'il écrit que la nouvelle interprétation de ces deux expressions marque une modification très importante de la

manière de lire non seulement des textes particuliers comme Rom 3.21-26, mais toute la lettre aux Romains et l'ensemble des écrits de Paul.

Il reste à examiner dans quelle mesure cette évolution de l'interprétation exige des changements importants dans la façon de traduire certains textes des lettres de Paul, du moins dans des versions à équivalence fonctionnelle. Voici donc des essais de traduction de cinq passages de Romains, Galates et Philippiens, qu'il s'agira de comparer avec le texte de versions traditionnelles telles que SR, BJ et TOB. Certes, les exemples qui suivent ont un caractère paraphrastique, mais ne font-ils pas mieux ressortir la signification voulue par Paul en la « déballant », au cas où la nouvelle orientation concernant la pensée de Paul est admise ?

Romains 3.21-22

Mais maintenant, la fidélité de Dieu à l'alliance a été manifestée indépendamment de la loi, bien que la loi et les prophètes en témoignent : c'est la fidélité de Dieu à l'alliance manifestée par la fidélité de Jésus-Christ.

Romains 10.3

En effet, en ignorant la fidélité de Dieu à l'alliance, et en cherchant à établir un statut de justice, d'appartenance à l'alliance, qui ne serait que pour les Juifs, Israël ne s'est pas soumis à la fidélité de Dieu à l'alliance.³

ou

En effet, en méconnaissant la fidélité de Dieu à l'alliance, ils ont refusé d'abandonner leur propre statut ethnique d'appartenance à l'alliance, qui ne serait valable que pour les seuls Juifs, et ils ne se sont pas soumis à la fidélité de Dieu à l'alliance.

Galates 2.16

Cependant nous savons qu'une personne n'est pas justifiée en adhérant à l'héritage religieux des Juifs, mais grâce à la fidélité de Jésus-Christ; nous aussi nous avons mis notre confiance en Christ Jésus, afin d'être justifiés par la fidélité du Christ, et non en adhérant à l'héritage religieux du judaïsme, car personne ne peut être justifié de cette manière.

Galates 3.22

Mais l'Écriture a tout soumis au péché pour que ce qui a été promis puisse être accordé grâce à la fidélité du Christ à l'égard de ceux qui croient.

Philippiens 3.9

et que je sois trouvé en lui, non pas en ayant une justice à moi, fondée sur l'appartenance juive à l'alliance, mais celle qui existe grâce à la fidélité du Messie, la justice de (grec : *ek*) Dieu, qui dépend de la foi.

³ Cette traduction doit quelque chose de sa formulation à Wright (1997 : 108), qui déclare : « L'alliance a toujours eu en vue une famille mondiale ; Israël, s'accrochant à son propre statut de porteur de l'alliance, a trahi le but pour lequel l'alliance a été conçue. »

Ouvrages cités

- Achtemeier, P. 1997. Apropos the faith of/in Christ, in Johnson & Hay.
- Bruce, F. 1982. *Commentary on Galatians*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Dunn, J. 1993. *The Epistle to the Galatians*. Peabody, Mass: Hendrickson.
- . 1998. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Guthrie, D. 1969. *Galatians*. Greenwood, S.C.: Attic Press.
- Harrington, D. 1992. *Paul on the Mystery of Israel*. Collegeville, Minn: Liturgical Press.
- Hay, D. & E. Johnson, eds. 1995. *Pauline Theology. Volume III Romans*. Minneapolis: Fortress Press.
- Hays, R. 1992. Justification. *Anchor Bible Dictionary* 3: 1131-1132. New York: Doubleday.
- . 1997. PISTIS and Pauline Christology, in Johnson & Hay.
- Howard, G. 1992. Faith of Christ. *Anchor Bible Dictionary* 2. New York: Doubleday.
- Johnson E. & D. Hay, eds. 1997. *Pauline Theology IV: Looking Back, Pressing On*. Atlanta: Scholars Press.
- Käsemann, E. 1969. *New Testament Questions of Today*. Philadelphia: Fortress Press.
- Keck, L. 1979. *Paul and His Letters*. Philadelphia: Fortress Press.
- . 1995. What Makes Romans Tick ?, in Hay & Johnson.
- Margot, J.-C. 1979. *Traduire sans trahir*. Lausanne : L'Âge d'Homme.
- Matera, F. 1992. *Galatians*. Collegeville, Minn : Liturgical Press.
- Martyn, J. 1997. *Galatians*. New York: Doubleday.
- Neusner, J. 1991. Mr. Sanders' Pharisees and mine. *Scottish Journal of Theology* 44 : 73-95.
- Sanders, E.P. 1977. *Paul and Palestinian Judaism*. Philadelphia: Fortress.
- Stendahl, K. 1963. The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West. *Harvard Theological Review* 56: 199-215.
- . 1995. *Final Account: Paul's Letter to the Romans*. Minneapolis: Fortress Press.
- Stowers, S. 1994. *A Rereading of Romans*. New Haven: Yale U Press.
- Williams, S. 1980. "The righteousness of God" in Romans. *Journal of Biblical Literature* 99: 241-290.
- Wright, N. 1995. Romans and the theology of Paul, in Hay & Johnson.
- Ziesler, J. 1989. *Paul's Letter to the Romans*. London : SCM.