SÉRIE HOKHMA

Pour découvrir ou faire connaître notre revue,

Achetez ou offrez la série, plus de *6000 pages* de théologie, et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers...

La **série** du n° 1/1976 au n° 88/2005 est disponible
(sauf n° 1, 2, 3, 5, 16, 17 et 60 épuisés
et prochainement téléchargeables sur www.hokhma.org)
pour la somme de 101 €, 144 FS (frais de port en sus),
soit une remise de 75 %.

Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture.

Christophe Desplanque et Gérard Pella-Grin : *responsables de ce numéro*

Adresse de la rédaction : D.Gonzalez,
15, rue des Granges, F-61000 Alençon

Service de presse : Pierre-Alain Jacot, 3, rue Grefeuille,
F-30140 Anduze (Tél. 04 66 61 70 52)

Comité de rédaction : Marc Barthélémy, Jean Decorvet, Christophe Desplanque, Peter Geißbühler, Claude-Henri Gobat, David Gonzalez, Christian Heyraud, Pierre-Alain Jacot, Christophe Montoya, Gérard Pella, Amédée Ruey, Fred Samtchar, Daniel Schibler.

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés, le Comité de rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à tout ce qui est exprimé dans *Hokhma*.

Composition et mise en page :
Scriptura
44, ch. de Géry, F-26200 Montélimar.
Tél. 00 33 (0)4 75 01 90 37.

Impression :
IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazenc.
Tél. 00 33 (0)4 75 90 20 70.

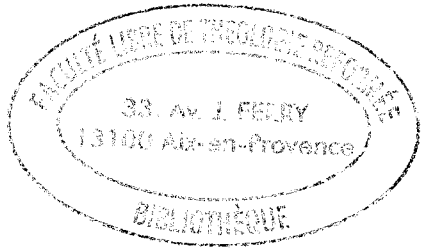
Dépôt légal : 3e trimestre 2006.
N° d'impression 060508. ISSN 0379 - 7465

Rendez-vous sur le nouveau site de la revue : **www.hokhma.org**

180364

N° 90
2006

Revue de réflexion théologique



2 ***L'impact de la chute de Jérusalem sur la littérature biblique. Quelques éléments de réflexion***
par Jean Marcel Vincent

26 ***Handicap et royauté : le fabuleux destin de Mefibosheth***
par Thérèse Glardon

50 ***Rembrandt, exégète et interprète de la parabole des deux fils (Luc 15,11-32)***
par Christophe Desplanque

63 ***Quand Jésus est-il né ?***
par Alain Décoppet

68 ***Cent commentaires :***
Ranimer la flamme
Commentaire de 2 Timothée 1,6-7
par Hans Bürki

75 ***Chronique de livres***

Ḥokhma 90/2006, pp. 2-25

par Jean Marcel VINCENT,
Professeur d'Ancien Testament à la Faculté libre de Théologie Protestante de Paris

L'impact de la chute de Jérusalem sur la littérature biblique. Quelques éléments de réflexion[1]

Introduction : Un consensus sur l'impact de la chute de Jérusalem

La chute de Jérusalem a eu un impact considérable sur l'identité nationale et la vie religieuse d'Israël. C'est indéniable. Comment en évaluer l'effet, en particulier sur la littérature biblique subséquente ? Par « chute de Jérusalem » (commémorée par le jeûne du 9 Ab dans la communauté juive[2]), nous entendons ici, *pars pro toto*, l'ensemble des événements liés à la prise de Jérusalem par les armées néo-babyloniennes en 587/586 avant notre ère, avec la démolition des murailles, du palais royal et du temple, et l'exil d'une partie de la population. Les événements sont rapportés essentiellement en 2 R 25 ; Jr 39 ; 52 ; 2 Ch 36[3]. Outre les pertes en vies humaines,

[1] Conférence tenue le 5 janvier 2006 à l'Université inter-âges de Versailles dans le cadre du cycle Repères et ruptures. Nous avions donné pour titre « L'exil, traversée de l'échec ».

[2] Sur l'histoire des jeûnes commémorant la chute de Jérusalem, cf. Yair Hoffman 2003, pp. 169-218.

[3] Auxquels textes il faut ajouter les Chroniques babyloniennes (cf. Jean-Jacques Glassner 1993, pp. 198-200 sur les premières années du règne de Nabuchodonosor II) et d'autres textes bibliques. Sur les événements, cf. Gilbert Brunet 1965, pp. 156-176 ; Siegfried Herrmann ²1980, pp. 335-363 ; Henri Cazelles 1982, pp. 185-206 ; Oded Lipschits 1998, pp. 467-487 ; et Oded Lipschits et Joseph Blenkinsopp (éd.) 2003 (avec d'abondantes données bibliographiques).

cette catastrophe marque en effet la fin de l'autonomie politique du royaume judéen, fin signalée par le démantèlement des murailles et la mise à mort du roi vassal Sédécias (qui s'était révolté contre son suzerain, Nabuchodonosor). Elle entraîne la dispersion d'une partie de la population de Jérusalem dans les campagnes et les pays alentour, et l'exil d'un grand nombre de personnes au nord-est de Babylone. Elle signifie aussi la destruction du palais royal et des demeures des notables, ainsi que, *last but not least*, celle du temple de Jérusalem.

Les exégètes s'accordent pour reconnaître que l'impact de cet événement se manifeste sur la production littéraire dans au moins trois domaines[4] :

Premier domaine : l'édition d'une histoire d'Israël qui relate les événements de la conquête à la perte de la terre promise (l'ensemble des quatre livres : Josué, Juges, Samuel et Rois). Une des visées des rédacteurs de cette édition est de toute évidence d'expliquer le désastre. Historiographie théologique, elle puise ses critères de jugement (pour élucider ce qui, après coup, paraît comme une marche inéluctable vers la catastrophe), dans les recommandations ou les principes martelés dans le livre du Deutéronome. A savoir : un seul Dieu, un seul peuple, un seul sanctuaire. C'est pourquoi on parle *d'histoire* ou d'historiographie *deutéronomiste*[5]. Le désastre de la chute de Jérusalem et de l'exil s'explique dans cette perspective par le manquement, par le renversement de ces normes fondamentales de l'alliance. Au lieu de se confier en Yhwh seul, le peuple a vénéré d'autres dieux, il s'est mélangé avec d'autres nations et il a multiplié les sanctuaires[6].

Deuxième domaine où la chute de Jérusalem a occasionné une profonde mutation : la mise en valeur d'éléments *rituels* susceptibles de pré-

---

[4] Le consensus est exprimé, par exemple, dans l'encadré « L'Exil et la Bible » de la *NBS*, pp. 524s.

[5] Sur l'origine de cette hypothèse deutéronomiste et l'état actuel de la recherche, cf. Albert de Pury, Thomas Römer et Jean-Daniel Macchi (éd.) 1996 ; et Gary N. Knoppers et J. Gordon McConville (éd.) 2000.

[6] Les alliances et traités avec les nations voisines ont généralement occasionné ce désordre, car elles impliquent reconnaissance des « dieux signataires », autorisent leur culte et favorisent la mixité des populations.

server l'identité du peuple juif en terre d'exil : le sabbat[7], la circoncision[8], et une forme de culte praticable en dehors de l'espace sacré de Jérusalem[9].

Troisième domaine : une valorisation des *traditions patriarcales*[10], avec surtout les *promesses* énoncées par Dieu qu'elles contiennent – des serments quasi inconditionnels –, promesse d'une descendance (pérennité de l'identité ethnique) et promesse d'un territoire (orientation de la prière et de toute l'existence vers Jérusalem) qui vont évidemment nourrir l'espérance d'Israël.

On notera encore, en lien surtout avec ce troisième domaine, l'appel récurrent à la fidélité de Dieu, en hébreu sa *hésed*. On a proposé de traduire ce terme *hésed* en anglais par « steadfast love »[11]. Il exprime, en effet, à la fois l'idée de *constance* (Dieu reste fidèle à son projet d'être en communion avec son peuple élu), et d'amour (en dépit de ses faiblesses, de ses manquements, Yhwh aime Israël, « son patrimoine »). Ainsi ce terme unificateur de *hésed* permet de regarder à la promesse abrahamique et à l'alliance sinaïtique dans la même optique de la fidélité de Dieu à lui-même et à son projet[12]. Une illustration frappante : nous lisons au cœur du livre des Lamentations qui expriment le deuil de Jérusalem après la catastrophe (Lm 3,22) :

> « … je suis abattu. [Mais] voici à quoi je réfléchis, voici pourquoi j'espère : C'est que les manifestations de la *hésed* de Yhwh ne sont pas épuisées, ses actes de compassion ne sont pas à leur terme. »

I. Les arguments contre une exagération de l'impact de l'exil sur l'histoire et la littérature israélite

Si les exégètes s'accordent en gros sur l'impact de la chute et de l'exil sur la littérature biblique, les positions divergent malgré tout sur

[7] Cf. Michaela Bauks 2002.

[8] C'est l'écrit sacerdotal (P) qui place la circoncision au cœur de l'alliance (cf. Gn 17).

[9] On évoque alors généralement la représentation liée au sanctuaire du désert.

[10] Cf., par exemple, Thomas Römer 1997.

[11] Cf. Hermann Spieckermann 2000.

[12] La proclamation d'Ex 34,6s (« Yhwh, Yhwh, Dieu compatissant et clément, patient et grand par la fidélité et la loyauté, qui conserve sa fidélité jusqu'à la millième généra-

l'ampleur du choc et sur l'étendue de ses répercussions littéraires. A lire certains titres accrocheurs actuels, on pourrait penser que la crise de l'exil a été quelque chose comme un *big-bang* originel qui a créé la religion israélite et duquel est sortie la Bible tout entière. D'autres au contraire minimisent la rupture provoquée par l'exil.

Ces derniers, appelons-les, faute de mieux, en contraste avec les catastrophistes, les réalistes[13], peuvent faire valoir plusieurs arguments qu'il faut entendre.

1) Toute la population n'a pas été exterminée[14]. Les paysans, en fait la majorité de la population, ont pu rester dans les villages. Certains citadins, des officiers et leurs soldats, entre autres (cf. Jr 40,7), ont réussi à fuir de Jérusalem pour se réfugier dans la campagne ou dans les pays limitrophes. « Mais les petites gens du peuple, ceux qui n'avaient rien », précise Jr 39,10, l'autorité babylonienne « leur permit de rester au pays de Juda et il leur donna en ce jour-là des vignes et des champs »[15].

---

tion… »). A l'origine proche des traditions du nord d'Israël (Osée), cette formule est reprise ensuite dans de nombreux contextes littéraires. Cf. Matthias Franz 2003.

[13] Nous aurions plutôt choisi l'expression « minimalistes », mais celle-ci est associée aujourd'hui à une autre position dans les sciences bibliques. On y appelle « minimalistes » les chercheurs qui réduisent parfois à l'extrême la part des textes bibliques (et des événements qu'ils rapportent) qui remonteraient à l'époque pré-exilique (cf. par exemple, les chercheurs de l'école dite de Copenhagen). Nous entendons ici par « réalistes » ceux qui minorent l'impact de la chute de Jérusalem sur l'histoire de la littérature et de la religion israélites. Il est vrai que certains minimalistes minorent également l'importance historique donnée à la chute et à l'exil.

[14] C'est un des arguments principaux de Hans M. Barstad 1988, pp. 35-36, non sans exagération dans l'autre sens (cf. B. Oded 2003, pp. 55-74). Le long siège de Jérusalem a évidemment décimé la population. Beaucoup de Judéens des villages alentour ont sans doute pu fuir. Les avis des archéologues sont partagés sur le nombre de villes et villages judéens détruits durant cette période. La dépopulation du territoire judéen à la suite de la venue des Babyloniens semble avoir été *in fine* considérable. Dans son étude démographique et archéologique très précise sur la période s'étalant du 7e au 5e siècle, Oded Lipschits (2003, pp. 323-376) estime une décroissance de 108 000 à 30 125 habitants.

[15] Réalisation des prophéties pré-exiliques : les chefs et dignitaires ont exploité les petits paysans, les ont expropriés ; un jour viendra, annonçaient-ils, où ces notables partiront en exil ; une nouvelle distribution de la terre aura lieu, à laquelle ils ne participeront pas ; leurs terrains seront alors donnés, voire restitués aux gens du peuple ! (cf. Mi 2,1-5, évoqué plus bas). Cf. aussi 2 R 25,12 (et Jr 52,16) ainsi que J.N. Graham 1984, pp. 55-58.

2) Le nombre des exilés, du moins de ceux qui sont parvenus à Babylone, n'est pas si énorme que cela[16]. Jr 52,29 nomme 832 personnes. Auxquelles s'ajoutent, selon cette même source (Jr 52,30), 745 Judéens quelques années plus tard, en 582, lors d'une déportation subséquente à l'assassinat de Guedalia (Jr 40,13ss). Il faut évidemment joindre à ce nombre les 3 023 Judéens déportés suite à la première prise de Jérusalem en 597/596. Le statut de ces derniers était toutefois quelque peu différent. Il s'agissait de l'élite de Jérusalem qui avait été déportée avec le dernier roi légitime davidique, Joïakîn, pour empêcher une révolte anti-babylonienne à Jérusalem (après que Nabuchodonosor eut désigné Sédécias comme roi vassal, *ersatz* du roi légitime), et pour être utile à l'Empire babylonien à cause des qualités professionnelles de ces exilés (techniciens, armuriers, ingénieurs, lettrés, savants). Ils avaient en outre une sorte de statut d'otages, tant qu'une autonomie relative était encore accordée au royaume de Juda. Malgré tout, la totalité de ces trois déportations à Babylone, sur une période de 15 ans, ne s'élève pas à plus de 4 600 personnes (Jr 52,30).

3) Les réalistes font aussi valoir que la mort de Sédécias n'a pas impliqué en soi la fin absolue de la monarchie davidique, puisque le descendant légitime Joïakîn restait en vie. D'ailleurs, l'histoire deutéronomiste s'achève en 2 R 25,27-30[17] par une scène étonnante : le successeur de Nabuchodonosor, un certain Evil-Merodak, gracie Joïakin, roi de Juda (notons qu'il a gardé son titre). Nous lisons en effet :

> « Il lui parla avec bonté et mit son trône au-dessus des trônes des rois qui étaient avec lui à Babylone... Joïakin mangea devant lui constamment, tous les jours de sa vie... »

---

[16] Les données bibliques sur le nombre d'exilés ne sont pas uniformes. 2 R 24,14-16 nomment, pour la déportation de 596 après la première prise de Jérusalem : 10 000 plus 7 000 plus 1 000. Après la destruction de Jérusalem en 586, nous lisons dans 2 R 25,11 : « Nebouzaradân... exila le reste du peuple, ceux qui étaient restés dans la ville, ceux qui s'étaient rendus au roi de Babylone et le reste de la multitude » (traduction *NBS*) – sans préciser de chiffre. Le texte de Jérémie semble être plus précis (cf. Jack R. Lundbom 2004, pp. 532-534). Ses chiffres n'incluent peut-être pas les femmes et les enfants (ce qui expliquerait une partie de la différence avec 2 R). Sur les chiffres en 2 R, cf. T. Ray Hobbs 1985, pp. 353s. Les chroniques babyloniennes sont ici muettes.

[17] Il existe un récit parallèle en Jr 52,31-34 (cf. Jack R. Lundbom, 2004, pp. 534-538).

Cette donnée est confirmée par les archives babyloniennes[18]. Pour le moins une lueur d'espoir ![19]

4) Concernant le culte à Jérusalem, les réalistes relèvent que celui-ci a perduré sur l'espace sacré malgré la destruction du temple, puisque les sacrifices quotidiens et exceptionnels et les célébrations ont toujours eu lieu à l'extérieur du temple. Un autel construit avec quelques pierres suffit pour remplir cette fonction. Un bâtiment n'est pas nécessaire. Les rites d'expiation se font en plaçant le sang de la victime sur les cornes de l'autel, autel qui représente la présence divine[20]. D'ailleurs, nous apprenons par Jr 41,5 qu'un groupe de pèlerins est venu à Jérusalem, après l'assassinat de Guedalia, donc après la destruction du temple, avec en main des offrandes et de l'encens, « pour les présenter à la maison de Yhwh »[21]. Il est significatif que l'espace sacré, même sans le bâtiment, soit encore appelé « maison de Yhwh ».

5) Autre élément concernant le culte. De même que le roi légitime, Joïakin, a été exilé (et non exécuté), les ustensiles du temple n'ont pas été détruits. Ils ont été emportés par les Babyloniens comme une sorte d'*ersatz* pour la statue divine protectrice de ses adorateurs – une telle statue était évidemment attendue dans un temple. Ces ustensiles sacrés seront d'ailleurs religieusement ramenés à Jérusalem après l'édit de Cyrus de 538[22].

6) Les réalistes ajoutent que l'élite déportée en 597 comportait des érudits, tels des prêtres en chef et des sages, détenteurs de la tradition orale et écrite. Cela se voit clairement chez le prophète Ezéchiel où les échos à la tradition sacerdotale et à la prophétie israélite des 8e et 7e siècles

---

18 Cf. Ernst F. Weidner, 1939, pp. 924-928. Le texte est reproduit chez Kenneth Anderson Kitchen, 2003, plate X/C (p. 612).

19 Sur la portée de cette « libération » de Joïakîn, cf. William F. Albright 1961, pp. 106-112 ; Erich Zenger 1968, pp. 16-30 ; Christopher Begg, 1986, pp. 49-56 ; Bob Becking 1990, pp. 283-293.

20 Certains auteurs pensent que des sacrifices d'animaux n'ont pas été offerts avant la reconstruction du nouveau temple, Douglas R. Jones 1963.

21 Jr 41,5 pourrait être un indice que des liturgies de lamentations collectives ont eu lieu à Jérusalem. Ce serait, selon certains (cf. par exemple, Enno Janssen 1956), le *Sitz im Leben* des Lamentations.

22 Cf. 2 R 25,14s et Esd 1,7-11, et Peter R. Ackroyd 1972, pp. 66-81.

sont patents. Difficile en effet de comprendre la vision du premier chapitre d'Ezéchiel sans ses références à la vision d'Es 6 ou aux traditions de la théophanie sinaïtique. Ez 7,2 (« C'est la fin ») reprend sans doute Am 8,1. Ez 16 et 23 développent le thème de la rupture d'alliance en employant l'image de la prostitution, langage propre à Osée et Jérémie. L'image de la vigne en Ez 15 se rencontre déjà en Es 5, etc.[23] Bref, Ezéchiel, le prophète du premier exil, avant même la chute de Jérusalem, est le détenteur d'une longue et riche tradition prophétique. Il n'en est pas le pionnier.

7) Des consultations de prophètes par les anciens[24] et, probablement, des cultes ont eu lieu en Babylonie parmi les premiers exilés[25], là encore *avant* la chute définitive de Jérusalem.

8) Contre une exagération sur l'ampleur du séisme qu'auraient provoquée la chute de Jérusalem et l'exil, les réalistes font encore valoir que cette chute n'est qu'un élément dans une longue chaîne d'échecs et de ruptures depuis au moins la guerre syro-éphraïmite qui remonte aux années 734/732. Epoque où le roi Akhaz, refusant de mettre sa confiance en la promesse divine, nous apprend Es 7, a fait appel au roi assyrien Tiglath-Pileser III pour le délivrer d'une coalition israélo-araméenne qui cherchait à le détrôner. Il est donc devenu « librement » vassal de l'Empire assyrien et a provoqué par ce geste, outre la dépendance de Juda, la chute de Damas en 732 et de Samarie en 722. Les troupes assyriennes sont en effet venues au secours du roi judéen, et ont anéanti ses adversaires. La chute de Samarie, capitale du royaume israélite (un royaume beaucoup plus vaste et peuplé que celui de Juda), est un événement pour le moins aussi séismique que la chute de Jérusalem ; elle a entraîné une déportation plus importante de la population. Et l'arrivée de déportés d'autres régions de l'Empire assyrien

[23] Cf. par exemple Keith W. Carley 1975.

[24] Cf. Ez 8,1 ; 14,1 ; 20,1 ; 33,30s. Il serait toutefois abusif de voir dans ces consultations dans la maison du prophète les indices d'une institution synagogale (contre cette théorie, cf. Anders Runesson 2001, pp. 118ss).

[25] Il n'est guère imaginable que l'élite religieuse judéenne n'ait pas continué à s'adresser à son Dieu dans la détresse. Il est sans doute significatif que le prophète Ezéchiel reçoive une vision divine alors qu'il se trouve au bord d'un fleuve (Ez 1,1), lieu considéré comme propice à la prière et à la purification lorsque l'on se trouve sur une terre impure (cf. aussi Dn 10,4 ; Ac 16,13). « Près des fleuves de Babylone, là-bas, nous étions assis et nous pleurions en nous souvenant de Sion... » (Ps 137,1).

sur le territoire israélite[26]. Il est d'ailleurs fort probable que certains psaumes tels les Ps 74 et 79 reflètent plutôt la chute de Samarie que celle de Jérusalem[27]. Une réelle indépendance politique de Juda n'a été possible que durant une très courte période transitoire, de la fin de l'Empire assyrien qui se dessine vers 625 (chute de Ninive en 612) à la reprise en main du pouvoir en Mésopotamie par l'Empire néo-babylonien. En gros, les 15 années de 625 à 609 (609 est la date de la mort du roi Josias, dont le fils va être déporté immédiatement en Egypte).

II. L'annonce de la catastrophe dans la prophétie pré-exilique

Autre argument important contre l'interprétation de l'exil de 587 comme séisme déconcertant : il n'a pas manqué de voix pour annoncer, bien avant les événements, du moins à partir du 8e siècle, tant la destruction de la *ville* de Jérusalem, que celle du *temple*, ainsi que la *déportation* de la population. Si la catastrophe de l'exil reste un malheur effroyable et brutal, il n'est pas inattendu. Regardons-y de plus prêt en prenant quelques exemples.

Le prophète Michée (dont on date les oracles au dernier quart du 8e siècle) annonce tout d'abord la chute de Samarie (Mi 1,7) :

> « Je ferai de Samarie un monceau de pierres dans les champs pour y planter de la vigne ; je précipiterai ses pierres dans la vallée, je mettrai ses fondations à découvert. »

Mais son message ne s'arrête pas là. Il constate que la plaie d'Israël est « incurable » : « Elle s'étend [de Samarie] jusqu'à Juda ; elle atteint la porte de mon peuple jusqu'à Jérusalem » (1,9). Cette plaie, c'est la désagrégation d'une société qui opprime le pauvre et l'étranger et ne respecte pas le droit des citoyens les plus faibles (« [ceux qui en ont le pouvoir] convoitent les champs et ils s'en emparent, des maisons, et ils s'en saisis-

[26] 2 R 17,24ss.

[27] C'est la thèse de Beat Weber 2000, pp. 521-532. Tous les textes bibliques qui mentionnent un désastre national ne se réfèrent pas nécessairement à la seule chute de Jérusalem en 587/586 ! Mais, au cours de la tradition, s'est sans doute produit un certain télescopage entre les deux événements distincts.

sent », 2,2). Son verdict est alors : puisque les puissants ont dépossédé les socialement faibles de leurs parcelles (un petit paysan ne peut vivre que de sa terre), Dieu entendra le cri des exploités, et les exploiteurs seront chassés du pays ; ils n'auront plus de part à l'héritage d'Israël (2,4s)[28]. Ce même Michée va jusqu'à annoncer (3,12) :

> « A cause de vous (il entend les responsables politiques et religieux de Juda, de la ville de Jérusalem en particulier : chefs, magistrats, maison royale, prêtres et prophètes), à cause de vous, Sion sera labourée comme un champ, Jérusalem deviendra un monceau de pierres, et la montagne de la Maison [c'est-à-dire du lieu saint] deviendra une hauteur couverte de broussailles » (ainsi la traduction *NBS*)[29].

Les trois thèmes de la destruction de la ville de Jérusalem, du temple, et l'exil sont ainsi présents dans ces textes, plus d'un siècle avant l'exil babylonien.

On pourrait aussi mentionner ici les oracles d'Amos et d'Osée, prophètes du Nord d'Israël, dans la mesure où leurs prophéties (qui concernaient certes la fin du royaume du nord) ont été recueillies à Jérusalem après la chute de Samarie en 722 pour servir d'avertissements à la population judéenne. Les deux recueils ont été reliés l'un à l'autre par des agrafes rédactionnelles car ils représentent deux témoins d'une parole prophétique qui a été confirmée par les faits[30]. On pense que ces deux recueils d'Amos et Osée sont à la base de la formation progressive du *Dodekapropheton* (le « livre des Douze » – un seul rouleau dans le canon hébraïque). Outre ces agrafes intertextuelles, on constate une actualisation de leur prophétie pour les auditeurs et lecteurs judéens. C'est pourquoi on parle de rédaction judéenne d'Amos et d'Osée. Cette actualisation du réquisitoire et du verdict de ces oracles anciens permet de prévenir les dirigeants sur les conséquences de leur comportement : la destruction de la capitale et de ses palais (Am 3,9-11*[31]) :

---

[28] Pour cette interprétation, cf. Rainer Kessler 1999, pp. 119-123.

[29] Le texte massorétique fait problème, cf. Jean M. Vincent 1986, pp. 167-187.

[30] Cf. Jörg Jeremias 1995, pp. 87-106.

[31] L'astérisque après une référence biblique désigne le texte « primaire » reconstruit par l'analyse, hors gloses et autres ajouts (N.D.L.R.).

« ... voyez les grands désordres au milieu de [la capitale], les oppressions en son sein... Ils entassent dans leurs palais la violence et le ravage. A cause de cela, ainsi parle le Seigneur Dieu : Un ennemi... va te dépouiller de ta force, et tes palais seront pillés. »

Actualisation judéenne en Am 2,5 : « J'enverrai le feu contre Juda, et il dévorera les palais de Jérusalem. » Autre conséquence : l'exil. « Le Guilgal sera exilé et Beth-El sera détruit » (Am 5,5b). Guilgal et Bethel [« Maison de Dieu »] sont les noms de deux villes qui abritaient de vénérables sanctuaires israélites. Villes et sanctuaires seront détruits, la population exilée. Autre passage d'Amos (Am 6,4-7*) :

Les dirigeants irresponsables de Samarie « sont couchés sur des lits d'ivoire, vautrés sur les divans... ils ne souffrent pas [ne se soucient pas] du désastre de Joseph. C'est pourquoi maintenant ils vont être exilés en tête des exilés, et les banquets des vautrés prendront fin ».

Il est significatif que l'oracle a été rédigé après la chute de Samarie de telle sorte qu'il concerne les Judéens. Il est en effet introduit maintenant par : « Quel malheur pour ceux qui sont satisfaits *à Sion* ! » (6,1).

On pourrait multiplier les exemples d'avertissements sur les suites de la politique étrangère des rois judéens, sur les effets de la désintégration de la société, et sur les conséquences d'une religion ou d'un culte qui fait horreur au Dieu d'Israël. C'est même leur abondance qui fait problème et demandera une explication.

Rappelons deux textes forts plus proches des événements et qu'ont connus ou pu connaître ceux qui ont vécu eux-mêmes le drame de la chute de Jérusalem.

Le premier texte est Jr 7. Le prophète Jérémie, qui a lui-même été exilé en Egypte (dans des circonstances qui sont racontées dans son livre) actualise en quelque sorte pour son temps l'oracle michéen annonçant la destruction de Jérusalem et de son temple. Le long ch. 7 a certes connu une succession de relectures durant et après l'exil, mais son noyau pré-exilique (vv. 4-6aa.8-9a*.10-13a.14*), que Joëlle Ferry[32] date de l'année 609,

[32] Joëlle Ferry 1999, pp. 59-123. Nous suivons les conclusions de cette exégète sur le noyau original du sermon sur le temple.

contient un message précis, cinglant, qui ne laisse rien dans le flou quant au réquisitoire et au verdict :

> « Ne vous fiez pas à des paroles de mensonge, en disant : 'Temple de Yhwh ! Temple de Yhwh ! Temple de Yhwh !' Si vous amélioriez (ou réformiez) réellement vos voies et vos agissements, si vous agissiez selon l'équité les uns envers les autres, si vous n'opprimiez pas l'immigré, l'orphelin et la veuve [...]. Mais voici : vous vous fiez à des paroles de mensonge qui ne servent à rien. Quoi ! Voler, tuer, commettre l'adultère, prêter de faux serments [...], et puis venir vous tenir devant moi, dans cette maison [...] et dire 'nous sommes sauvés', pour commettre toutes ces abominations ! Cette maison est-elle à vos yeux une caverne de brigands [...] ? Quant à moi, voilà ce que j'ai vu, oracle de Yhwh. Oui, allez donc à mon lieu de Silo, là où autrefois j'avais fait demeurer mon nom et voyez ce que je lui ai fait, à cause de la méchanceté de mon peuple Israël. Et maintenant, puisque vous faites toutes ces actions, oracle de Yhwh [...], je vais faire à la maison sur laquelle vous vous fiez [...], ce que j'ai fait à Silo. Et je vous rejetterai de devant ma face [annonce de l'exil], comme j'ai rejeté tous vos frères, toute la descendance d'Ephraïm [c'est-à-dire le royaume du nord]. »

Le second texte est Ez 8-9*. Le prophète Ezéchiel, en 592, cinq ans avant la chute définitive de Jérusalem, la sixième année de l'exil de Joïakîn (il est très instructif que ce prophète date ainsi ses oracles[33]), décrit dans une vaste vision l'idolâtrie qu'il perçoit à distance – il se trouve parmi les exilés en Mésopotamie – dans la ville de Jérusalem, et cela des portes de la ville jusqu'au cœur de l'espace sacré, entre l'autel et le vestibule du temple (ch. 8). Il entend alors crier à pleine voix : « Approchez, châtiments de la ville, chacun son arme de destruction à la main ! » (9,1). Il décrit ensuite comment six hommes arrivent avec chacun son arme de destruction à la main. La gloire de Yhwh quitte le temple laissant la ville sans protection. Un homme, un écritoire de scribe à la main, dessine une croix sur le front des hommes fidèles qui se désolent de l'idolâtrie que pratiquent leurs compatriotes : ils seront épargnés. Puis l'ordre effroyable retentit (9,5b-6) :

[33] Il reconnaît l'existence et la légitimité de ce roi exilé.

« Passez dans la ville et frappez ; que votre œil soit sans pitié, n'épargnez personne ! Tuez, détruisez, vieillards, jeunes gens, jeunes filles, femmes et familles entières ; mais laissez hors d'atteinte quiconque aura sur lui la marque, et commencez par mon sanctuaire ! »

Tout ceci pour illustrer l'argument à mes yeux convaincant des réalistes, argument selon lequel la chute de Jérusalem, la destruction du temple et l'exil ont été certes une épreuve effroyable, sans être nécessairement une surprise pour les témoins des événements, du moins – et c'est une importante restriction – pour ceux qui étaient attentifs au message prophétique. En ce sens, les réalistes ont raison de ne pas exagérer la rupture et de refuser de considérer l'événement de l'exil comme un point de départ absolu. Sur la longue durée l'événement de la chute de Jérusalem comme événement historique, c'est-à-dire comme événement interprété dans le cadre d'un réseau signifiant, s'inscrit dans un processus interprétatif qui remonte au 8e siècle[34].

III. Pas rupture mais transformation

Cependant ceux qui majorent l'impact de la catastrophe marquent un point dans la controverse lorsque, reprenant les textes prophétiques que nous avons évoqués, ils soulignent que ces prophètes n'étaient pas les seuls porte-parole autorisés de la religion yahwiste.

C'est bien le prêtre en chef Amatsia, un yahwiste (son nom signifie « Yhwh est fort »), qui interdit de parole le prophète Amos lors de l'altercation dans le temple de Beth-El (Am 7)[35].

[34] Il faudrait ajouter un dernier argument qui demanderait un traitement trop ample pour cet article. Les maximalistes jouent beaucoup sur le présupposé que le contact avec la littérature mésopotamienne s'est fait durant l'exil babylonien. Ils s'appuient surtout sur les prophéties d'Es 40-55 pour justifier ce point de vue. Historiquement cependant, il paraît clair que les contacts avec le monde mésopotamien et ses représentations religieuses (textes et iconographie) sont plus anciens. Au moins depuis le traité de vassalité entre Tiglath-Pileser III et Achaz, traité mentionné plus haut. 2 R 23 nomme une liste impressionnante d'objets cultuels étrangers, dont assyriens (v. 5 : signes du Zodiaque ; v. 11 : le char du soleil, cf. Mathias Delcor 1990, pp. 109-118), qui se trouvaient dans le temple de Jérusalem.

[35] Cf. Jean M. Vincent 2000, pp. 229-250.

Le prophète Michée doit subir les pieuses insultes de ses collègues qui rappellent d'une manière très orthodoxe la bienveillance et la patience de Yhwh (Mi 2,7 – sens controversé)[36]. Michée le dit lui-même, ces prophètes qui contredisent ses oracles « s'appuient sur Yhwh, en disant : 'Yhwh n'est-il pas parmi nous ? Aucun malheur ne s'abattra sur nous ?' » (3,11 ; cf. aussi Jr 23,27).

Ce sont des membres des meilleures familles yahwistes qui incitent les derniers rois de Juda (Joïaqîm, Joïakîn et Sédécias) à chercher en Egypte un allié pour s'affranchir de la pression puis de la domination babylonienne. Ils ont le soutien de prophètes respectés.

On connaît la bataille à coup d'actes symboliques à laquelle se livrent les prophètes (Jr 27-28)[37]. Au commencement du règne de Joïaqîm, Jérémie met à son cou des barres de joug et déambule dans Jérusalem (signification : Juda doit accepter de placer son coup sous le joug du roi de Babylone). Le prophète Hanania prend la barre de joug de dessus le coup de Jérémie et le brise (signification : Yhwh va briser le joug que Nabuchodonosor fait peser sur toutes les nations). Deux messages yahwistes contradictoires !

Sans parler du syncrétisme qui régnait à Jérusalem à en juger d'après la vision des quatre abominations au ch. 8 d'Ezéchiel[38].

Les traditions qui nous sont parvenues sur cette époque pré-exilique ont été *triées* en fonction de la faillite d'une partie d'un prophétisme et d'un yahwisme qui était peut-être effectivement majoritaire avant l'exil. Comme je l'ai évoqué plus haut, c'est l'abondance des témoignages qui annoncent la prise de Jérusalem, la destruction du temple et l'exil qui fait problème et qui trouve sans doute son explication dans ce phénomène bien compréhensible d'une mémoire sélective. L'histoire deutéronomiste, du moins dans sa version finale, a été écrite après la catastrophe (date *a*

[36] Cf. Rainer Kessler 1999, pp. 125-135.

[37] Cf. Daniel Lys 1979, pp. 453-482.

[38] Ezéchiel emploie souvent un langage symbolique. Frank Lothar Hossfeld 1977, pp. 207-211, propose une *interpretatio babylonica* des abominations que le prophète perçoit à distance : les éléments d'un culte qui se prétend encore yahwiste sont contraires à ce que le prophète considère comme adéquat à la sainteté du Dieu d'Israël. A titre de comparaison : les protestants réformés ont perçu comme l'expression d'une idolâtrie païenne, des images traditionnelles de la piété de l'Eglise.

quo : 562). Les oracles prophétiques également ont subi une rédaction ou relecture après la catastrophe, rédaction qui a accentué certains traits, généralisé certains phénomènes. Ainsi dans le fameux sermon jérémien sur le temple (Jr 7), dont nous avons cité ce qui nous semble en être le noyau primitif, des relectures sont visibles. Le v. 13b, par exemple, dépasse le propos précis du prophète à un auditoire particulier pour offrir une vue générale sur l'activité prophétique telle qu'elle sera perçue après la catastrophe : « Je vous ai parlé sans me lasser et vous n'avez pas écouté, je vous ai appelés et vous n'avez pas répondu. » Ce propos concerne les discours prophétiques en général et la succession de plusieurs générations d'auditeurs.

Des assyriologues comme Jean Bottéro ou des égyptologues comme Jan Assmann[39] ont parfois du mal à comprendre pourquoi les exégètes de la Bible sont si réticents à admettre qu'il puisse y avoir une littérature hébraïque qui remonte même bien au-delà du 8e siècle, parce qu'ils travaillent eux-mêmes sur des textes classiques et des anthologies qui ont déjà été fixés au 2e millénaire avant notre ère. L'hébreu avec ses 22 lettres n'est-il pas plus facile à manier que l'écriture cunéiforme ou les hiéroglyphes ? Ne trouve-t-on pas une abondante littérature cananéenne et multilingue à Ougarit ou à El-Amarna ? Quoi qu'il en soit, je trouve les réflexions de Jan Assmann sur le processus de transmission et de canonisation qu'il observe dans la littérature égyptienne ancienne fort pertinentes. Il utilise l'image d'un fleuve avec son lit principal et ses divers bras latéraux. Je le cite[40] :

> « [le fleuve] déplace son lit et a un débit variable. Des textes tombent dans l'oubli, d'autres s'ajoutent au corpus, ils seront amplifiés, abrégés, réécrits, anthologisés dans des compositions changeantes. Petit à petit se forgent des structures de centre et de périphérie. Certains textes accèdent à un rang central à cause d'une signification particulière, ils seront plus souvent copiés et cités que d'autres et acquerront finalement, comme des sortes de classiques, le statut de valeur normative et formative. »

[39] On peut aussi mentionner l'égyptologue de Liverpool, Kenneth Anderson Kitchen, 2003, mais sa tendance à vouloir à tout prix sauver l'interprétation traditionnelle le conduit parfois à des positions indéfendables. Son étude n'en demeure pas moins riche en données « dures » tout à fait fiables.

[40] Jan Assmann 1992, pp. 92.

Cette présentation du processus de canonisation comme « flux de la tradition », comme mise en forme progressive mais continue de la tradition, me semble particulièrement éclairante[41]. Elle rend compte de deux phénomènes dont les exégètes de la Bible hébraïque ne retiennent souvent qu'un seul : d'une part, une expansion ou amplification progressive de la tradition, et ici les biblistes partent, comme je l'ai proposé moi-même pour Jr 7, de l'hypothèse d'un noyau primitif auquel vont s'ajouter, se superposer différentes couches rédactionnelles ; d'autre part, une réduction du matériel. Certaines traditions, qui ne répondent plus à des schèmes de questionnements signifiants pour la communauté transmettante, vont décroître, ne seront plus que suggérées, et finiront peut-être par être totalement abandonnées. Il nous est facile de comprendre ce phénomène de réduction si nous pensons, par exemple, à nos anthologies de la poésie française. J'ai dans ma bibliothèque une anthologie de la fin des années 1920. A côté de poèmes de Valéry et d'Apollinaire, qui sont aujourd'hui des classiques (selon les critères des spécialistes de l'histoire de la littérature française, mais les appréciations sont parfois fluctuantes), on y lit des poèmes d'Henry Jean-Mary Levet, de René Arcos, Luc Durtain, François Divoire. Certains sont encore mentionnés dans l'anthologie d'André Gide, mais ont totalement disparu d'anthologies plus récentes. Ils ont été marginalisés.

Il est extrêmement délicat, en exégèse, de manier ce fait pourtant évident en théorie de réduction du « matériel »[42]. Ce phénomène permet toutefois de nuancer la position des réalistes, c'est-à-dire de ceux qui insistent sur la continuité entre époque pré- et post-exilique. L'expérience de la chute de Jérusalem et de l'exil a profondément transformé le processus de transmission des traditions. Les courants contestataires ont été valorisés parce qu'on a reconnu en eux la parole divine authentique de Dieu qui pouvait servir d'avertissement pour le présent et qui expliquait l'exil. On a retenu les oracles de Jérémie. Nous ne possédons pas de recueil des prophéties d'Hanania, son contradicteur. Et, comme l'imprimerie n'existait pas, il est

[41] Cette image est reprise et développée par Bernd Janowski 2006.

[42] Cette hypothèse complexifie la méthode dite de critique rédactionnelle. Ainsi un prophète comme Zacharie semble citer des traditions et les interpréter, mais le processus de canonisation a marginalisé les traditions utilisées par ce prophète de sorte qu'il est difficile de manier ce phénomène.

peu probable, si un tel recueil a jamais existé, que nous en retrouvions un jour le manuscrit.

Bref, je plaide plutôt, dans la controverse entre catastrophistes et réalistes, entre ceux qui mettent l'accent sur la rupture et ceux qui mettent l'accent sur la continuité, en faveur de l'hypothèse d'une transformation profonde de la tradition.

IV. Un exemple tiré des prophéties de Zacharie : la restauration du temple

Cette transformation n'est pas seulement probable par le tri qui s'est opéré parmi les traditions d'Israël, par la nouvelle configuration qui a déplacé l'équilibre entre l'essentiel et le secondaire, entre ce qui est central et périphérique, pour reprendre les propos de Jan Assmann. Elle est aussi visible dans la manière dont les auteurs de l'époque post-exilique ont repris les traditions et les ont intégrées dans leurs proclamations. Je prendrai pour le montrer un seul exemple puisé dans la première partie du livre du prophète Zacharie, un prophète dont les oracles datent des années 520 avant notre ère.

Relevons tout d'abord que Zacharie se réfère explicitement aux prophètes pré-exiliques, certains dont les oracles ont été retenus dans le canon hébraïque que nous connaissons, d'autres dont les oracles, au cours du processus de canonisation, n'ont pas été retenus au profit sans doute d'autres textes (il faut compter avec ce phénomène de réduction et ne pas partir du principe que nous avons dans la Bible tout ce qui a été écrit et transmis d'âge en âge). Ainsi, Zacharie exhorte le peuple (1,3) :

> « Revenez à moi – déclaration de Yhwh des Armées –... Ne soyez pas comme vos pères, à qui *les prophètes d'autrefois* proclamaient : Ainsi parle Yhwh des Armées : Revenez, je vous prie, de vos voies mauvaises, de vos agissements mauvais ! Mais ils n'ont pas prêté attention à moi – déclaration de Yhwh »

On voit ici le repère formidable qu'offrent les prophéties de jugement des prophètes pré-exiliques : L'exil n'est pas dû à un destin aveugle ou à la

puissance exorbitante des Empires mésopotamiens. Il est le résultat d'une désobéissance à un Dieu qui aujourd'hui parle encore à son peuple pour le conduire sur le chemin du salut.

Venons-en à l'exemple choisi. Comme son collègue le prophète Aggée, Zacharie encourage le peuple à la reconstruction du Temple, élément de continuité, de restauration de l'ancien, me direz-vous. Cependant des différences avec le passé sont sensibles. J'en nommerai trois :

Le premier temple, du moins le bâtiment central, était attenant au palais royal. Le roi y entrait par une porte qui communiquait entre le palais et le temple. Le temple faisait partie des bâtiments royaux, un peu comme la chapelle du château de Versailles. Le roi judéen était idéalement le constructeur de la ville et du temple. C'est pourquoi certains, qui avaient connu le premier temple, ont manifesté leur déception en découvrant le nouveau temple inauguré en 515 avant notre ère (Ag 2,3 ; Za 4,10) : son apparence était modeste. En fait, le nouveau temple lui-même avait les mêmes dimensions que l'ancien, mais le palais manquait au panorama. Ce nouveau concept d'un temple séparé du palais, outre des raisons économiques et politiques, répond aux exigences du prophète Ezéchiel (ch. 40-48*) pour qui le pouvoir religieux et le pouvoir politique doivent être rigoureusement séparés[43]. Dans le plan qu'Ezéchiel esquisse du futur temple, outre que l'espace royal est clairement séparé de l'espace sacré, la porte par laquelle entrait traditionnellement le roi est même bloquée symboliquement (Ez 44,1-3). Zacharie de même n'envisage plus d'intervention du pouvoir politique dans le domaine spirituel. Ainsi dans cet oracle (Za 4,6) :

> « Voici la parole de Yhwh pour Zorobabel [un descendant du roi Yoïakîn qui avait été déporté à Babylone, d'où son nom 'descendance de Babylone'] : Ce n'est pas par la puissance, ce n'est pas par la force (politique et militaire), mais c'est par mon souffle… [que ce temple sera reconstruit] »

Deuxièmement, on constate une relativisation de l'importance du temple pour la vie spirituelle de la communauté. D'un côté, le temple doit être reconstruit pour magnifier la présence de Yhwh avec son peuple, de l'autre, on est conscient que le temple n'est qu'un symbole visible d'une

[43] Sur ce point, cf. Thomas Pola 2003, pp. 146s.

présence invisible[44]. Dans le cycle original des visions nocturnes du même Zacharie, le temple n'est pas vraiment mentionné[45]. Au plus, indirectement, dans la troisième vision concernant la reconstruction de Jérusalem (Za 2,5-9)[46] où on constate une même relativisation concernant la ville. Un arpenteur dimensionne l'espace sur lequel doit être reconstruite la ville. Puis un personnage surgit et proclame :

> « Jérusalem sera une ville sans murailles [*perâzôt*, c'est-à-dire sans protection, mais aussi sans limites], tant les humains et les bêtes y seront nombreux. »
>
> Et Yhwh d'ajouter :
>
> « Je serai moi-même pour elle… une muraille de feu tout autour ; et je serai sa gloire au milieu d'elle. »

La muraille protectrice est Yhwh lui-même. La présence divine, la gloire, qui habitait le temple, et dont Ezéchiel attendait le retour dans le nouveau temple (Ez 43) se trouve au milieu de la ville. Une représentation qui va nourrir la vision de Jean l'apocalypticien (Ap 21,22s) :

> « Je ne vis pas de sanctuaire [dans la nouvelle Jérusalem], car le Seigneur Dieu, le Tout-Puissant, est son sanctuaire… La ville n'a besoin ni du soleil ni de la lune pour y briller, car la gloire de Dieu l'éclaire… »

Troisième remarque : Outre cette relativisation des institutions matérielles, physiques de l'époque pré-exilique, on constate dans cette même vision ce qu'on appelle une *eschatologisation* prononcée des traditions pré-exiliques. Les traditions sont revisitées pour en extraire en quelque sorte le potentiel d'espérance, de sens et de direction pour l'avenir, l'*eschaton*. « Je *serai*… une muraille… Je *serai* sa gloire… » Après coup, après l'expérience de la destruction et de l'exil, s'opèrent une transformation de la tradition, un déplacement entre centre et périphérie, une relecture du passé pour souligner la véracité de la parole prophétique. Mais on constate aussi ce qu'on pourrait appeler, par amusement, un « avant-coup ». Les

[44] C'est clairement le cas dans la prière de Salomon, dont la phraséologie est typiquement deutéronomiste (cf. 1 R 8,27 : « Mais Dieu habiterait-il vraiment sur la terre ? Le ciel et la terre ne peuvent le contenir : combien moins cette maison que j'ai bâtie ! »).

[45] Sur ce point, cf. Jean M. Vincent 2006, pp. 32-36.

[46] Cf. Jean M. Vincent 1998, pp. 99-134.

Freudiens nous ont ressassé que nous sommes déterminés par notre passé : c'est là qu'il faut fouiller pour résoudre nos problèmes. Israël ne cherche pas exclusivement à expliquer son présent par un passé désastreux. Il ne fait pas de fixation sur ses échecs, il est capable de se penser par rapport à l'à-venir, de se situer dans « l'avant-coup ». C'est le rôle spécifique des prophètes de la période après la chute d'annoncer que la fidélité de Dieu à lui-même et à ses projets triomphe et triomphera des échecs de son peuple élu.

Conclusion

Nous arrivons à la fin de notre parcours. Dans le livre de Zacharie, nous pourrions prendre d'autres exemples de reprise des traditions (pour rappeler la continuité entre l'époque pré-exilique et post-exilique). Cette reprise n'est toutefois pas une simple restitution ou restauration du passé[47]. Elle est accompagnée d'un *déplacement* perceptible des accents (dû essentiellement à la prise en compte du regard critique de la prophétie pré-exilique sur ces traditions). A cela s'ajoute une *relativisation* des traditions dans leur matérialité, et une *eschatologisation* des traditions. L'exemple de la reprise de la tradition concernant le temple de Jérusalem a permis d'illustrer le phénomène que nous voulions décrire.

Dans une partie introductive, nous avons rappelé le *consensus* des chercheurs sur la mutation qu'ont entraînée la chute de Jérusalem et l'exil : l'historiographie deutéronomiste (je préfère parler d'édition exilique d'un ensemble de documents déjà existants), la mise en valeur du sabbat et de la circoncision (je dis bien mise en valeur, non création post-exilique de ces rites) ; majoration donnée aux traditions patriarcales (et non invention), et accentuation de la *hésed*, de l'amour fidèle de Yhwh pour son peuple (une affirmation déjà maintes fois présentes dans les écrits pré-exiliques).

Un premier chapitre a pris position contre une présentation inflationniste de la chute de Jérusalem comme rupture totale, comme crise

[47] Thomas Pola, 2003, a bien montré comment, en Za 1-8, la nouvelle conception de la royauté était informée par la critique prophétique pré-exilique. Il n'y a pas rupture, mais mutation.

absolue, comme une sorte de *big-bang* originel. Nous y avons dressé la liste d'une dizaine d'arguments qui minimisent plutôt les conséquences de la destruction de Jérusalem et de l'exil, en regardant aux événements immédiats qui ont accompagné la chute, puis aux facteurs qui ont abouti à la catastrophe sur une plus longue durée. Nous avons ensuite insisté, dans un deuxième chapitre, sur les propos des prophètes de la fin du 8e au début 6e siècle, car ce sont ces textes qui vont servir de repères, qui vont permettre de dire l'événement, de lui donner sens. Un troisième chapitre a nuancé la position des réalistes en introduisant les notions de sélection, de transformation (à égale distance entre rupture et continuité) et emprunté à Jan Assmann et Bernd Janowski le concept de « processus de canonisation ». Un quatrième et dernier chapitre a cherché à illustrer ce phénomène de continuité et transformation en prenant l'exemple du temple, sa reconstruction, mais aussi la transformation des représentations qui lui sont liées 70 ans après la catastrophe.

La chute de Jérusalem ne marque pas une rupture radicale entre les périodes pré-exilique et post-exilique. Des prophètes pré-exiliques fournissent les schèmes interprétatifs qui ont permis à Israël de traverser l'épreuve. Fidèle à son projet, le même Yhwh continue à manifester sa *hésed* à son peuple. Une profonde mutation est toutefois sensible dans le flux de la tradition et dans les représentations liées aux institutions pré-exiliques. ■

Bibliographie

Peter R. Ackroyd, *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought in the sixth Century BC*, OTL, Londres, SCM, 1968.

Peter R. Ackroyd, « The Temple Vessels — a Continuity Theme », *in* : Collectif, *Studies in the Religion of Ancient Israel*, VT. S 23, Leiden, E.J. Brill, 1972, pp. 66-81.

William F. Albright, « King Jehoiachin in Exile » [1942], *in* : David N. Freedman et George Ernst Wright (éd.), *Biblical Archeologist Reader*, I, Garden City, Doubleday, 1961, pp. 106-112.

Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich, C.H. Beck, 1992.

Hans M. Barstad, « On the History and Archeology of Judah during the Exilic Period », *in* : *Orientalia Lovaniensa Periodica* 19, 1988, pp. 25-36.

idem, « After the 'Myth of the Empty Land' : Major Challenges in the Study of Neo-Babylonian Judah », *in* : O. Lipschits et J. Blenkinsopp (éd.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2003, pp. 3-20.

Michaela Bauks, « Le Shabbat : un Temple dans le temps », *in* : *Etudes Théologiques et Religieuses* 77, 2002, pp. 473-490.

Bob Becking, « Jehojachin's Amnesty, Salvation for Israel ? Notes on 2 Kings 25,27-30 », *in* : C. Brekelmans et J. Lust (éd.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies*, BETL 94, Leuven, Leuven University Press, 1990, pp. 283-293.

Christopher Begg, « The Significance of Jehoiachin's Release : A New Proposal », *in* : *Journal for the Study of the Old Testament* 36, 1986, pp. 49-56.

Gilbert Brunet, « La prise de Jérusalem sous Sédécias », *in* : *Revue de l'Histoire des Religions* 167, 1965, pp. 156-176.

Keith W. Carley, *Ezekiel among the Prophets. A Study of Ezekiel's Place in Prophetic Tradition*, Studies in Biblical Theology, II/31, Londres, SCM, 1975.

Henri Cazelles, *Histoire politique d'Israël des origines à Alexandre le Grand*, Petite bibliothèque des sciences bibliques, A.T. 1, Paris, Desclée, 1982.

Mathias Delcor, « Les cultes étrangers en Israël au moment de la réforme de Josias d'après 2 R 23. Etude de religions sémitiques comparées » [1981], *in* : *idem*, *Environnement et Tradition de l'Ancien Testament*, AOAT 228, Kevelaer, Butzon & Bercker, et Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1990, pp. 105-137.

Joëlle Ferry, *Illusions et salut dans la prédication prophétique de Jérémie*, BZAW 269, Berlin, Walter de Gruyter, 1999.

Matthias Franz, *Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6-7) und ihre Parallelen im Alten Testament und in seiner Umwelt*, BWANT 160, Stuttgart, W. Kohlhammer, 2003.

Lisbeth S. Fried, « The Land Lay Desolate : Conquest and Restoration in the Ancient Near East », *in* : O. Lipschits et J. Blenkinsopp (éd.), *Judah and the Judeans*

in the Neo-Babylonian Period, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2003, pp. 21-54.

Jean-Jacques Glassner, *Chroniques mésopotamiennes*, La roue à livres, Paris (Les Belles Lettres) 1993.

J.N. Graham, « Vinedressers and Plowmen : 2 Kings 25 : 12 and Jeremiah 52 : 16 », *in* : *Biblical Archeologist* 47, 1984, pp. 55-58.

Siegfried Herrmann, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Munich, Chr. Kaiser ; ²1980.

T. Ray Hobbs, *2 Kings*, Word Biblical Commentary 13, Waco, Texas, Word Books, 1985.

Yair Hoffman, « The Fasts in the Book of Zechariah and the Fashioning of National Remembrance », *in* : O. Lipschits et J. Blenkinsopp (éd.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2003, pp. 169-218.

Frank Lothar Hossfeld, *Untersuchungen zur Komposition und Theologie des Ezechielbuches*, Forschung zur Bibel 20, Würzburg, Echter, 1977.

Bernd Janowski, « Canon et construction de sens. Perspectives vétérotestamentaires » [all. 2004] à paraître dans *Etudes Théologiques et Religieuses* en 2006.

Enno Janssen, *Juda in der Exilzeit*, FRLANT 69, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956.

Jörg Jeremias, « Die Anfänge des Dodekapropheton : Hosea und Amos », *in* : J.A. Emerton (ed), *Congress Volume – Paris 1992, VTS* 61, Leiden, Brill, 1995, pp. 87-106.

Douglas R. Jones, « The Cessation of Sacrifice after the Destruction of the Temple in 576 BC », *in* : *Journal of Theological Studies* 14, 1963, pp. 12-31.

Kenneth Anderson Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans, 2003.

Reiner Kessler, *Micha,* HThK. A.T., Feiburg-Basel-Wien, Herder, 1999.

Gary N. Knoppers et J. Gordon McConville (éd.), *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies in Deuteronomistic History*, Sources for Biblical and Theological Study 8, Winona Lake, Eisenbrauns, 2000.

Oded Lipschits, « Nebuchadrezzars's Policy in 'Hattu-Land' and the Fate of the Kingdom of Judah », *in* : *Ugarit-Forschung* 30, 1998, pp. 467-487.

idem et Joseph Blenkinsopp (éd.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2003.

idem, « Demographic Changes in Judah between the Seventh and the Fifth Centuries B.C. », *in* : O. Lipschits et J. Blenkinsopp (éd.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2003, pp. 323-376.

Jack R. Lundbom, *Jeremiah 37-52*, AB 21C, New York, Doubleday, 2004.

Daniel Lys, « Jérémie 28 et le problème du faux prophète ou la circulation du sens dans le diagnostique prophétique », *in* : *Revue d'Histoire et de Sociologie Religieuses* 59, 1979, pp. 453-482.

NBS = *Nouvelle Bible Segond*, édition d'études, Villiers-le-Bel (Société Biblique Française), 2002.

B. Oded, « Where Is the 'Myth of the Empty Land' To Be Found ? History versus Myth », *in* : O. Lipschits et J. Blenkinsopp (éd.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2003, pp. 21-54.

Thomas Pola, *Das Priestertum bei Sacharja. Historische und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur frühnachexilischen Herrschererwartung*, FAT 35, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.

Albert de Pury, Thomas Römer et Jean-Daniel Macchi (éd.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Le Monde de la Bible 34, Genève, Labor et Fides, 1996.

Thomas Römer, *Abraham. Nouvelle jeunesse d'un ancêtre*, Genève, Labor et Fides, 1997.

Anders Runesson, *The Origins of the Synagogue. A Socio-historical Study*, Coniecta biblica, New Testament Series 37, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 2001.

Hermann Spieckermann, « God's Steadfast Love. Towards a New Conception of Old Testament Theology », *in* : *Biblica* 81, 2000, pp. 305-322.

Jean Marcel Vincent, « Michas Gerichtswort gegen Zion (3,12) in seinem Kontext », *in* : *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 83, 1986, pp. 167-187.

idem, *Das Auge hört. Die Erfahrbarkeit Gottes im Alten Testament*, BThSt 34, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1998.

idem, « 'Visionnaire, va-t-en !' Interprétation d'Amos 7,10-17 dans son contexte », *in* : *Etudes Théologiques et Religieuses* 75, 2000, pp. 229-250.

idem, « L'apport de la recherche historique et ses limites pour la compréhension des visions nocturnes de Zacharie », *Biblica* 87, 2006, pp. 22-41.

Beat Weber, « Zur Datierung des Asaph-Psalmen 74 und 79 », *in* : *Biblica* 81, 2000, pp. 521-532.

Ernst F. Weidner, « Jojachin, König von Juda, in babylonischen Keilschrifttexten », *in* : *Mélanges Syriens offerts à M. René Dussaud*, II, Paris, Geuthner, 1939, pp. 923-935.

Erich Zenger, « Die deuteronomistische Interpretation der Rehabilitierung Jojachins », *in* : *Biblische Zeitschrift* 12, 1968, pp. 16-30.

Ḥokhma 90/2006, pp. 26-49

par Thérèse GLARDON,
bibliste et professeur d'hébreu, Valeyres-sous-Montagny (Suisse)

Handicap et royauté : le fabuleux destin de Mefibosheth

Etonnante actualité que celle de ce récit biblique ! Mefibosheth (appelé Meribaal dans certaines traductions[1]) est un jeune homme gravement handicapé depuis l'enfance à la suite d'un accident. Son grand-père le roi Saül s'est suicidé. Son père Jonathan, ses trois oncles et toute sa famille ont été massacrés soit dans des guerres sans merci contre l'ethnie rivale, soit dans de sordides règlements de comptes politiques. On croirait entendre les nouvelles internationales que nous distillent les informations actuelles des médias, ou assister aux sombres intrigues d'un récent film de violence. Et pourtant l'histoire remonte à 3 000 ans environ.

Mefibosheth végète un peu comme un réfugié clandestin dans le *no man's land* de la frontière la plus éloignée de la capitale. Il est le dernier survivant d'une dynastie déchue, ce qui est bien loin d'améliorer sa situation. Son existence même constitue une menace potentielle pour le nouveau pouvoir en place, celui du roi David. A l'instar de certains régimes politiques d'aujourd'hui, et afin d'asseoir solidement leur trône, les rois de l'époque avaient coutume d'éliminer physiquement leurs opposants réels ou supposés. La vie de Mefibosheth est donc suspendue au fil ténu du bon vouloir de David. Quel avenir lui est réservé ? Quel sens sa vie peut-elle encore avoir ? Quelle intervention divine va réussir à sauver une existence aussi malmenée dès le départ ?

[1] Voir le paragraphe « **Bouche-de-honte** », ci-dessous p. 32.

Quel destin pour Mefibosheth ?

2 Samuel 9,1-13 :

(1) *David dit : Y a-t-il encore un survivant de la maison de Saül, pour que j'agisse envers lui avec fidélité, à cause de Jonathan ?*
(2) *La maison de Saül avait un domestique, nommé Civa. On l'introduisit chez David, et le roi lui dit : Es-tu bien Civa ? Il répondit : Oui, pour te servir.*
(3) *Le roi lui dit : N'y a-t-il plus personne de la maison de Saül, pour que j'agisse envers lui avec la fidélité de Dieu ? Civa répondit au roi : Il y a encore un fils de Jonathan, estropié des deux jambes.*
(4) *Le roi lui dit : Où est-il ? Civa dit au roi : Il est justement dans la maison de Makir, fils d'Ammiel, à Lô-Devar.*
(5) *Le roi David l'envoya chercher dans la maison de Makir, fils d'Ammiel, à Lô-Devar.*
(6) *Mefibosheth, fils de Jonathan, fils de Saül, arriva auprès de David. Il tomba sur sa face et se prosterna. David dit : Mefibosheth ! Il répondit : Je suis ton serviteur.*
(7) *David lui déclara : N'aie aucune crainte. Je vais agir avec fidélité envers toi, à cause de ton père Jonathan. Je te restituerai toutes les terres de ton ancêtre Saül, et toi-même, tu prendras tous tes repas à ma table.*
(8) *Il se prosterna et dit : Qui suis-je pour que tu regardes un chien crevé tel que moi !*
(9) *Le roi appela Civa, le domestique de Saül et lui dit : Tout ce qui appartient à Saül et à toute sa maison, je le donne au fils de ton maître.*
(10) *Tu travailleras la terre pour lui, toi, tes fils et tes serviteurs, tu apporteras ce qui servira à nourrir le fils de ton maître. Et Mefibosheth, le fils de ton maître, prendra tous ses repas à ma table. Or Civa avait quinze fils et vingt serviteurs.*

(11) *Civa dit au roi : Je ferai exactement tout ce que tu m'ordonnes, ô roi, mon seigneur... Mais Mefibosheth prendra tous ses repas à ma table comme l'un des fils du roi*[2].

(12) *Mefibosheth avait un jeune fils du nom de Mika et tous ceux qui habitaient dans la maison de Civa étaient au service de Mefibosheth.*

(13) *Mefibosheth habitait à Jérusalem, car il prenait tous ses repas à la table du roi. Il était boiteux des deux jambes.* (trad. *TOB* et *NBS*)

Cette histoire au surprenant *happy end* apparaît de prime abord comme un vieux coffre rouillé et verrouillé, émergeant d'un fatras poussiéreux. Mais il vaut la peine de nous livrer à une brève investigation historique et exégétique, de rechercher les clés offertes par la signification symbolique de termes hébraïques, soigneusement choisis par le rédacteur, et d'observer certains indices apparemment anecdotiques, astucieusement disséminés comme des cailloux blancs tout au long du récit. Cette entreprise nous aidera à mettre patiemment au jour ce trésor et à puiser dans ses richesses. Nous examinerons quelques-unes des implications théologiques du texte et en tirerons, en relecture contemporaine, les conséquences au niveau existentiel.

Aperçu historique : ascension de David et déclin de Saül

La brève notice où nous est relatée l'enfance de Mefibosheth en 2 S 4,4, s'insère dans le grand ensemble allant de 1 S 16 à 2 S 5 nommé par les exégètes : « Histoire de l'ascension de David » par opposition à celle du déclin de Saül, premier roi d'Israël.

Le texte biblique nous raconte que, depuis sa victoire sur le fameux géant philistin Goliath qui terrifiait Israël, David le petit berger devient un grand chef de guerre et s'attire l'affection de tout le peuple. Il se lie même d'amitié avec Jonathan, le fils de Saül. Ce dernier le poursuit d'une jalousie

[2] Ce changement énigmatique de personne dans les possessifs sera clarifié ultérieurement (voir ci-dessous le paragraphe « **Restauration royale** », p. 38.).

morbide et jure sa perte. David doit s'enfuir et mène alors une vie errante. Il se met au service des Philistins en évitant toutefois de combattre son propre peuple. Après la défaite et la mort de Saül et Jonathan à la bataille de Guilboa, David revient sur le devant de la scène politique et vole de succès en succès, tandis que le reste de la famille du roi Saül marche vers son déclin.

Le narrateur biblique nous relate la tentative d'Avner, le chef de l'armée du souverain déchu, d'imposer comme roi Ishbosheth, le dernier fils vivant de Saül. Mais celui-ci ne réussit à régner que durant deux années et sur quelques territoires du Nord uniquement. Et là où commence l'histoire de Mefibosheth, fils de Jonathan, deux partisans de David sont en train de tramer un complot pour éliminer Ishbosheth, son seul concurrent sérieux. David n'a été sacré roi qu'à Hébron, il n'est donc pour le moment que souverain du territoire du Sud. « La guerre fut longue entre la maison de Saül et la maison de David. David ne cessait de se renforcer, la maison de Saül ne cessait de s'affaiblir » (2 S 3,1). C'est sur ce fond déjà sanglant de guerres partisanes que nous est relaté l'épisode non moins tragique de l'enfance de Mefibosheth.

Tragédie familiale

« Or Jonathan, fils de Saül, avait un fils estropié des deux jambes… » (2 S 4,4) : ainsi commence l'histoire de Mefibosheth. Jonathan vient d'être tué lors de la même bataille que son père Saül, et son fils est demeuré infirme ou, comme le verbe hébraïque peut encore se comprendre : il a été frappé aux pieds, il est infirme, défiguré, difforme. Rendu incapable de marcher ou de se tenir debout, il incarne le sort tragique des descendants de Saül. Et lorsque Ishbosheth, frère de Jonathan, apprend la mort d'Avner, son principal défenseur, ce sont « les mains qui lui tombent » (4,1) ! En faisant mention des *pieds* puis des *mains* atteints, le texte met en relief l'impuissance générale qui frappe les membres de la famille de Saül !

« Il avait cinq ans, poursuit le texte, lorsqu'arriva d'Izréel la nouvelle concernant Saül et Jonathan ». Le contenu de cette « nouvelle » n'est ici ni nommé ni évoqué, on ne sait ce dont il s'agit et le lieu même n'est pas

mentionné par son appellation ordinaire. Il faut supposer qu'allusion est faite à l'annonce de la défaite d'Israël à Guilboa, prolongement de la vallée d'Izréel, face aux Philistins. C'est surtout la mort honteuse de Saül qui est ainsi passée sous silence. Celui-ci ne voulant pas tomber aux mains de ses ennemis jurés, de méprisables « incirconcis », des païens, demande la mort à son écuyer qui, saisi de peur, la lui refuse. Saül se suicide alors en se jetant sur son épée. Il meurt ce jour-là avec trois de ses fils (1 S 31,6). Les vainqueurs mutilent son corps et le clouent sur la porte de la cité de Beth-Shéan. Les Israélites viennent courageusement récupérer sa dépouille, l'incinèrent (c'est le seul cas dans la Bible !) et offrent une digne sépulture au roi d'Israël et à ses fils.

Cette fin déshonorante et violente du grand-père de Mefibosheth, sous-entendue dans le texte, devient le « secret de famille » dont on n'ose plus parler que de façon allusive et détournée mais finalement symbolique. Elle est tapie dans le récit sous le couvert de ce terme : « la *nouvelle* concernant Saül... ». Ce mot dissimule et révèle à la fois le nœud et le problème enfouis. En hébreu, il pointe vers une direction autre que sa simple traduction « la nouvelle ». Il signifie plutôt « la chose entendue » et vient d'une racine qui signifie également « écouter, obéir ».

Le roi, homme de l'écoute

Or, selon le rédacteur deutéronomiste du livre de Samuel, ce qui a causé la chute et le déclin du roi Saül, c'est précisément de n'avoir pas « écouté et obéi à la voix du Seigneur », déjà à Guilgal une première fois (1 S 13), puis une seconde fois en ne consacrant pas à Dieu la totalité du butin pris à l'ennemi lors d'une bataille contre Amaleq. C'est dans ce fameux chapitre de 1 S 15, qui marque pour Saül et son règne un tournant décisif, que le prophète lui déclare : « Ecouter Dieu – et ce terme revient sept fois dans le chapitre pour en signifier l'importance – vaut mieux que de lui offrir des sacrifices » (v. 22).

Quant à nous, nous pouvons nous poser la question : pourquoi une telle insistance sur le fait d'*entendre-obéir*, au risque d'une interprétation moralisante ? Examinons de plus près cette idée d'un roi comme

« l'homme de l'*écoute* » : le souverain ne serait pas envisagé d'abord comme celui qui dispense ordres et décrets, mais comme celui qui est attentif aux personnes dont il a la responsabilité, à la situation que le peuple traverse, à Dieu lui-même. Quelle image révolutionnaire du roi ! On perçoit mieux pourquoi le texte met tellement l'accent sur la nécessité d'être à l'écoute de la voix divine : elle est celle qui fait percevoir le sens des événements et par là de l'histoire, elle est celle qui donne l'intelligence pour discerner le meilleur chemin à suivre dans la conduite du royaume. A partir de 1 S 13 et 15, Saül est dépeint comme un homme à « l'oreille cassée » (voir 1 S 13,13-14 ; 15,22-23), sa royauté ne peut donc que décliner. Après la surdité, l'infirmité mentionnée dans le texte par les *mains qui tombent* et les *pieds frappés* (2 S 4,1.4) ne fait que confirmer la chronique d'un déclin annoncé.

Une royauté pas comme les autres

Alors qu'à l'époque, dans tout le Proche-Orient ancien, le roi est considéré comme le « fils » de la divinité, donc intouchable et possédant tous les droits, il n'en est pas de même pour Israël, dont Yhwh est le seul Seigneur. Les rédacteurs du courant deutéronomiste, dans lequel s'inscrivent les livres de Samuel, critiquent radicalement la monarchie en tant qu'institution humaine. Ainsi que nous venons de le voir, elle n'est possible et envisageable que si le monarque est désigné par Dieu lui-même et s'il demeure, comme le reste du peuple, soumis à la Loi divine et dépendant de la parole prophétique.

Samuel le prophète a longtemps résisté au désir d'Israël d'être comme les autres peuples... Non seulement son Dieu ne pouvait être représenté par une quelconque image, mais encore la nation devait être radicalement différente en n'ayant ni monarque ou faste royal pour impressionner les peuplades environnantes, ni une imposante armée pour dissuader l'envahisseur. Voilà qui pour le peuple était trop demander ! Malgré les résistances de Samuel et ses longs avertissements quant aux risques inhérents à la monarchie – « Il (le roi) prendra vos fils... vos filles... vos champs, vos vignes et vos oliviers les meilleurs. Il lèvera la dîme sur

vos grains... sur vos troupeaux. Vous-mêmes vous deviendrez ses esclaves » – le prophète finit par accéder au souhait du peuple : « Nous voulons être, nous aussi, comme les autres nations » (1 S 8,11-20).

Le Deutéronome stipule clairement les limites et les exigences imposées au futur souverain : ne pas avoir un trop grand nombre de possessions – argent, or, chevaux ou femmes – et surtout il devra garder « pour les mettre en pratique toutes les paroles de la Loi et toutes ses prescriptions sans devenir orgueilleux devant ses frères... afin de prolonger pour lui et ses fils, les jours de sa royauté au milieu d'Israël » (Dt 17,14-20) : un bel exemple de sagesse dont peuvent s'inspirer encore aujourd'hui tous ceux qui exercent un quelconque pouvoir ! On comprend ainsi mieux les raisons que les livres de Samuel nous donnent de la destitution du roi Saül.

« Bouche-de-honte »

Revenons-en à 2 S 4,4 où notre histoire présente l'origine de l'infirmité de Mefibosheth, le petit-fils de Saül : en apprenant la nouvelle de la défaite de Guilboa, « sa nourrice le prit pour s'enfuir et elle était si pressée de fuir que l'enfant tomba et resta boiteux ».

La nourrice, *'omenet* en hébreu, est celle qui *porte solidement* un enfant et lui apprend ainsi la confiance. Le mot « foi » vient de la même racine *'aman* – de même que notre « Amen » – et signifie : « C'est certain, c'est solide, c'est sûr ». En français, lorsqu'on parle de croire, donc de foi, l'accent est mis sur l'activité de celui qui se fie à quelque chose ou se confie en quelqu'un. On dit même « avoir » la foi. En hébreu, c'est l'inverse : ce qui importe n'est pas l'activité du sujet – qui croit ou qui a la foi – mais bien l'objet ou l'être en qui il se fie.

La question déterminante est donc la suivante : « Est-ce assez sûr et solide pour que je puisse m'y appuyer ? Est-ce donc, par conséquent, digne de foi ? » Quand l'hébreu utilise l'expression « Je crois en Dieu », cela signifie qu'*Il est assez solide* pour que je m'appuie sur lui et que je lui fasse confiance. Contrairement au français qui suppose une adhésion intellectuelle du sujet, l'hébreu renvoie à une expérience fondamentale d'*abandon confiant* qui s'apprend dans l'enfance.

Dans notre récit, la nourrice, victime impuissante du choc qui l'atteint par la tragique nouvelle, a malheureusement failli à la tâche d'être celle qui « ne laisse pas tomber » dans les moments difficiles. Mefibosheth est âgé de cinq ans, il vient de perdre son père et voilà qu'il est privé de l'appui et du soutien dont un jeune enfant a besoin en pareille circonstance. Ce qui lui échoit par contre, c'est ce nom de *Mefibosheth*, traduisible en hébreu par « de la bouche de la honte », pour tenter d'exprimer l'innommable malheur qui frappa sa famille et retomba sur sa propre histoire.

En 1 Ch 8,34 et 9,40, où il est question des descendants de Saül, son petit-fils Mefibosheth apparaît sous le nom de Meribaal, c'est-à-dire « qui dispute avec Baal » ou « de la querelle au sujet de Baal ». *La Bible de Jérusalem*, ainsi que d'autres traductions, telle celle de *la Pléiade*, ont dans un souci d'unification introduit cette appellation-là dans les récits du Livre de Samuel[3]. D'où vient cette variante ? On suppose qu'un scribe voyant le nom de Baal, l'idole, aurait pour éviter de la nommer mis à la place le mot de « honte », d'où la déformation « Mefibosheth ».

Quoi qu'il en soit, on ne peut lire aujourd'hui ce texte sans imaginer la destinée d'un enfant ainsi nommé et la risée dont il va être l'objet. Sans faire outrage à la grammaire hébraïque, ce nom peut également signifier : « de *ma* bouche la honte ». On pense à un enfant qui ne reçoit pas le respect et la tendresse auxquels il a droit, un être sans doute meurtri et estropié à tout jamais non seulement par son accident, mais encore par son nom, par le poids de la mort honteuse de son père, de son grand-père et de ses trois oncles ! (Le quatrième fils de Saül, Ishbosheth, est finalement assassiné lors d'un guet-apens, et c'est de plus cette sordide histoire qui encadre la notice où apparaît l'enfance de Mefibosheth en 2 S 4).

Son handicap, qui exprime dans son corps toute sa tragédie, semble l'écarter à jamais de toute prétention au trône royal. On sait l'importance conférée à l'apparence physique dans la culture de l'époque, surtout pour un candidat au trône. Le roi Saül surpassait en stature tous les autres Israélites, et David est décrit par le chroniqueur comme agréable à regarder et ayant de beaux yeux. Même la notice de 2 S 4,4 qui relate très brièvement et comme en passant toute cette tragédie, paraît mal ficelée et tombée là

[3] On trouve même aussi la variante Mefibaal.

un peu par hasard, à l'image du personnage lui-même. Décidément tout est « boiteux », tout est « mal fait » dans cette histoire !

Dernier survivant de la maison de Saül

L'histoire rebondit en 2 S 9, alors que selon la chronique biblique, David est roi cette fois d'Israël et de Juda, qu'il s'est emparé de Jérusalem, en a fait sa capitale et y a installé l'Arche de Dieu. Le chapitre commence comme un coup de théâtre par la question : « Y a-t-il *encore un survivant* de la maison (= la famille) de Saül ? ». La coutume voulait que le nouveau souverain élimine tout descendant de la dynastie rivale pour supprimer tout risque pour son propre trône, on peut donc craindre le pire : le mot « survivant » pouvant aussi signifier « un reste », il serait facile d'ajouter « ... à éliminer » ! D'autant plus que nous nous trouvons maintenant dans l'ensemble littéraire qui s'étend de 2 S 9 à 2 S 20 ; l'enjeu principal n'en est plus l'accession de David au trône, mais sa succession !

Le terme *survivant* employé dans ce premier verset pourrait aussi se traduire, à cause de sa racine verbale, par l'expression « quelqu'un de trop, un *surnuméraire* ». Le v. 3, quand David réitère sa question, utilise à nouveau une expression ambiguë, qui peut sous-entendre que le roi vise à précipiter la chute, la fin et le néant de la famille de son ennemi. Voilà qui laisserait présumer que la raison d'état risque de l'emporter... D'autant plus que l'expression qui suit « pour que j'agisse envers lui avec fidélité » ou « avec la fidélité de Dieu » est peu claire. Elle pourrait signifier pour David, selon la logique du rejet de la maison de Saül : « Dieu m'a choisi, finissons-en maintenant avec ceux qui s'opposent à son plan ! » Mais est-ce bien cela qui est sous-entendu dans les vv. 1 et 3 ? Pour répondre à cette question, examinons d'un peu plus près le sens de cette expression telle qu'elle apparaît en hébreu : « Pour que je *fasse hésed avec lui* ».

Faire *hésed* et garder l'alliance

Ce terme *hésed* si particulier suppose une alliance d'amitié impliquant un devoir d'assistance et de solidarité entre deux personnes. Sa

traduction en grec par *eleos* (compassion) et en latin par *misericordia* peut déjà nous donner une indication sur son sens, mais celui-ci recouvre une réalité beaucoup plus vaste et plus complexe. Selon André Neher, faire *hésed* a un sens affectif qui va au-delà de l'obligation de porter secours, car il suppose l'amour et la grâce. Le sens sous-jacent à ce terme semble donc déjà exclure toute velléité de vengeance de la part de David.

Cependant, l'élément déterminant ici est la mention « à cause de Jonathan ». On sait l'amitié qui unissait David au fils de Saül au moment où le vieux roi menaçait sa vie. Le premier livre de Samuel, au chapitre 20, nous relate que Jonathan promet de protéger David de la colère de son père et de favoriser sa fuite ; il lui demande en contrepartie : « Si je meurs, tu ne devras jamais retirer à ma maison ta fidélité, ta *hésed*, pas même quand le Seigneur retirera les ennemis de David, un par un, de la surface de la terre. Et Jonathan conclut un pacte avec la maison de David... Jonathan fit encore prêter serment à David dans son amitié pour lui » (vv. 15-17).

Ainsi, dans la question de David : « N'y a-t-il plus un homme de la maison de Saül pour que je fasse avec lui la *hésed* de Dieu ? » (2 S 9,3), alors que l'expression hébraïque du début de cette phrase (un survivant, un reste, un homme en trop) pouvait laisser entendre que le glas de la descendance de Saül avait sonné, la précision de la suite du verset semble définitivement changer la donne en faisant référence au pacte d'amitié avec Jonathan, scellé par cette bénédiction : « *Que le Seigneur soit entre toi et moi*, entre ta descendance et ma descendance, à jamais » (1 S 20,42). David, maintenant en position de force, est placé devant une promesse à accomplir. Va-t-il effectivement aller au bout de son geste et rendre le bienfait reçu jadis au travers de Jonathan, celui dont le nom signifie « le Seigneur donne, le Seigneur accorde » ?

A la recherche du fils perdu

Lorsque David pose ces questions pour se mettre en quête d'un éventuel descendant de Saül, c'est Civa, l'un des anciens domestiques du roi déchu, qui lui apporte une réponse. (Il faut relever ici que ce nom de

Civa évoque quelque chose de rigide comme une statue ; c'est un terme pouvant aussi désigner une idole). « *Il y a encore un fils de Jonathan, (mais il est) frappé aux jambes* » ou « *perclus des deux pieds* » (v. 4) – ce qui sous-entend peut-être qu'il n'y a rien à craindre ou à espérer de lui.

Quant à la précision du verset suivant, elle est grammaticalement surprenante : le texte ne dit pas : « Il est *dans* la maison de Makir », mais « il est *la maison (= la famille) de Makir* ». Ce nom signifie « vendu » ou « traître ». Civa aggrave-t-il le cas de Mefibosheth en laissant sous-entendre qu'il est acoquiné à une sorte de « collabo », de partisan de Saül ? Mais cette épithète peut aussi suggérer que ce personnage, dans une contrée traditionnellement fidèle à Saül, était mal vu là-bas pour s'être rallié à la cause de David. Plus tard d'ailleurs, Makir apportera une aide substantielle à David, lors de la fuite de ce dernier devant son fils Absalom (2 S 17,27-29). Makir, précise enfin le texte, est fils d'*Ammiel* : il est donc bien du *peuple de Dieu*. Ou bien encore, *'am* signifiant aussi « clan et parenté », Ammiel pourrait sous-entendre que « ma parenté, c'est Dieu », nom qui, face aux regards suspicieux, sanctifierait et justifierait ainsi toute sa famille.

Dans le désert du non-être

Mefibosheth s'est établi à *Lô-Devar* (2 S 9,4), un lieu de « rien du tout » ou de « nulle part », si l'on suit l'orthographe du Targum[4] et de certains manuscrits. Cette bourgade est située tout au nord, près du Lac de Kinnereth. Lô-Devar se trouve même au-delà du Jourdain. Le texte voudrait-il insinuer par là que ce réfugié s'est caché dans un « trou perdu » aux confins du pays promis, bien loin de Jérusalem maintenant capitale du royaume ? Le « cas Mefibosheth » semblerait classé et enterré. Selon cette première hypothèse, *Lô-Devar* voudrait dire qu'on ne *parle plus* de lui...

Mais *Lô-Devar* peut aussi signifier, si l'on se réfère à d'autres manuscrits, que cet exilé du bout du monde, lui qui n'a pas encore parlé, a justement « quelque chose à dire » (« *à lui la parole* »). Ou bien encore,

[4] Version araméenne de la Bible hébraïque.

selon un autre sens de la racine *Davar*, on peut entendre ceci : « *A lui un événement* », à lui cet infirme dont on n'attend plus rien, va arriver *quelque chose*[5] qui va renverser le cours de son histoire. La même expression idiomatique utilisée ici évoque d'ordinaire l'envoi ou le surgissement de la parole à un prophète.

Et de fait, il s'agit bien d'un bouleversement étonnant et prophétique qui va se produire dans sa vie : le roi David est à l'image du berger de la parabole des évangiles, il va se mettre en quête de la brebis perdue, blessée et apeurée. Il envoie chercher Mefibosheth, le rejeté, l'exclu, l'exilé, le fils perdu de la lignée perdue. Le texte hébreu précise même qu'il l'envoie *prendre* (v. 5), et ce verbe qui peut aussi se traduire par « saisir, ravir, emmener » met en relief la force et la résolution avec lesquelles il le fait sortir et le délivre de sa condition.

Quand l'amour change la (mal)donne

Le texte laisse deviner la crainte de Mefibosheth quand il paraît devant celui qui est maintenant son roi. Lui, « l'estropié », le « fils de la honte », arrive de son « nulle part » et paraît dans toute sa vulnérabilité. Il sait ce qu'il risque en tant que descendant de Saül, pouvant encore être perçu comme un rival potentiel face aux héritiers de la couronne de David. « Et Mefibosheth, fils de Jonathan, fils de Saül… tomba sur sa face et se prosterna. David dit : Mefibosheth ! Il répondit : Je suis ton serviteur. David lui déclara : Ne crains pas ! » (vv. 6-7a).

De façon surprenante, la scène se déroule exactement comme celle des récits où Dieu se révèle et appelle[6]. Les déclarations de David résonnent alors comme les promesses d'assistance divine qui viennent rassurer : « Je veux vraiment faire *hésed* avec toi : je t'assure de mon alliance de grâce ». La mention « à cause de ton père Jonathan » (v. 7b) évoque celle du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob dans les théophanies[7].

---

[5] *Davar* signifie entre autres en hébreu : une parole, une promesse, un oracle, un événement, quelque chose, un fait, une affaire.

[6] Voir par ex. Ex 3,4 ; Gn 22,1 ; 1 S 3,10 ; Jn 20,16, où le nom est parfois répété.

[7] Voir par ex. « Je suis le Dieu *de ton père*… » dans l'apparition de Dieu à Moïse en Ex 3,6.

La suite de la promesse contient un terme très intéressant que nous allons examiner selon un procédé cher à l'exégèse rabbinique : « Je te *restituerai* toutes les terres de ton ancêtre Saül ». Ce verbe, ***hashibothi*** en hébreu, est construit avec les mêmes consonnes que *Mefibosheth*. On retrouve ***bosheth***, la honte, et ***hashib***, verbe qui signifie : « Je changerai ta condition antérieure, je te rétablirai dans la position qui est profondément la tienne, je te restituerai tous tes biens ». Cette expression, très courante chez les prophètes annonçant le retour de l'Exil, est parfois comprise comme impliquant la libération des captifs. Par un simple changement dans la disposition des lettres de ce nom si ridicule de Mefibosheth, le verbe hébreu ***hashibothi*** ouvre donc une perspective de promesse bien plus vaste que celle de notre simple mot « restituer ».

Dans la Bible hébraïque, l'origine des noms propres s'appuie souvent sur une simple assonance phonétique plutôt que sur l'observance stricte des règles de grammaire et d'orthographe[8]. Le jeu de mots entre *Mefibosheth* et ***hashibothi*** laisse ici entrevoir un changement radical dans la vie de celui-ci : le passage décisif de l'opprobre à la dignité. Sous le rayon de l'amour divin, les données du nom, donc de l'identité, sont comme bouleversées et recomposées. Et aux deux extrémités du mot ***hashibothi***, encadrant le miracle de transformation et l'apparition de cette toute nouvelle donne, apparaissent comme en lettres d'or les consonnes du nom divin *Yah*, signature discrète du véritable auteur de cette merveille !

Restauration royale

Pour couronner le tout arrive la promesse : « Toi-même tu prendras tous tes repas à ma table », grâce incroyable qui va faire de lui à tout jamais une personnalité intouchable de la cour du roi ! Il s'agit bien ici d'une restauration dans tous les sens du terme ! Sur le plan symbolique, l'affamé de tendresse, le privé d'affection, le laissé pour compte qu'est cet adolescent[9], pourra enfin retrouver un père et grandir sereinement vers l'âge adulte.

[8] Voir par exemple *Abram, père élevé*, dont le nom est changé en *Abraham*, nom qui correspond, non pas orthographiquement mais phonétiquement, à *père d'une multitude* (Gn 17,5).

[9] Mefibosheth serait alors âgé de douze ans d'après la chronologie des textes.

Au v. 9, Mefibosheth n'est plus le pauvre reste ou le misérable survivant, celui qui se considérait comme « un chien crevé », un « serviteur » (ou même un « esclave ») indigne d'une quelconque attention (v. 8). Le voilà maintenant honoré devant ceux qui avaient assisté à son humiliante tragédie et l'avaient sans doute méprisé. A deux reprises, face à Civa, David lui donne le titre de « fils de ton seigneur et maître ». Il fait de lui celui qui retrouve « tout ce qui appartenait à Saül et à toute sa maison », c'est-à-dire ses possessions familiales, ses serviteurs et ses titres ; Mefibosheth accède ainsi au rang de fils de roi. Civa, ses fils et ses serviteurs, devront désormais travailler pour lui. Le petit-fils de Saül non seulement récupère le patrimoine familial et les privilèges royaux mais acquiert en plus un nombre accru de personnes à son service : « Civa, précise le texte, avait quinze fils et vingt serviteurs ». Trente-six personnes au total vont désormais enrichir sa vie !

Cet ancien exilé dont la vie était menacée quitte sa condition précaire et voit son avenir transformé et assuré : quatre fois le texte revient sur l'expression « prendre ses repas à la table du roi » (vv. 7,10,11,13) et trois fois l'hébreu précise « pour toujours » (vv. 7,10,13), ce qui confirme bien le décret royal du v. 9 : « Je l'ai donné » (= c'est fait et décidé). Lui qui était en état de manque permanent « trouvera toujours de la nourriture à la table du roi » (v. 7).

Voilà qui n'est pas fait pour plaire à l'ancien serviteur de Saül, qui doit maintenant « travailler la terre pour Mefibosheth » (v. 10), à l'image d'un certain Adam poussé hors du paradis terrestre et se retrouvant parmi les épines et les ronces ! Civa a l'air de se plier à la décision royale – d'ailleurs il n'a pas le choix – : « *Ton serviteur* agira selon *tout ce que mon seigneur le roi ordonnera à son serviteur* » (v. 11a). Mais il en est tellement choqué – le texte massorétique[10] le montre bien – qu'il répète servilement l'expression de David et n'en change pas la formulation à la première personne : « Mais Mefibosheth mange à *ma* table comme l'un des fils de roi » (v. 11b) !

[10] Texte de la Bible hébraïque que les massorètes, savants grammairiens, ont pourvu de voyelles et d'accents ainsi que de diverses notations vers les 9e-11e siècles, et toujours en vigueur aujourd'hui.

Quand on pense au poids d'exclusion qui pesait sur l'infirme, on réalise mieux ce que le geste de David a de révolutionnaire, voire d'iconoclaste : dans la législation du livre du Lévitique régissant le sort de « l'aveugle ou du boiteux » (Lv 21,16-22), aucun Israélite ayant une infirmité ne pouvait par exemple exercer la fonction sacerdotale dans le sanctuaire. Il ne devait pas « s'approcher pour présenter la nourriture de son Dieu ». Et voilà que, dans cette histoire, David honore comme un *V.I.P.* et élève à la plus haute dignité celui que la société rejetait et traitait comme un paria !

Plus tard, l'histoire montrera que Civa n'a vraisemblablement pas pu digérer le généreux acte royal, il accusera son nouveau maître de la plus infâme traîtrise : celle d'avoir pris le parti d'Absalom lorsque celui-ci fomenta une révolte et voulut ravir le trône de son père David (2 S 16). Tout cela parce que Mefibosheth, à cause de son handicap, n'avait pu fuir avec David lorsque les troupes de la conspiration menaçaient Jérusalem (2 S 19,27).

Souffler sur la honte

Signe marquant de ce nouveau départ pour Mefibosheth qui trouve en David et ses fils un père et des frères, le texte, dans un raccourci étonnant, lui attribue par anticipation un jeune fils nommé *Mika* (v. 12), ce qui signifie : « *Qui est semblable* à Dieu ? » On trouve la même expression dans le Ps 113 : « Qui est semblable (Mika) à notre Dieu ?... Il relève le faible de la poussière, il tire le pauvre du tas d'ordures, pour l'installer avec les princes, avec les princes de son peuple » (vv. 7-8).

Voilà qui résume bien le dénouement de cette histoire qui avait si mal commencé : elle se termine dans la capitale, le palais du roi. Celui que l'on avait exclu, exilé à la périphérie, aux confins du royaume, se retrouve tout au centre, à Jérusalem où réside l'Arche de la présence de Dieu.

Le texte hébreu dit même, curieusement : « Mefibosheth habitant à Jérusalem, car à la table du roi toujours venant (il vient) se restaurer... » (v. 13). Parvenu à ce point du récit, le narrateur n'utilise plus de verbe conjugué pour décrire la condition finale de Mefibosheth, mais seulement des participes, comme si l'on était entré dans un état permanent, loin

des aléas de l'histoire, dans « un temps hors du temps ». Cette table dressée pour le roi et ses fils peut alors préfigurer le banquet du Royaume, elle symbolise le partage d'une parole qui nourrit, la fête eucharistique d'une communion qui ne finit jamais. Elle anticipe la parabole évangélique, où ce sont justement, non les nantis et les bien lotis, mais « les pauvres, les estropiés, les aveugles et les boiteux » qui ont part au festin (Lc 14,21).

Car *Mefibosheth* peut aussi se comprendre, non plus comme « issu de la bouche de la honte » (*Mippibosheth* qui donne *Me-pi-bosheth*), mais comme « celui qui souffle sur la honte » (*Mefi-bosheth*[11]) et qui la congédie. Les lettres mêmes de la tragique histoire qu'il a vécue vont sous le souffle divin prendre un tout autre sens. Autrefois ce nom, à chaque fois qu'il retentissait, ne pouvait que raviver la blessure de son accident d'enfance et ancrer en son cœur d'enfant la certitude d'une infériorité irrémédiable ; maintenant ce même nom prend une tout autre signification, signe de sa libération.

Et si l'on creuse encore un peu, ce nom ne vient-il pas à l'origine de *Mippibaal* : « de la bouche du Maître »[12], non pas de Baal l'idole, mais de *baal* qui veut dire aussi le *Maître*, celui-là même qui a la puissance de transformer le mal en bien (Gn 50,20) et qui nous associe à son règne (Ps 110)[13] ? Mefibosheth ne devient-il pas maître lui aussi ?

Le mot de la fin

On pourrait imaginer Mefibosheth assis à la table du roi et de ses fils, maintenant invulnérablement barricadé et confiné dans un bonheur sans faille. Pourtant le récit, échappant au « syndrome de l'apothéose », s'achève sur cette curieuse phrase : « Et Mefibosheth était boiteux des deux jambes ». (On peut la considérer sur le plan de la structure sémitique du récit, comme la borne finale d'une inclusion[14] qui renvoie au tout

[11] En hébreu la même lettre donne les sons « p » et « f ».

[12] Voir la note de la *TOB* à propos de 2 S 4,4, *Ancien Testament, version intégrale*, p. 571.

[13] Voir aussi dans le Nouveau Testament : Ep 2,6.

[14] « L'inclusion sémitique est un procédé de composition typique de l'Ancien Proche-Orient, consistant à encadrer une unité littéraire par un choix de mots ou d'idées disposés

début de l'histoire en 2 S 4,4 : le récit s'achève avec la même expression, ou presque, que celle de son commencement).

Ce que le texte met par là en évidence, c'est le fait que Mefibosheth demeure avec son handicap, sa vulnérabilité. Dans le sobre réalisme de cet « évangile selon Samuel », qui congédie tout triomphalisme facile, le héros handicapé n'en est que plus proche de nous. Au sein même de sa fragilité qui demeure, il a pu entrer dans l'apaisement, dans une joie souveraine et une plénitude de sens qui annonce celles du monde à venir.

Au début du récit, le verbe qui relate l'accident de Mefibosheth est employé au passif, « il a été rendu boiteux » (2 S 4,4) ; cette forme unique dans l'Ecriture souligne peut-être la fatalité aveugle qui s'abat sur cet enfant et paraît sceller sa destinée à tout jamais. Pourtant, par la surprenante pluralité de significations des racines hébraïques, le mot « *boiteux* » désigne aussi « celui qui *saute* et *passe par-dessus* », ce sont les lettres mêmes du « passage », de la « Pâque » ! Voilà bien le mot de la fin : car la blessure et le handicap de Mefibosheth sont devenus lieux de passage de la grâce. Elle s'est glissée jusqu'à lui, elle a renversé sa situation. Par là ce récit anticipe même la réalité ultime : le choc, la chute, la mort, sont engloutis par la vie de résurrection !

Ainsi, comme le déclare Eloi Leclerc, le Royaume de Dieu s'établit « non dans un lointain pays de rêve, mais au cœur de la condition humaine la plus dure, la plus défigurée, la plus inhumaine ». Le fait qu'Eloi Leclerc soit lui-même un rescapé de Buchenwald et de Dachau confère à ses paroles un relief saisissant. « L'aujourd'hui du Règne, poursuit-il, s'adresse à tous les exclus, les bannis, les abandonnés, à tous les crucifiés. Et sa présence à leurs côtés attestera que Dieu les a rejoints dans leur abîme et que le Royaume de lumière est venu jusqu'à eux. Dans l'histoire du Christianisme occidental, l'événement du salut a été pensé plus souvent en termes de libération que de transfiguration. Pourtant la libération apportée par Jésus ne se réalise vraiment que dans une transfiguration. Jésus laisse l'homme *avec ses faiblesses*... mais il les *transfigure* en les prenant sur

au début et à la fin » (Marc Girard, « Terminologie de l'analyse structurelle », *in* : *Les Psaumes redécouverts,* Bellarmin, Québec, 1996, p. 72).

lui-même et en faisant de la condition humaine la plus pauvre le signe même de la nouvelle proximité de Dieu au monde[15]. »

Mefibosheth figure du Christ ?

« Qui donc a cru à la nouvelle que nous avons entendue[16] ?
La force du Seigneur, en faveur de qui s'est-elle révélée ?
Devant Lui, celui-là végétait comme un rejeton,
Comme une racine sortant d'une terre aride » (Es 53,1-2a).

La description du Serviteur souffrant dans les poèmes d'Esaïe correspond si bien à celle de Mefibosheth, dernier reste d'une dynastie décadente, faible rejeton s'élevant sur le sol desséché de la maison d'un Saül destitué et rejeté !

« Il n'avait ni aspect ni prestance... ni apparence...
Il était méprisé, laissé de côté par les hommes » (v. 2b).

Le descendant du premier roi d'Israël (*Sha'oul :* le Désiré, celui que l'on recherche, que l'on demande, que l'on interroge), n'était plus qu'un « estropié des deux jambes ». Il était bien « l'homme de douleur, familier de la souffrance » ; défiguré par l'infirmité, il représentait « celui dont on détourne son visage », porteur d'un tel poids d'histoire familiale que « nous ne l'estimions nullement » (v. 3).

Dans le contexte de l'époque, le malade ou l'infirme était suspecté d'avoir commis une terrible faute pour mériter un tel châtiment : « Et nous, nous l'estimions touché, frappé par Dieu et humilié » (v. 4). La racine verbale du verbe *frappé* se retrouve deux fois dans notre récit de 2 Samuel ! (4,4 ; 9,3). « En fait ce sont nos souffrances qu'il a portées, ce sont nos douleurs qu'il a supportées » (v. 4).

Si le personnage de Mefibosheth, qui a dû souffrir les conséquences des fautes d'autrui, est une image du Christ subissant la honte et le rejet en mourant sur une croix en dehors des murs de la ville sainte (He 13,12), alors par la fin de son histoire même, il vient préfigurer la *réhabilitation*

[15] Eloi Leclerc, *Le Royaume Caché,* Desclée de Brouwer, Paris, 1987, p. 159.

[16] Concernant les termes *entendre* et *nouvelle,* voir p. 29, le paragraphe « **Tragédie familiale** ».

du Christ dans la *Pâque* de sa résurrection, qui nous ouvre les portes de la maison du Roi et l'espérance d'avoir part avec lui au banquet du Royaume.

Fine pointe théologique ?

Il est vraiment surprenant qu'à l'intérieur des récits des livres de Samuel, où David préfigure le roi Messie choisi et élu par Dieu, le descendant de la dynastie rivale et rejetée, devienne lui aussi figure messianique – comme si Mefibosheth venait « racheter » la faute de Saül et mettre fin aux tragédies familiales qui s'ensuivirent, comme si Dieu avait voulu lui aussi « faire *hésed* » avec cette lignée tombée en disgrâce !

Pouvait-il venir quelque chose de bon de la maison de Saül ? Oui, l'amour et l'humour divins s'amusent à déjouer les données de notre histoire. Oui, car sa compassion s'étend à toutes ses créatures, au-delà de nos préjugés, fussent-ils théologiques. Une lecture rapide et traditionnelle de ces textes peut nous leurrer, un examen plus attentif nous révèle que les choses ne sont pas aussi claires et limpides qu'elles le paraissent : le rédacteur fait croire qu'il s'inscrit fidèlement dans la ligne traditionnelle de son école mais, en fait, il a habilement parsemé son récit de détails subversifs, révélant par là une théologie plus avancée, plus hardie, plus fine et plus intelligente, bref plus prophétique…

Hymne à la divine *hésed* qui fait renaître

Sans avoir l'air de rien, ce petit récit entonne pour nous l'hymne à la force et à la liberté incroyables de la *hésed* divine, celle qui se glisse dans les interstices de nos carapaces endurcies pour parvenir jusqu'à notre cœur, jusqu'à nos plus profondes faiblesses, la *hésed* divine, ce souffle irrésistible qui vient tendrement bouleverser ce que nous croyions fixé, figé et décidé à tout jamais ! La racine *bosh*, qui semble enfoncée à perpétuité dans le cœur des Mefibosheth que nous sommes, ne fait pas seulement référence à la honte, mais l'amplitude de sens de ce terme inclut également les déceptions, les désillusions, les injustices, tout ce qui a jeté la confusion dans notre esprit. Cette *hésed* qui n'appartient qu'à Dieu vient jeter un

rayon annonciateur de l'irruption d'une nouvelle réalité, celle d'une filiation qui nous élève à la dignité de fils et filles de Roi.

Lorsque David appelle Mefibosheth par son nom, c'est bien une relation qu'il lui offre. Celui qui, selon le sens de son nom, n'était qu'un objet innommable de honte, reçoit une identité nouvelle par la parole créatrice qui lui est adressée, il est promu à la dignité inaliénable de fils. Lorsque Mefibosheth se prosterne aux pieds de David, il est comme l'enfant qui naît... Ce petit peloton de déni et de rejet, d'oubli et de disgrâce, accepte en quelque sorte de se laisser rejoindre par ce rayon de tendresse. Il se relève comme un être nouveau, émergeant de l'enfermement des déterminismes de son passé, sur le terrain de la grâce et de l'acceptation qui le portent désormais et qui ne le lâcheront plus.

« Ruisseau de la tendresse
Au creux de nos déserts,
Tu meurs dans nos détresses,

Nos deuils et nos enfers :
Aux lieux qui crient l'absence
D'un Dieu qui semble froid,
Tu portes l'impuissance
De Son amour en croix.

Soleil de la tendresse
Au jardin du tombeau,
Vivant, tu nous redresses

En un espoir nouveau :
Ton souffle fort et tendre
Nous pousse à notre tour
A vivre et à répandre
Ce règne de l'amour[17]. »

Où cette histoire rejoint la nôtre

Ne sommes-nous pas tous plus ou moins des blessés de la confiance, de ceux que d'une manière ou d'une autre on a un jour laissés tomber, que l'on a même oubliés, ignorés, et qui ont erré dans le « nulle part » du non-être et du néant ? N'y aurait-il pas là pour nous la promesse que ce qui est cause d'humiliation peut devenir, par l'intervention de Celui qui fait *hésed* avec nous, sujet d'honneur et de louange ? Quand nous entrons dans cette certitude : « Je suis aimé(e) », notre personne, notre passé, notre hérédité, notre faiblesse restent certes inchangés, mais sous

[17] Christian Glardon, chant : *Hymne à la tendresse divine,* §§ 3 et 4, 2005, sur la mélodie de « Roi couvert de blessures » de Hans-Leo Hassler, 1601 (*Psaumes et Cantiques,* n° 287).

nos yeux les mêmes lettres viennent écrire un nom nouveau qui nous « rend notre dignité et notre fierté » (Ps 2,4 *FC*). C'est ce que proclame l'apôtre Paul à sa manière dans l'épître aux Romains : « J'estime en effet que les souffrances du temps présent sont sans proportion avec la gloire (le poids, l'importance de *la nouvelle identité*) qui doit être révélée en nous » (8,18).

Déjà dans l'Ancien Testament, c'est cette Bonne Nouvelle qui est annoncée aux *'anavim*, c'est-à-dire aux pauvres, à ceux qui souffrent, à ceux qui sont non-suffisants, qui se reconnaissent en manque de l'essentiel (Es 61,1s). Dans le livre de Sophonie, c'est à cause de ces mêmes *'anavim*, ces petits, ces humiliés, ces méprisés, que Yhwh laisse la vie à Jérusalem. C'est par eux seulement que le salut d'Israël et du monde devient possible et ce sont eux qui enseigneront le droit et la justice à tout le peuple[18] ! Si, dans l'Evangile, c'est aux plus démunis que s'adressent en priorité les signes du Royaume, bien avant déjà, l'histoire de Mefibosheth vient crier un joyeux et radical nouveau message à tous les handicapés du corps ou du cœur que nous sommes tous d'une manière ou d'une autre.

A nous, malmenés ou déçus de la vie, d'accueillir l'offre incroyable qui nous est faite par la confiance toute simple qu'un nouveau départ est possible et qu'il nous est librement offert dans un mystère de grâce et de tendresse. Mefibosheth n'était-il pas en fait de lignée royale ? Et pour nous, la vérité enfouie tout au fond de nous n'est-elle pas celle de l'*imago Dei*, de la personne intacte et inaliénée, de l'enfant divin à naître... en nous ?

Bosh, la honte avec son cortège de maux, et *shouv*, la transformation, le retour (de là le mot *teshouvah*, la conversion), sont en hébreu composés des mêmes lettres inversées. Ainsi quand tu sens que l'ancienne identité menace de t'envahir à nouveau, reviens (*shouv*)[19], retourne à la tendresse !

---

18 Voir Erich Zenger (et al.), *Einleitung in das Alte Testament,* Kohlhammer, Stuttgart, Berlin (etc.), 1995 (1), 1998 (2).

19 En hébreu, l'infinitif (l'action envisagée) et l'impératif de ce verbe ont la même forme.

Accueillir sa propre fragilité

Se laisser toujours à nouveau ré-enfanter dans la divine *hésed* permet de se redonner à soi-même cette compassion reçue. Car pour nous accepter nous-mêmes tels que nous sommes, nous avons d'abord besoin de réaliser que Dieu nous accueille tout entiers, y compris nos faiblesses, avec la même miséricorde, la même bienveillance que celle de David envers Mefibosheth. De même que seul le souffle de la tendresse peut apaiser la brûlure de l'humiliation, seule la douceur de la compassion nous rend capables d'accueillir tout notre être, aussi avec ses côtés que nous jugeons « faibles » et « fragiles ». Seul l'accueil de l'amour inconditionnel permet d'accepter en nous-mêmes ce que nous trouvons intolérable et refusons. Le regard extérieur d'un Dieu qui ne juge pas permet une conversion de notre regard intérieur, qui nous amène à nous percevoir finalement comme uniques et incomparables.

L'histoire de 2 S 9 devient alors tout aussi vraie sur le plan intérieur : elle ouvre un chemin de réconciliation entre le David et le Mefibosheth qui se trouvent au-dedans de soi. C'est une histoire toujours à redire et à raconter, dans le silence ou le tumulte, à l'intérieur de soi.

Faire un choix à l'intérieur de sa propre histoire

David, dont le nom signifie « Aimé » et qui s'est ouvert à la grâce, à la royauté qui lui a été offerte, ne choisit pas la pente facile de l'affirmation de son propre pouvoir ou de la vengeance et de la rétorsion, à cause des souffrances endurées jadis. Il pourrait rester prisonnier du souvenir douloureux de Saül et de sa persécution tenace. Mais il emprunte une autre voie et s'aventure sur le terrain du pardon et de la grâce. Il choisit de faire mémoire de l'amitié et de la protection que lui a témoignées Jonathan. A la hargne acharnée du père, il préfère la bienveillante complicité du fils. Voie libératrice qui lui permet maintenant de transmettre à Mefibosheth le méprisé, l'exilé, l'amour dont il a été l'objet.

Et il va même au-delà : il donne au petit-fils de son ennemi juré une position quasi semblable à la sienne, il rétablit le fils de la dynastie

rivale dans ses privilèges royaux, au risque de son propre trône. Même si d'aucuns prétendent que ce geste n'était qu'une habile manœuvre politique destinée à mieux tenir Mefibosheth sous contrôle, David, en introduisant « l'ennemi » dans la place, ne courait-il pas un risque aussi fou que lors de son affrontement de jadis avec Goliath, le géant Philistin ? Certes, David n'aventure ce geste qu'après avoir accédé au trône de « tout Israël et Juda » (2 S 5,5), à une époque de victoire et de stabilité (2 S 8,14-15), mais le récit biblique montrera par la suite que sa royauté était bien loin d'être hors d'atteinte.

La parabole discrètement suggérée par ce récit de 2 S 9 illustre dès lors la sortie de l'engrenage des rivalités et de sa malédiction, au profit de ce qui stabilise un royaume et contribue à son *shalôm*, à sa paix et à sa prospérité. Dans notre histoire personnelle, nous sommes également confrontés à ce choix : prendre la voie de ce qui relie et rassemble ou tourner en rond dans de vieilles rancœurs et d'anciennes querelles. Lorsque nous faisons le choix de restaurer la relation, cette histoire nous rappelle que, pour mener à bien notre entreprise, nous avons besoin de nous fonder sur la bonté d'un Autre et de puiser à la source de la *hésed* de Dieu. C'est là que nous trouverons l'énergie nécessaire pour nous mettre en peine des Mefibosheth sur notre chemin, des petits, des malmenés et des meurtris de la vie pour leur tendre la main.

Sur le plan politique enfin, au Moyen-Orient ou ailleurs, partout où deux peuples sont chacun le Mefibosheth de l'autre, l'attitude de David, touché par la grâce – se mettre en peine de ses rivaux de toujours et rechercher le dialogue avec eux – n'ouvre-t-elle pas pour tous la voie du *shalôm* tant espéré, d'une paix juste et d'une prospérité durable ?

Postlude

Permettez-moi le partage d'une expérience personnelle. Un « dimanche des malades » où j'avais préparé un message sur l'histoire de Mefibosheth, j'ai eu la surprise de découvrir qu'un groupe d'une vingtaine de handicapés physiques, dont plusieurs en chaises roulantes, assistait au culte. On imagine mes craintes et tremblements en partageant cette

parole... Mais, durant l'échange qui suivit, l'un d'entre eux demanda le micro. Malgré son élocution rendue difficile par la maladie, il réussit à articuler clairement et fortement : « Depuis tout le temps que ce texte existe, pourquoi n'en a-t-on pas parlé plus tôt ? Pourquoi ne nous a-t-on jamais dit que, déjà dans l'Ancien Testament, Dieu portait un tel intérêt aux handicapés ? »

C'est à cause de ce cri du cœur que j'écris aujourd'hui. ■

Hokhma 90/2006, pp. 50-62

Rembrandt, exégète et interprète de la parabole des deux fils (Luc 15,11-32)

par Christophe DESPLANQUE,
pasteur de l'Eglise Réformée, La Rochelle et Ile de Ré (France)

La découverte dont cet article veut rendre compte est le fruit d'un hasard. En cherchant une illustration du récit de Gn 27,1-40, pour préparer une méditation par l'image de ce récit de la bénédiction de Jacob, je suis tombé sur une reproduction de la célèbre peinture de Rembrandt (dont cette année est le 400e anniversaire) : Le retour du fils prodigue[1]. *J'ai eu l'intuition d'avoir trouvé ! Intuition dont cet article, par l'étude du tableau, et bien sûr l'analyse comparée de Gn 27,1-40 et Lc 15,11-32, essaiera de vérifier le bien-fondé. J'ai conscience d'émettre une hypothèse. Le lecteur est invité à en éprouver la solidité.*

1. Du texte de Luc à sa représentation par Rembrandt

Le retour du fils prodigue est un chef-d'œuvre, peut-être *le* chef-d'œuvre de Rembrandt. Arrivé presque au terme de sa vie, l'artiste d'Amsterdam a saisi en une seule scène la totalité ou presque de la célèbre parabole évangélique, voire de l'Evangile lui-même. Le tableau, en effet, n'est pas un simple double pictural du récit rapporté par Luc. Il en constitue tout

[1] Rembrandt Van Rijn, *Le retour du fils prodigue*, huile sur toile, 262 x 205 cm, vers 1667. Musée de l'Ermitage, Saint-Petersbourg, Russie.

autant une méditation qu'une seconde narration. Il a inspiré plusieurs ouvrages que nous recommandons au lecteur[2].

Entre continuité...

Le récit de Jésus (Lc 15,11-32) est restitué dans sa quasi-totalité : la tunique déchirée, la sandale usée, les talons rabotés, le crâne tondu du cadet racontent son départ loin du père, son errance, sa déchéance ; et son agenouillement, le repentir qui le ramène vers son père (vv. 14-20a).

A droite du tableau, la posture du fils aîné, toute en raideur, le regard hostile, les mains serrées sur son bâton et les lèvres sur son ressentiment, résument les vv. 25-30, l'éclat de colère qui suivra son retour des champs, quand il apprendra la nouvelle et refusera de s'associer à la joie du père. En suivant l'axe temporel du récit, le tableau se lit donc obliquement, de gauche à droite et de bas en haut. Le cadet paraît avoir fait irruption depuis le coin gauche en bas, pour se jeter devant le père.

L'instant saisi par Rembrandt, c'est le moment des retrouvailles, au centre du récit (20b-24).

... et rupture

A ce « moment » du récit, et si l'on peut dire ce « moment » du tableau, Rembrandt prend ses distances avec le texte biblique. Lc 15,20 indique que le père voit le fils « quand il est encore loin ». C'est donc par le regard que le père est « pris aux entrailles », par ce regard qu'il va être ému de l'état pitoyable de son cadet.

Or sur la toile, le père est représenté dans une posture d'*aveugle*. Ses yeux sont fermés... ou presque (on y reviendra). Le geste des mains, foyer de toute la scène (désigné comme tel par la lumière, et la convergence

[2] Notamment Henri Nouwen, *Le retour de l'enfant prodigue, revenir à la maison*, trad. de l'anglais par Rollande Bastien, Bellarmin/P.B.U., 1995 ; et celui, richement illustré, de Paul Baudiquey, *Rembrandt, le retour du Prodigue*, Paris, Mame, 1995. Sur l'enracinement biblique de Rembrandt, cf. P. Baudiquey, *Un évangile selon Rembrandt*, Paris, Mame, 1989. Il semble difficile de ne pas s'arrêter devant une œuvre pareille, voire de ne pas s'y plonger. Cf. le témoignage d'Henri Nouwen sur sa rencontre avec l'œuvre et le bouleversement qu'elle a suscité dans sa vie, *op. cit.*, pp. 11-26. Témoignage similaire de P. Baudiquey sur sa première visite au musée de l'Ermitage : *Rembrandt, le retour du Prodigue*, pp. 9s.

des regards des trois personnages de droite) évoque nettement le tâtonnement dû à la cécité. C'est en le touchant des deux mains que le père accueille, ramène à lui, protège (notamment de la haine de l'aîné), soutient, rétablit son fils ; et s'appuie avec confiance sur lui, comme un vieillard sur son enfant agenouillé, mais vigoureux. Mais c'est également – et d'abord – par ce geste qu'il le *reconnaît*. Les mains du père ont remplacé ses yeux, et le toucher la vue.

Quel contraste, d'autre part, entre la joie exubérante du père décrite dans le récit lucanien (« il se jeta à son cou », « le couvrit de baisers ») et le mélange de retenue pudique et de tendre abandon que Rembrandt a su magnifiquement exprimer ! Le père semble à la fois sûr de lui, sûr de son amour, et encore hésitant, comme s'il n'osait pas croire tout à fait à un bonheur trop beau pour être vrai, comme s'il cherchait toujours son fils. Une autre représentation de la scène par Rembrandt, une eau-forte signée et datée de 1636, est bien plus proche de la narration des retrouvailles en Lc 15,20 : le père s'y avance vers le fils dans un mouvement décidé, et se penche vers lui pour l'embrasser et le relever. C'est le père qui, visiblement, a fait le premier pas.

« AKG-images »

Rien de tel dans le tableau qui nous occupe, et que Rembrandt peindra 31 ans plus tard, peu avant sa mort[3]. Ici visiblement seul le fils s'est jeté aux pieds du père. Pourquoi ce décalage avec la parabole de Jésus ? Dans son beau livre consacré au tableau[4], Paul Baudiquey suggère involontairement la réponse. Il ne manque pas de comparer le geste des mains du père à celui de la bénédiction patriarcale, « liturgie de la main ». Et de citer André Moatti : « Je le sens très Ancien Testament, ce vieux ! » (la tenue du père n'est pas sans rappeler le vêtement sacerdotal d'Aaron, cf. Ex 28). Il faut approfondir cette intuition d'une scène de bénédiction[5]. Il me semble, en effet, que le décalage entre la parabole de Lc 15 et la façon dont Rembrandt a choisi de la « raconter » peut s'expliquer par un effet voulu du peintre : une allusion, un renvoi au récit de Gn 27, la bénédiction subtilisée par Jacob à son père Isaac, présenté justement, dès le v. 1, comme vieillissant et aveugle. Rembrandt, c'est l'hypothèse que nous voulons défendre, a bien vu et voulu restituer, par son art, la parenté des deux récits.

2. D'un récit biblique à l'autre

Certaines parentés bibliques de la parabole de Jésus ont été étudiées : avec le Ps 23[6], avec Jr 31[7], ou le livre de Jonas[8]. Mais rarement, du moins dans l'exégèse contemporaine[9], avec le cycle de Jacob et en particulier le

[3] Contraste bien vu par Nouwen, *op. cit.*, p. 46.

[4] *Op. cit.*, p. 59.

[5] Relevée également par Henri Nouwen, et sur laquelle il conclut son ouvrage, pp. 165-173.

[6] Cf. K.E. Bailey, « Psalm 23 and Luke 15, a Vision expanded », *IrBibStud* 12 (2,90), pp. 54-71.

[7] Références *in* : F. Bovon, *L'Evangile selon Saint Luc*, C.N.T., 2e série, vol. IIIc, Genève, Labor & Fides, 2001, pp. 26s.

[8] J. Alonso Diaz, « Paralelos entre la narración del libro de Jonás y la parábola del hijo pródigo », *Bib* 40,1959, pp. 632-640. C.J. Waters, « Jonah and the Elder Son », *Exp. Times* 112, 3/2000, pp. 92s.

[9] Cet article était terminé lorsque j'ai pris connaissance d'un bref résumé de K. Bailey, « Jacob and the Prodigal Son : A New Identity Story. A Comparison between the Parable of the Prodigal Son and Gen 27-35 », *NESTTheol Rev* 18, 1/1997, pp. 54-72. L'auteur voit

récit de Gn 27. Ce n'est pourtant pas sans référence, nous semble-t-il, à ce précédent de l'histoire patriarcale que la parabole reprend le thème d'un antagonisme, direct ou indirect, entre deux frères. Il s'agit d'un véritable « standard » biblique, si l'on ose emprunter ce terme au vocabulaire musical, standard déjà décliné dans le récit de Caïn et Abel (Gn 4), et plus près de Gn 27, ceux concernant Ismaël et Isaac[10].

Entre l'histoire de Jacob (au-delà même du récit de la bénédiction) et la parabole du père et de ses deux fils, plusieurs similitudes sont en effet à relever dans ces variations autour du thème de la rivalité de deux frères :

- La situation de départ est la même : le fils cadet convoite l'héritage paternel (la fortune du père en Lc 15, sa bénédiction en Gn 27).
- Le père accède à ce désir passivement (Isaac malgré ses doutes bénit Jacob sur parole, le père en Lc 15 donne sa part au fils et le laisse aller sans rien dire).
- L'héritage « échappe » à l'aîné, au sens propre du terme en Gn 27, et au sens psychologique en Lc 15,31 : le père doit rappeler à son aîné, auto-désigné comme un employé consciencieux et non-reconnu, qu'il est en fait héritier et jouit déjà de tous ses biens.
- Le cadet quitte la maison paternelle (Jacob par crainte, le cadet de la parabole par libre choix).
- Loin de chez lui, le cadet loue ses services à un éleveur qui le traite mal (Lc 15,15s ; Gn 29ss).
- Le cadet s'attire la colère et la haine de l'aîné (Gn 27,41 ; Lc 15,28s).

---

en Lc 15,11-32 une nouvelle narration de l'histoire de Jacob : les points de contact sont trop nombreux pour être accidentels. Je n'ai trouvé aucun autre article explorant cette voie sur les vingt dernières années de publication exégétique (source : *New Testament Abstracts*).

[10] Cf. François Bovon, « La parabole de l'enfant prodigue – seconde lecture », *in* : *Exegesis*, *op. cit.*, p. 303 : F. Bovon évoque le thème de la rivalité des deux frères comme arrière-plan de la parabole, citant la paire « Esaü-Jacob » mais avec d'autres (Caïn-Abel, Isaac-Ismaël). Dans son monumental commentaire de l'évangile selon Luc (cf. note 7), il signale que les retrouvailles d'Esaü et Jacob en Gn 33,4, et celles du père et de son fils en Lc 15,20, sont décrites presque exactement dans les mêmes termes : l'offensé *court, se jette au cou* de l'offenseur, et *l'embrasse*. *Op. cit.*, vol. IIIc, p. 41, p. 45, p. 50 n. 207.

Ce qui est vrai des grandes lignes de la parabole l'est aussi de ses détails anecdotiques : ils renvoient au récit de Gn 25-27 d'une manière trop précise pour être accidentelle :

- la viande de chevreau est désignée dans les deux récits comme un mets apprécié, et festif, un menu favori[11].
- En ce qui concerne l'aîné, au moment du retour du cadet, il est « aux champs », εν αγρω (Lc 15,25). Esaü en Gn 25,27 est décrit comme un homme « de la campagne », avec l'adjectif de la même racine dans le grec des *Septante*, αγροικος[12] ; c'est dans la campagne qu'il va chercher du gibier en Gn 27,5. C'est par l'odeur de campagne de ses vêtements, endossés par Jacob, qu'Isaac croit reconnaître son aîné (Gn 27,27. *LXX* : οσμη αγρου πληρους).

On le voit, les parallèles sont trop nombreux pour relever du simple hasard. Jésus reprend et renverse complètement, devant ses auditeurs pharisiens, le thème de l'élection de Jacob, futur Israël, en donnant cette fois à Jacob-Israël la place du fils aîné, et aux païens celle du cadet[13]. Dieu est libre de tous les ordres et préséances. Les pharisiens, descendants de Jacob, se savent au bénéfice du choix de Dieu en faveur du cadet. Mais ce que Jésus leur apprend, c'est que Dieu est tout aussi libre de renverser les renversements, donc qu'aucun humain, juif ou non-juif, ne peut se targuer d'une quelconque préséance devant lui !

A ceci, il faut ajouter que la « réhabilitation » de l'aîné, figure des nations, est *déjà amorcée* en Gn 27[14]. Le récit de la tromperie de Jacob se poursuit par un dialogue déchirant entre Isaac et Esaü (Gn 27,32-40).

---

[11] On trouve le même terme εριφος, « chevreau, jeune bouc », dans la version grecque (*LXX*) de Gn 27,9.13.16 et en Lc 15,29. Seul autre usage dans le N.T. : Mt 25,32. C'est comme si l'aîné disait au père ce qu'Esaü aurait pu dire exactement à Isaac : « C'est bien la peine que je te mitonne du chevreau depuis tant d'années, tu ne m'as pas payé de retour ».

[12] C'est tantôt αγρος, tantôt πεδιον, « plaine », « champ », qui restitue dans la traduction grecque de la Genèse l'hébreu *sadeh*, désignant généralement un territoire non habité, sauvage le plus souvent, dans certains cas cultivé (2 R 9,25, Rt 2,8).

[13] Si l'on veut bien suivre cette interprétation de la parabole qui remonte aux Pères de l'Eglise.

[14] Jésus n'abolit pas la loi ni les Ecritures qui la portent, il en dévoile le vrai sens.

Isaac est navré de n'avoir plus de bénédiction à transmettre à son aîné suppliant ; il lui en donnera une, avec un versant de malédiction ou plutôt de sanction pour une bénédiction manquée (v. 39) et un versant de bénédiction qui ne sonne pas uniquement comme le « lot de consolation » des perdants. Esaü reçoit la place du cadet : il vivra de son épée, un peu comme chez les propriétaires nobles autrefois en France : l'aîné héritait du domaine, le cadet embrassait la carrière militaire. Esaü héritera de la liberté du mercenaire à défaut de la richesse des terres. On y reviendra à la fin du paragraphe suivant.

3. Le jeu biblique oscillant de Rembrandt

Rembrandt adresse comme des clins d'œil au spectateur de son œuvre, et l'invite à cligner de l'œil à son tour : en faisant osciller son regard, au gré des détails et au fil de la méditation que ce tableau provoque, du récit de Luc à celui de la Genèse. Essayons de décortiquer ce jeu subtil.

Partons encore du regard du père. La paupière baissée sur l'œil gauche peut faire penser que le père contemple le fils à ses pieds. Ce qui nous renverrait au regard miséricordieux décrit en Lc 15,20 : « Son père le vit alors qu'il était encore loin et en eut profondément pitié ». Mais l'orientation divergente et la position mi-close de l'œil droit concourent à suggérer que l'œil gauche est aussi fermé, et alors nous pensons à Isaac, aveugle ; ce sont par ses quatre autres sens qu'il « reconnaîtra » son fils : le toucher des mains que le tableau met si bien en valeur (vv. 12.21s)[15], le goût des aliments qui lui sont préparés (vv. 9s.14.17.19.25, cf. v. 31), l'odeur des vêtements (v. 27), et l'ouïe (vv. 22.24).

Il semble difficile de rapprocher Isaac bénissant Jacob du père de la parabole retrouvant son cadet : Isaac a une bénédiction à transmettre et elle va lui être extorquée, le père a déjà tout partagé librement et n'a plus rien à donner, sinon la joie d'avoir retrouvé son fils et de le réintégrer dans sa dignité filiale.

Et pourtant Rembrandt a rassemblé en une seule les deux figures paternelles, celle de la parabole et celle d'Isaac : le personnage qu'il nous

[15] Et seul sens, autre que la vue, que Rembrandt ait voulu signifier ici.

donne à contempler est aveugle comme Isaac mais son geste empreint de tendresse ne laisse planer aucun doute : il est sûr d'accueillir devant lui son fils, qu'il veut bénir en pleine connaissance de cause[16]. Inversement, s'il est indubitablement le père du récit de Jésus, le vieillard du tableau est aussi représenté comme ignorant, à l'image d'Isaac, *quel* fils est agenouillé devant lui. Mais ne retrouvons-nous pas cette « ignorance » dans la parabole ? Le père *ne veut pas* savoir ce que lui a fait son cadet, parce que l'essentiel pour lui est de retrouver le fils qu'il avait perdu et de faire la fête avec lui comme avec son aîné.

A première lecture, il paraît tout aussi difficile de rapprocher les figures de Jacob, le rusé, celui qui, à l'instigation de sa mère, trompe son père pour lui arracher sa bénédiction, et du fils qui revient, repentant, vers le père. Jacob, lui, ne se repentira pas de sa ruse. Avec l'aide de sa mère, il trompe les sens d'Isaac : la viande des chevreaux remplace le gibier et leur toison la pilosité du frère aîné, l'odeur d'Esaü n'est que celle des vêtements que son frère lui a « empruntés » avec la complicité active de Rébecca. L'aplomb de Jacob à mentir aura même raison des hésitations du père à reconnaître la voix de l'aîné. Rien de tel chez le cadet de la parabole. Il n'a rien à cacher au père. Car il est vidé de tout, comme cette sandale tombée du pied gauche au bas du tableau, symbole d'une âme désormais prête à accueillir la Grâce[17].

Un « test » décisif du bien-fondé de notre hypothèse consistera donc à examiner si elle rend compte de la représentation par Rembrandt du fils agenouillé. Le traitement du personnage peut-il renvoyer lui aussi à la fois à Lc 15 et au récit de la bénédiction de Jacob ? La réponse est oui, si l'on veut bien considérer les éléments suivants :

---

[16] Il faut noter que le geste n'est pas *exactement* celui de la bénédiction. Pour bénir, les mains du père devraient reposer sur la tête du fils et non sur ses épaules. Je suis redevable de cette observation à mon collègue, le pasteur Denis Vatinel, de Royan. Rembrandt a su ainsi signifier *à la fois* la bénédiction donnée à Jacob et le geste d'accueil et de réhabilitation en faveur du fils cadet.

[17] Il vaut la peine de citer l'admirable commentaire de Paul Baudiquey sur cette sandale : « Trou d'ombre, dont la lumière caresse le seuil, avant de l'inonder jusqu'au fond, de ses laves brûlantes. Béance totale : exact symbole d'un cœur vidé de toute suffisance, enfin capable du seul geste sauveur qui est de se recevoir, tout entier, de l'amour dont on est aimé ». *Op. cit.*, p. 66.

En contraste avec le visage du Père, fortement éclairé, le profil du fils, le dos tourné à la lumière, reste dans l'ombre, tourné vers le sein du Père. Souvenir de ce sein maternel où dès avant sa naissance, Jacob échangeait des coups avec son aîné (Gn 25,22)[18] ? Le sourire, très légèrement esquissé, exprime-t-il la paix, la confiance, l'abandon, la joie d'être accepté, ou la ruse ? Que veut-il donc, ce fils ? Garder sa part d'ombre ? Abuser encore et toujours de la cécité de son père, se faire passer pour qui il n'est pas, s'imaginer qu'il peut ou doit jouer avec lui, marchander sa bénédiction, son pardon, sa grâce, gagner sa place sous ce soleil dont rayonne le visage glorieux du Père ? Alors que tout lui est donné d'avance, comme tout avait déjà été donné à Jacob, avant même qu'il l'ait su ou voulu (Gn 25,23) ?

On pourrait objecter que tout cela est subjectif, que le personnage n'est pas vêtu d'une peau de chevreau, etc., si un détail important du tableau, qui nourrit de nombreux commentaires, ne venait souligner la dualité du fils agenouillé : l'exécution particulièrement ostensible des pieds (ils se trouvent à « l'entrée » de la scène, telle que nous l'avons située ci-dessus).

Dans le tableau, les pieds sont au fils ce que les mains sont au père : non seulement les membres les mieux mis en valeur, mais, par conséquent, le résumé de toute leur personne, de tous leurs actes, de tout leur désir. En contraste, les pieds du père et les mains du fils restent invisibles[19]. Rembrandt nous signifie ainsi que c'est là, dans les mains du père, et dans les pieds du fils, qu'il faut chercher la clef de leur histoire personnelle, mais aussi celle de leur relation, de leur histoire commune. La représentation des pieds du fils est dissymétrique, tout comme celle des mains du père[20]. Le pied gauche, du côté d'où vient la lumière, est complètement

[18] Henri Nouwen note que la nudité du crâne peut évoquer celle d'un bébé nouveau-né, *op. cit.* pp. 68s. Nous assistons ici à la « naissance » du fils, campé comme s'il venait de sortir du sein du Père (Jn 3,3s !).

[19] Le fils aîné est le seul dont les mains et un pied soient représentés, mais ils sont cachés : le pied gauche, lourdement chaussé (en contraste avec ceux du cadet), les mains, fermées sur elles-mêmes, comme pour refuser et contester la bénédiction que celles du Père répandent sur le cadet.

[20] Cela a été relevé mille fois : la main gauche du père est une main d'homme, qui porte, fortifie, relève le fils agenouillé. Sa main droite est plus fine, féminine, porteuse d'une tendresse toute maternelle.

nu, déchaussé, la sandale gît à côté ; désormais inutile puisque le père dira à ses serviteurs : « Mettez-lui un anneau au doigt (symbole d'autorité filiale), et des sandales aux pieds », Lc 15,22. Les sandales sont l'apanage de l'homme libre, les esclaves vont nu-pied. Le pied gauche nous dit un fils qui attend du père la parole qui le réintégrera dans toute sa dignité : « Tu es mon fils »[21].

Mais le pied droit, côté ombre, est encore chaussé de sa sandale, en piteux état d'ailleurs. Comme si cette liberté que donne la dignité de fils et d'héritier, cette liberté qu'il a cru connaître mais a usée jusqu'à la semelle dans son errance, le cadet hésitait encore à la recevoir des mains du père en ne se déchaussant pas totalement. Comme si, donc, le personnage agenouillé hésitait encore entre deux identités : le « prodigue » de retour, symbolisé par le pied gauche, nu, et Jacob chaussé[22] et prêt au départ, annoncé par ce pied droit, qui ne laisse apparaître que son *talon*. Le rapprochement serait-il fortuit avec le nom donné à Jacob, jeu de mots entre *'aqeb*, « talon » (cf. Gn 25,26) et *'aqab*, « tromper » ? Il nous semble impossible qu'il s'agisse d'une coïncidence. Au vu du faisceau d'indices déjà accumulés, le croire serait ingrat envers les efforts déployés par Rembrandt pour nous guider dans ce jeu de miroir, voire ce « jeu de piste » biblique.

La méditation par Rembrandt du récit de la Genèse va même plus loin, aussi loin, pensons-nous, que sa relecture par Jésus. Dans la bénédiction qu'il donne à Esaü en Gn 27,40, nous l'avons vu, Isaac lui annonce une vie de guerrier libre : « Tu vivras de ton épée » ; pourquoi cette dague ou courte épée que le peintre a accrochée à la ceinture du cadet exténué par la marche ? Notre regard oscille encore : le fils agenouillé peut représenter *aussi* Esaü, le guerrier-chasseur. Esaü tenu à l'écart de la promesse, Esaü qui représente tous les peuples, par opposition à Jacob-Israël, et recevant enfin, au terme de son errance, la bénédiction qu'il demandait. « Tout ce qui est à moi est à toi », dira le père au fils aîné. Dans la repré-

[21] Pour Henri Nouwen, c'est l'épée au côté qui symbolise cette dignité de fils à laquelle le cadet s'accroche malgré tout (*op. cit.*, p. 58). Nous voyons plutôt dans cette épée une allusion biblique, cf. *infra*.

[22] Et si mal « chaussé » d'un nom usurpé, que lui aussi devra revenir un jour, recevoir un nom nouveau au gué de Jabbok (Gn 32) et connaître enfin la réconciliation, cf. Gn 33.

sentation de Rembrandt, cette parole est figurée par la similitude des vêtements du père et de l'aîné, à droite, et par le fait qu'ils sont tous deux barbus, alors que le cadet est imberbe. Mais la thématique du renversement des rôles et des situations se dédouble : c'est Jacob le cadet originel qui est devenu « l'aîné » par la bénédiction, Israël, dont les pharisiens s'enorgueillissent d'être les fils légitimes[23]. Et c'est Esaü, l'aîné à l'origine, qui est devenu le prodigue, le fils parti au loin, faire « campagne », bref le cadet, et donc à son tour susceptible de prendre la première place ! Il y a « de l'Esaü » dans ce « Jacob » agenouillé. Non pas le frère prêt à brader son droit d'aînesse pour calmer sa faim, dont Jacob a voulu prendre la place. Ni l'aîné revanchard et haineux que Jacob devra fuir. Plutôt, l'Esaü suppliant et repentant, l'Esaü déchiré et amer qui ose croire malgré tout qu'il lui restera une miette de bénédiction. Et il y a aussi du Jacob dans l'aîné, hautain, sur la droite du tableau. Le regard dit autant le mépris ironique et égoïste du spoliateur, bâton à la main, prêt à fuir chez son oncle Laban, que la colère du spolié.

Tous deux, aîné et cadet dans l'ordre biologique, cadet et aîné dans l'ordre des promesses, sont finalement au bénéfice de l'amour du père, un amour précisément « aveugle » ! Cet amour ne choisit plus entre ses fils ; il est finalement, à lui seul, ce bien, cette fortune que le père leur a entièrement partagée. Jésus ne dit rien d'autre dans le récit rapporté par Luc. La bénédiction du Seigneur n'a pas de limites, contrairement à ce que pensait Isaac de la sienne (Gn 27,37).

4. Conclusion

On l'aura compris, à la suite de Jésus lui-même racontant l'histoire, la peinture de Rembrandt invite celui qui médite la parabole des deux fils à s'interroger sur sa propre relation avec Dieu. Autrement dit à ne plus se poser la question de ses « droits » devant lui, puisque le jeu des précédences

[23] Henri Nouwen cite p. 80 une étude de Barbara Haeger (que nous n'avons pu nous procurer), *La signification religieuse du* Retour du Fils prodigue *de Rembrandt*. Cet auteur y relève le fréquent parallèle entre les paraboles du fils prodigue et celle du pharisien et du publicain dans les commentaires bibliques et la peinture du 17e siècle. L'homme assis à droite du fils aîné ferait le geste de battre sa coulpe, comme le publicain.

et des préséances est définitivement brouillé. On sait, et on ne sait plus trop à la fois, qui est qui dans ce tableau[24] ! Comme dans la parabole de Jésus.

Mais il nous est offert de choisir qui nous voulons être, Jacob l'usurpateur d'identité, Jacob qui cherche encore à prendre par ruse, ou le fils repentant qui n'a plus rien à cacher et ne veut plus rien d'autre que revenir vers son père.

Nous sommes en route vers le Père. Tendus entre une volonté de départ, de fuite dans l'illusion de nous faire un nom et de nous autoréaliser, et une volonté de retour, de repentance, de réconciliation. Entre la confiance du repentir sincère et la méfiance vis-à-vis d'un Dieu dont nous n'avons toujours pas éprouvé la tendresse. Entre la certitude d'être reconnus et aimés tels que nous sommes, et l'illusion que nous pourrons duper le Seigneur et les autres.

Rembrandt nous invite à laisser là où il les a placés, c'est-à-dire dans l'ombre ou sur le côté, tout ce et tous ceux qui voudraient nous persuader qu'il faut « considérer comme une proie à arracher » (Ph 2,6 !) la bénédiction de Dieu, et notre statut filial devant lui.

Il faut laisser dans l'ombre, tous les calculs, toutes les craintes de Rébecca, l'instigatrice de la ruse de Jacob (est-elle cette silhouette féminine et voilée, tout à fait en haut à gauche, presque imperceptible au premier regard ?), et ne garder de Rébecca que sa tendresse maternelle pour Jacob, et le souci de son avenir, tout entiers contenus dans la main droite du Père. Et il faut laisser sur le côté le regard désapprobateur du fils, à droite, droit et raide dans ses certitudes, comme le bâton qu'il tient dans ses mains, repliées sur leur propre justice.

Dès lors, il ne nous reste plus qu'à entrer confiants dans l'amour qui unit le Père au Fils qui est dans son sein, cathédrale figurée par l'ogive dessinée par les épaules du père. Cathédrale dressée entre les arcs-boutants de la grâce divine et de la foi qui lui répond. ■

[24] Henri Nouwen, *op. cit.*, montre sur un autre plan comment l'œuvre de Rembrandt l'a invité à s'identifier tour à tour, au gré de sa vie et de ses engagements, aux trois personnages représentés. Et comment Rembrandt lui-même, de sa jeunesse au grand âge, a été tantôt le cadet jouisseur, tantôt l'aîné dur et insensible, jusqu'à se représenter, dans ses derniers autoportraits, comme ce vieillard sage et apaisé qui nous figure ici le Père.

Ḥokhma 90/2006, pp. 63-67

Quand Jésus est-il né ?[1]

par Alain DÉCOPPET,
diacre à la Mission Evangélique Braille (MEB) à Vevey

La question que pose le titre de cet article peut paraître saugrenue. Jésus n'est-il pas né en l'an 1 avant l'ère chrétienne, puisque les années sont calculées « après Jésus-Christ »[2] ? En fait, on doit cette datation à Denys le Petit (mort en 556) qui, pour la calculer, reprit un raisonnement assez simple, communément admis à son époque : l'Evangile de Luc nous dit que Jésus avait 30 ans lorsqu'il commença son ministère (Lc 3,23). Or au début de ce même chapitre 3, Luc nous dit que Jean-Baptiste commença sa prédication la 15e année du règne de Tibère, ce qui correspond, suivant une manière de compter, à l'année 29 de notre ère. Si Jésus avait 30 ans peu après l'an 29, on peut, sans trop de peine, considérer qu'il est né à la fin de l'année moins 1.

Cette datation comme point de départ de l'ère chrétienne est-elle sûre ? Non, car elle ne résiste pas à un examen plus poussé. En effet, si l'on se rapporte simplement aux données des Evangiles[3], on peut retenir les faits suivants : Jésus est né sous le règne de César Auguste (Lc 2,1ss),

[1] Cet article est paru en écriture braille dans *Clarté sur le chemin* (MEB, Vevey, déc. 2005), sans les notes. Il devrait donc très bien pouvoir se lire sans elles. Celles-ci ont été ajoutées en vue de sa publication dans *Ḥokhma*. Notons que, dans le cadre d'un tel article, il ne m'est pas paru nécessaire de discuter les diverses hypothèses rencontrées lors du travail préparatoire. Je me suis donc contenté de présenter positivement les conclusions auxquelles je suis arrivé.

[2] L'année zéro n'existe pas : on passe de l'an 1 av. J.-C. à l'an 1 apr. J.-C.

[3] Je n'ignore pas les doutes qu'historiens et exégètes ont soulevés depuis plus de deux siècles sur l'historicité des récits évangéliques de l'enfance de Jésus (Mt 1-2 et Lc 1-2). Remarquons que les deux évangélistes, qui dépendent de sources indépendantes l'une

et des préséances est définitivement brouillé. On sait, et on ne sait plus trop à la fois, qui est qui dans ce tableau[24] ! Comme dans la parabole de Jésus.

Mais il nous est offert de choisir qui nous voulons être, Jacob l'usurpateur d'identité, Jacob qui cherche encore à prendre par ruse, ou le fils repentant qui n'a plus rien à cacher et ne veut plus rien d'autre que revenir vers son père.

Nous sommes en route vers le Père. Tendus entre une volonté de départ, de fuite dans l'illusion de nous faire un nom et de nous autoréaliser, et une volonté de retour, de repentance, de réconciliation. Entre la confiance du repentir sincère et la méfiance vis-à-vis d'un Dieu dont nous n'avons toujours pas éprouvé la tendresse. Entre la certitude d'être reconnus et aimés tels que nous sommes, et l'illusion que nous pourrons duper le Seigneur et les autres.

Rembrandt nous invite à laisser là où il les a placés, c'est-à-dire dans l'ombre ou sur le côté, tout ce et tous ceux qui voudraient nous persuader qu'il faut « considérer comme une proie à arracher » (Ph 2,6 !) la bénédiction de Dieu, et notre statut filial devant lui.

Il faut laisser dans l'ombre, tous les calculs, toutes les craintes de Rébecca, l'instigatrice de la ruse de Jacob (est-elle cette silhouette féminine et voilée, tout à fait en haut à gauche, presque imperceptible au premier regard ?), et ne garder de Rébecca que sa tendresse maternelle pour Jacob, et le souci de son avenir, tout entiers contenus dans la main droite du Père. Et il faut laisser sur le côté le regard désapprobateur du fils, à droite, droit et raide dans ses certitudes, comme le bâton qu'il tient dans ses mains, repliées sur leur propre justice.

Dès lors, il ne nous reste plus qu'à entrer confiants dans l'amour qui unit le Père au Fils qui est dans son sein, cathédrale figurée par l'ogive dessinée par les épaules du père. Cathédrale dressée entre les arcs-boutants de la grâce divine et de la foi qui lui répond. ■

[24] Henri Nouwen, *op. cit.*, montre sur un autre plan comment l'œuvre de Rembrandt l'a invité à s'identifier tour à tour, au gré de sa vie et de ses engagements, aux trois personnages représentés. Et comment Rembrandt lui-même, de sa jeunesse au grand âge, a été tantôt le cadet jouisseur, tantôt l'aîné dur et insensible, jusqu'à se représenter, dans ses derniers autoportraits, comme ce vieillard sage et apaisé qui nous figure ici le Père.

Ḥokhma 90/2006, pp. 63-67

Quand Jésus est-il né ?[1]

par Alain DÉCOPPET,
diacre à la Mission Evangélique Braille (MEB) à Vevey

La question que pose le titre de cet article peut paraître saugrenue. Jésus n'est-il pas né en l'an 1 avant l'ère chrétienne, puisque les années sont calculées « après Jésus-Christ »[2] ? En fait, on doit cette datation à Denys le Petit (mort en 556) qui, pour la calculer, reprit un raisonnement assez simple, communément admis à son époque : l'Evangile de Luc nous dit que Jésus avait 30 ans lorsqu'il commença son ministère (Lc 3,23). Or au début de ce même chapitre 3, Luc nous dit que Jean-Baptiste commença sa prédication la 15e année du règne de Tibère, ce qui correspond, suivant une manière de compter, à l'année 29 de notre ère. Si Jésus avait 30 ans peu après l'an 29, on peut, sans trop de peine, considérer qu'il est né à la fin de l'année moins 1.

Cette datation comme point de départ de l'ère chrétienne est-elle sûre ? Non, car elle ne résiste pas à un examen plus poussé. En effet, si l'on se rapporte simplement aux données des Evangiles[3], on peut retenir les faits suivants : Jésus est né sous le règne de César Auguste (Lc 2,1ss),

[1] Cet article est paru en écriture braille dans *Clarté sur le chemin* (MEB, Vevey, déc. 2005), sans les notes. Il devrait donc très bien pouvoir se lire sans elles. Celles-ci ont été ajoutées en vue de sa publication dans *Hokhma*. Notons que, dans le cadre d'un tel article, il ne m'est pas paru nécessaire de discuter les diverses hypothèses rencontrées lors du travail préparatoire. Je me suis donc contenté de présenter positivement les conclusions auxquelles je suis arrivé.

[2] L'année zéro n'existe pas : on passe de l'an 1 av. J.-C. à l'an 1 apr. J.-C.

[3] Je n'ignore pas les doutes qu'historiens et exégètes ont soulevés depuis plus de deux siècles sur l'historicité des récits évangéliques de l'enfance de Jésus (Mt 1-2 et Lc 1-2). Remarquons que les deux évangélistes, qui dépendent de sources indépendantes l'une

de son vrai nom Octave, qui reçut le titre d'Auguste en 27[4] avant notre ère et mourut en 14 de l'ère chrétienne ; jusque-là, pas de problème.

Mais les choses se compliquent si l'on retient le témoignage concordant des évangélistes Matthieu et Luc : tous deux affirment que Jésus naquit à Bethléem, pendant le règne d'Hérode (Mt 2,1ss et Lc 1,3s). Or la majorité des historiens admettent que celui-ci est mort en 4 av. J.-C. Ils arrivent à cette conclusion en recoupant les diverses données fournies par les écrivains antiques. La plus décisive d'entre elles se trouve chez l'historien Flavius Josèphe, qui est notre principale source d'informations sur la Palestine au temps de Jésus. Selon lui, Hérode mourut entre une éclipse de lune et une fête de Pâque[5]. Or, d'après les tableaux astronomiques, nous pouvons savoir qu'une éclipse de lune eut lieu dans la nuit du 12 au 13 mars de l'an 4 avant l'ère chrétienne[6].

Cela signifie donc que Jésus est né au plus tard au début de l'an 4, mais qu'il a pu naître plus tôt.

Si nous poursuivons notre enquête, nous remarquons qu'Hérode, d'après l'Evangile de Matthieu, s'est fait préciser exactement par les mages la date où l'étoile leur était apparue. Suite à cela, il fit massacrer les enfants de Bethléem, âgés de deux ans et moins (Mt 2,16). Peut-être Hérode a-t-il pris « un peu de marge » ? Mais cela laisse entendre qu'il s'est écoulé un certain temps (de l'ordre de deux ans) entre la naissance de Jésus et l'ordre, donné par un Hérode toujours bien vivant, de massacrer les bébés de Bethléem ! Cela reporterait donc la naissance de Jésus à l'an 6 avant notre ère, voire plus tôt.

Les Evangiles nous fournissent encore d'autres éléments intéressants pour dater la naissance de Jésus : Luc (2,2) précise que la montée de Joseph et Marie à Bethléem eut lieu lors d'un recensement, alors que

---

de l'autre pour présenter leur récit, sont d'accord dans la localisation spatio-temporelle de la naissance de Jésus.

[4] *Res Gestae Divi Augusti* § 34.

[5] Cf. Josèphe, *Antiquités Juives* XVII.167 (= 6.4), 191 (= 8.1) et *Guerres Juives* II.10 (= 1.3).

[6] D'après les calendriers astronomiques, cette éclipse commença à 1 h 47 (heure locale), atteignit son maximum à 2 h 57 et se termina à 4 h 08.

Quirinius était gouverneur de Syrie. Cette mention soulève un problème, car Quirinius ne figure pas dans la liste des gouverneurs ayant administré la Syrie, dont dépendait la Palestine, à cette époque-là[7]. L'historien Flavius Josèphe parle bien d'un recensement dirigé par Quirinius, mais celui-ci eut lieu en 6 de notre ère, quand Archélaüs, le successeur d'Hérode, fut déposé par Auguste après avoir régné 10 ans. Ce recensement eut donc lieu peut-être plus de 12 ans après la naissance de Jésus ! Luc se serait-il trompé ? Non, car il connaît le recensement dont parle Josèphe et signale le soulèvement de Judas le Galiléen qui eut lieu à cette occasion (Ac 5,35ss)[8]. Notons que Luc prend bien soin de distinguer ce recensement de celui de la naissance de Jésus, en précisant qu'il s'agit du *premier* recensement (Lc 2,2) et qu'il concernait le « *monde entier* » (Lc 2,1), c'est-à-dire l'ensemble de l'Empire romain – celui de l'an 6 était limité au royaume d'Archélaüs ou tout au plus à la province de Syrie.

Alors comment expliquer que Quirinius ait pu diriger une opération de recensement, au temps du roi Hérode ? En fait, l'expression traduite par « gouverneur de », peut correspondre au latin *imperium* et caractérise le pouvoir accordé à un homme pour exécuter une tâche particulière[9]. Cela peut s'appliquer certes à la fonction d'empereur, mais aussi au pouvoir

---

[7] Il ne s'agit bien sûr pas de listes officielles remontant à l'époque romaine, mais de celles qu'on a pu reconstituer d'après les documents divers (récits, monnaies, inscriptions, etc.) de cette période qu'on a retrouvés. Certains historiens y font figurer parfois Quirinius, pour « boucher des trous » réels ou supposés, mais sans preuve. Cf. la synthèse des diverses solutions proposées par les historiens faite par Louis Dupraz ; *in* : *De l'association de Tibère au Principat à la naissance du Christ*, Fribourg, Editions universitaires, 1966, pp. 241-242 : Quirinius y figure en 7-6 av. J.-C. avec la mention « *éventuellement* », ou en 3-2 av. J.-C. avec la mention « *aucun indice* ».

[8] Cf. Flavius Josèphe, *AJ* 17.354 à 18.10, puis 18.23 et *Guerre* 2.118, qui parle des activités du même Judas le Galiléen à l'occasion du recensement de Quirinius, en 6 apr. J.-C.

[9] Le même verbe qu'ici est utilisé en Lc 3,1 pour parler de l'activité de Ponce Pilate, et le substantif de la même famille pour parler du gouvernement de Tibère (Lc 3,1) ; ce terme qui en grec est assez flexible, correspond en fait au latin *imperium* : cf. la manière dont la Vulgate traduit Lc 3,1 en latin (cf. Louis Dupraz ; *op. cit.* pp. 116 et 124). *L'imperium* est un pouvoir de commandement suprême. Le Sénat l'accorda à Auguste, ce qui lui permettait de contrôler *de facto* tout l'Empire et notamment les provinces proconsulaires, récemment soumises à Rome où la présence de forces militaires était nécessaire.

reçu par un fonctionnaire ou par un magistrat pour exécuter, par exemple, une tâche de gouvernement ou de recensement[10].

Dans l'administration romaine, les tâches de recensement n'étaient pas confiées aux gouverneurs en place, mais à des censeurs désignés spécialement pour cette tâche. Cela se comprend facilement : un gouverneur qui aurait eu en même temps la charge de dénombrer la population et de percevoir les impôts qu'il devait reverser à Rome, aurait pu facilement s'enrichir sur le dos de l'Empire. Pour cela, il lui suffisait de donner un nombre de contribuables inférieur à celui comptabilisé lors du recensement. En nommant des censeurs spécialement affectés à la tâche de recensement, Rome se prémunissait contre ce genre de fraude[11].

Les indications fournies par Josèphe montrent clairement que Quirinius fut désigné comme censeur en 6 de notre ère, au moment où Auguste décida de déposer Archélaüs qui avait succédé à Hérode et de transformer son royaume en province romaine. Quirinius devait notamment faire le recensement des biens d'Archélaüs pour que l'Empire puisse s'en emparer.

Flavius Josèphe indique d'ailleurs qu'un autre gouverneur, Coponus, fut chargé d'administrer la Judée, alors que Quirinius en faisait le recensement[12]. Dans ces conditions, il est tout à fait concevable que Quirinius ait été chargé de procéder à un recensement de même nature 12 ou 15 ans auparavant, alors qu'un autre gouverneur était en fonction[13]. Tertullien,

---

[10] Dans les provinces proconsulaires, Auguste déléguait des gouverneurs qui portaient le titre de *legatus Augusti pro praetor* et qui exerçaient l'imperium en son nom. Notons que, d'après les *Res Gestae* (§ 8), c'est muni du même *imperium* qu'Auguste décréta le recensement de l'an 8. A cette occasion il a pu nommer, dans les provinces, des légats pour accomplir le recensement avec le titre de *legatus Augusti pro praetor ad censum accipiendos* – Quirinius a fort bien pu être de leur nombre. Cf. les articles *imperium* et *légat* dans le *Dictionnaire de l'Antiquité*, publié sous la direction de Jean Leclant, Paris, PUF, 2005.

[11] Cf. Henri Didon, *Jésus-Christ*, Paris, Plon, 1902, pp. 818-820.

[12] Flavius Josèphe, *AJ* 17.354-18.9 et 18.26 et 29.

[13] Tacite, *Annales* 3.48, nous apprend que Quirinius menait des opérations militaires contre les Homonades, en Cilicie, vraisemblablement à cette époque-là (cf. Dupraz, *op. cit.*, p. 187). Il a fort bien pu être délégué par Auguste pour une opération de recensement dans la province de Syrie (à laquelle la Cilicie fut même rattachée) tout comme Germanicus qui, bien que commandant en chef des légions de Germanie, fut chargé de faire le recensement de la Gaule, en 14 de notre ère (Tacite, *Annales* 1.31 et 33).

un auteur chrétien de la fin du 2e siècle, nous en donne le nom quand il affirme que le Christ naquit alors que Saturninus, administrait la Syrie[14]. Flavius Josèphe parle aussi de ce gouverneur[15] dont on peut fixer le mandat entre 9 et 6 avant notre ère[16].

D'autre part, on sait qu'Auguste, quelques mois avant son décès, écrivit lui-même un texte dans lequel il fait le bilan de sa vie. Ce document, les *Res Gestae*, mentionne trois recensements promulgués par Auguste[17]. L'un d'eux est daté de 8 av. J.-C. On a dit que ces recensements ne concernaient que les citoyens romains, les seuls dont le nombre est indiqué dans le document laissé par Auguste. Mais on sait par ailleurs que de tels recensements s'étendaient aussi aux provinces et aux royaumes vassaux de Rome, comme celui d'Hérode. Les historiens romains témoignent qu'Auguste a été en mesure de laisser à ses successeurs un livret faisant le compte de toutes les richesses de son Empire[18]. Un tel livret n'aurait pas pu être constitué sans recensement précis, exécuté sous ses ordres. Il est donc tout à fait dans l'ordre des choses que suite à l'édit de l'an 8 av. J.-C., ordonnant un recensement de toute la terre, comme le dit l'Evangile de Luc, Quirinius ait été chargé de diriger les opérations de recensement dans la province de Syrie dont Hérode dépendait.

C'est à ce moment-là que Joseph et Marie furent obligés de se déplacer de Nazareth pour aller à Bethléem. On peut donc conclure que la naissance de Jésus eut lieu entre les années 8, date de la promulgation de l'édit d'Auguste, et 7, voire 6, pour sa réalisation concrète en Judée, sous la direction de Quirinius. ■

---

14 *Contre Marcion* 4.19.

15 *AJ* 17.6, 24 57 et 89, où il nous est dit que Varus lui succéda.

16 Dupraz, *op. cit.*, pp. 206 et 241.

17 *Res Gestae* § 8.

18 Tacite, *Annales,* 1.11 ; Suétone, *Auguste,* 101.

par †Hans BÜRKI

Ranimer la flamme
Commentaire de 2 Timothée 1,6-7

Pour rendre service à ses lecteurs, le comité de rédaction de Hokhma *a créé une nouvelle rubrique intitulée « Cent commentaires ». Nous espérons ainsi vous offrir des morceaux choisis de commentaires bibliques parus sous d'autres cieux et rédigés en d'autres langues. Nous inaugurons cette rubrique par un extrait du commentaire du regretté Hans Bürki sur la Deuxième épître à Timothée*[1]*, traduit par M. Jean-Jacques Streng.*

* * *

C'est pourquoi je t'exhorte à ranimer la flamme du don de la grâce, du don de Dieu, que tu as reçu par l'imposition de mes mains. En effet, ce n'est pas un esprit de lâcheté que Dieu nous a donné, mais un esprit de force, d'amour et de pondération. (*La Nouvelle Bible Segond, NBS*)

* * *

v. 6 : *C'est pourquoi*[2] *je t'exhorte à ranimer la flamme du don de la grâce, du don de Dieu, que tu as reçu par l'imposition de mes mains.*

Sur l'ensemble cf. 1 Tm 4,14. Le charisme, le don de Dieu, est *en toi*, comme l'indique la *Traduction Œcuménique de la Bible* : « *Je te rappelle d'avoir à raviver le don de Dieu qui est en toi depuis que je t'ai*

[1] *Der zweite Brief des Paulus an Timotheus, die Briefe an Titus und an Philemon*, Wuppertaler Studienbibel n° 15, Wuppertal, R. Brockhaus Verlag, 1994, pp. 24-29.

[2] Cette expression résume tout ce qui vient d'être dit.

imposé les mains ». Le charisme est une réalité qui agit du centre de la personne, qui imprime sur l'ensemble du caractère la marque de la grâce[3] et dynamise les dons naturels de façon qu'ils donnent toute leur mesure au service du Christ : « *J'ai travaillé plus qu'eux tous ; non pas moi toutefois, mais la grâce de Dieu qui est avec moi* » (1 Co 15,10).

Ici l'accent ne tombe pas sur la réception initiale de la grâce, mais sur la responsabilité actuelle d'en faire monter la flamme à sa pleine puissance. Le charisme n'a pas pour effet d'enlever à l'homme sa liberté et sa responsabilité. L'homme peut avoir reçu la grâce en vain, il peut la négliger ou alors l'amener à se déployer pleinement par la foi et l'amour. Si l'apôtre avait en vue une grâce de service spécifique[4] que l'homme aurait obtenue à un moment donné et qu'il posséderait actuellement sans risque de la perdre, il n'y aurait pas de raison d'avertir de ne pas négliger le charisme ou de le raviver[5].

La grâce de Dieu ou le charisme permet un renouvellement de la conscience. La conscience de soi est totalement imprégnée ou, pour reprendre l'image du feu, remplie de l'ardeur de la grâce, elle devient conscience de la grâce (*c'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis*). Et il en découle une nouvelle activité induite par la grâce (*j'ai travaillé plus qu'eux tous, non pas moi toutefois, mais la grâce de Dieu qui est avec moi*).

Ranimer la flamme[6] peut signifier aussi bien relancer un feu que le maintenir en pleine force. Dans cette exhortation de Paul qui sert de

[3] 1 Co 15,10 ; 2 Tm 1,9.

[4] « La grâce de service n'est pas encore envisagée comme on en a l'habitude aujourd'hui. » (Martin Dibelius, *Die Pastoralbriefe*, 3e édition revue par Hans Conzelmann, Tübingen, J.C.B. Mohr Verlag, 1955, p. 73). 2 Tm 1,6 est cité par le concile de Trente comme preuve scripturaire du caractère sacramentel de l'ordination.

[5] « Le don de la grâce n'est pas le service-même de prédication de l'Evangile qui lui a été conféré, mais la qualification et l'équipement indispensable à ce service. » (D.G. Wohlenberg, *Die Pastoralbriefe*, *in* : *Kommentar zum Neuen Testament*, éd. Theodor Zahn, Leipzig, A. Deichert Verlag, 2e éd., 1909, p. 276).

[6] Le même verbe apparaît dans les *Septante* : redonner vie, revenir à la vie : 2 R 8,1.5 ; Gn 45,26-28. Josèphe emploie ce verbe pour le réveil d'une passion amoureuse (*Guerre des Juifs* 1:22).

rappel à Timothée, il n'y a guère lieu de voir un reproche, mais plutôt un encouragement pour que son fils bien-aimé porte la flamme de la grâce à plus de force. La situation n'est plus la même qu'en 1 Tm 4,14 ; le martyre est maintenant imminent. On est désormais dans une situation qui exige d'urgence une prise de position et qui peut conduire Timothée au sacrifice suprême. Ce n'est qu'avec un charisme ravivé[7] qu'il pourra tenir bon dans la foi et témoigner, même dans la souffrance. Il n'est pas nécessaire que dans le foyer la braise donne constamment une flamme claire, mais elle doit pouvoir monter en flammes vives quand le besoin s'en fait sentir et ceci sans délai et sans obstacle[8]. Le rappel est comme un vent qui attise la flamme de l'Esprit en un grand feu[9]. Ainsi l'homme embrasé par l'Esprit peut vivre et agir dans la force d'un amour discipliné.

v. 7 : *En effet ce n'est pas un esprit de lâcheté que Dieu nous a donné, mais un esprit de force, d'amour et de pondération.*

Faut-il voir un reproche caché dans ces mots ? Ce « nous », qui inclut tous les chrétiens, pourrait être considéré comme une manière de ménager Timothée, pour ne pas mentionner directement ses tendances timorées, pour ne pas le mettre à découvert.

Une autre interprétation semble cependant préférable : si l'on compare cette phrase avec les autres versets contenant le « nous »[10], on en

[7] Mt 10,20 ; Mc 13,11.

[8] On retrouve l'image du feu pour le Saint-Esprit chez Paul dans 1 Th 5,19 ; Rm 12,11 ; cf. Ac 2,3 ; 18,25 ; Mt 3,11c ; 25,8.

[9] Etre toujours à nouveau rempli du Saint-Esprit pour de nouvelles tâches ne constitue pas un nouvel octroi du Saint-Esprit, mais une nouvelle montée en flammes de la braise existante : Ac 2,4 ; 4,8. 31 ; 6,3.8 ; 7,55.
Rempli du Saint-Esprit, Etienne est prêt, sur les traces de son maître, à être le premier témoin qui sacrifie sa vie (Ac 13,9.52). Ces hauts et ces bas successifs dans la vie spirituelle, Zinzendorf les traduit dans un cantique inspiré par une grande sagesse pastorale : « Retiens, ô mon âme, cette précieuse parole : quand Jésus te fait signe, vas-y ; quand il t'attire, hâte-toi ; quand il te freine, arrête-toi. – Mais quand il veut t'employer, prends ton envol avec force. Quand dans ton cœur Jésus garde le silence, alors toi non plus, n'entreprends rien.
S'il te loue, incline-toi ; s'il t'aime, reste au repos, mais s'il te fait un reproche, dis-lui : 'J'en ai besoin, Seigneur, corrige-moi.' Quand Jésus fait resplendir le temps de sa grâce tantôt ici, tantôt là, réjouis-toi de la miséricorde dont d'autres bénéficient ».

[10] 1 Tm 4,10 ! 6,7-8. 17c ; 2 Tm 1,14.

vient à la conclusion plus simple que l'intention, c'est de *réconforter et de stimuler*[11] Timothée en lui rappelant qu'il fait partie d'un même corps comprenant Paul et tous les membres et serviteurs de l'Eglise. Cela n'exclut pas chez Timothée un penchant à perdre facilement courage et des tendances dépressives. Qu'il ne voie pas forcément dans ces faiblesses une fatalité sans remède, ni même une entrave à son service. Ce n'est pas qu'il aurait reçu un esprit particulier ou une grâce de service spéciale, par différence avec d'autres chrétiens. Non, il a obtenu du Saint-Esprit un don qu'il est appelé à mettre en œuvre conformément à la grâce qui lui a été accordée[12].

Un esprit de lâcheté (d'abattement, de découragement, *deilia*). Un fruit honteux, car il implique la pusillanimité[13]. Commencer ainsi une phrase par une proposition négative, permet de renforcer le contraste, tout comme en Rm 8,15 : « En effet vous n'avez pas reçu un esprit d'esclavage, qui ramène à la crainte, mais vous avez reçu un esprit d'adoption filiale, par lequel nous crions : Abba ! – Père ! »

Ce refus résolu de l'esprit de lâcheté est à rapprocher du témoignage de l'apôtre Paul qui n'a *pas* honte de l'Evangile. Si rien n'y inclinait ou n'y incitait, il n'y aurait guère de raison d'en parler[14]. Or Dieu nous a donné son Esprit, nous devons donc, par la puissance de cet Esprit, enflammer ses dons, les mettre en œuvre et en tirer le maximum en chaque situation.

Un esprit de force (*dynamis*). C'est l'Esprit du Christ qui donne à l'apôtre la force nécessaire à son service (1 Tm 1,12). Et dans ce même Esprit Timothée peut, lui aussi, puiser de nouvelles forces (2 Tm 2,1). L'esprit de force, c'est l'Esprit qui donne la liberté de parole, l'audace, la

---

[11] Saint Jean Chrysostome : « Il dépend de nous que nous éteignions ce feu ou que nous fassions monter ses flammes. Ce qui l'éteint, c'est la paresse et la négligence ; ce qui l'attise, c'est la ferveur. Ce feu, vous l'avez déjà en vous ; travaillez à le rendre encore plus vif, donnez-vous corps et âme, c'est-à-dire offrez à Dieu une confiance sans cesse renouvelée. »

[12] Noter l'analogie avec 1 P 4,10 : « Que chacun mette au service des autres le don qu'il a reçu de la grâce ; vous serez ainsi de bons intendants de la grâce si diverse de Dieu. »

[13] Mc 4,40 ; Jn 14,27.

[14] Comparer Rm 1,16 avec 2 Tm 1,8.12,16 ; 2,15.

spontanéité, le naturel, la hardiesse et l'assurance[15] permettant de rendre témoignage et de servir.

Ce qui est décisif, ce n'est pas la force naturelle du caractère ou l'ascendant d'une personnalité qui en impose, c'est le Saint-Esprit qui, par son dynamisme, est capable de déployer une véritable transformation et vivacité dans une personnalité faible, limitée et plutôt craintive de nature[16].

La liberté de parole de personnes maladroites et sans grande instruction peut encore aujourd'hui surprendre plus que tout le savoir-faire techniquement très au point qu'une personne tire de son propre fond. Certes il ne faudrait pas confondre cette liberté de parole, reçue du Saint-Esprit, avec la naïveté débordante de confiance en soi de certains chrétiens qui voient dans leur petite mesure de foi, de connaissance et d'expérience le sommet du possible et le vrai du vrai. Si l'on comprend correctement les directives de Paul à Timothée, on ne risque *pas* de tomber dans l'erreur de croire que le vrai naturel serait le privilège de ceux qui se satisfont de ce qu'ils trouvent comme possibilités en eux-mêmes[17]. Le Saint-Esprit délie l'esprit humain de son engourdissement. Il l'enflamme et lui instille un dynamisme qui le transforme et l'épanouit[18].

Un esprit d'amour (*agapè*). Son propre engagement a montré à Paul que la force doit aller de pair avec l'amour[19]. En effet, la force seule rend dur ; l'amour seul, si l'on peut alors encore parler d'amour, rend mou. L'homme de Dieu, enflammé et poussé par l'Esprit, conjugue dans sa personnalité un amour féminin plein de force et une force masculine empreinte d'amour. Un serviteur de Dieu qui ne serait que dynamique et

---

[15] C'est ainsi qu'on peut traduire *parrèsia*, un mot du N.T. très riche de sens qui apparaît en 1 Tm 3,13. En Mc 8,32 il est dit de Jésus qu'il « disait ouvertement... » ; cf. Jn 7,13 « ne pas parler ouvertement, par crainte de... » ; Jn 16,25 ; 18,20 ; Ac 2,29 ; 4,13.29.31. Se présenter avec une grande assurance : 2 Co 3,12 ; 7,4 ; Ep 3,12 ; 6,19 ; Ph 1,20 ; 1 Jn 2,28 ; 3,21 ; 4,17. Une liberté de parole, une assurance en liaison avec l'amour qui bannit la crainte, donc un contexte analogue à 2 Tm 1,7 ; 1 Jn 5,14.

[16] Ac 4,13.

[17] Comparer Ph 3,12-18 avec 1 Tm 4,7 ! et 4,12-16 ; 6,11-12 ; 2 Tm 2,1-6.15.

[18] *Dynamis* chez Paul : Rm 1,16 ; 1 Th 1,5 ; 2 Th 1,11 ; Ep 3,16 ; Ga 3,5 ; 1 Co 2,4 ; 16,10.

[19] 1 Co 14,20-21.

qui n'aurait pas d'amour, deviendrait un activiste ; et s'il se heurtait à des obstacles, il deviendrait amer.

Un esprit de pondération[20]. L'homme qu'il remplit, le Saint-Esprit le rend sobre[21], réfléchi, maître de lui-même[22]. Il lui confère une compréhension pénétrante et globale des choses. Lorsque le Saint-Esprit est maître d'un homme, il le rend maître de lui-même. Cette « maîtrise de soi » est un *don*, un *fruit* de l'Esprit et certainement *pas* le produit du *self-control* stoïcien, qui est une manipulation de soi-même. L'esprit humain qui veut se contrôler lui-même, s'endurcit ; il se fait violence et lie les forces de cet homme à son propre service, au lieu de les épanouir au service du prochain.

Bien des aspects de ce qu'entre chrétiens on présente comme « une attitude obligeante, équilibrée » et qu'on se fixe comme cible à atteindre, fait en réalité partie, sous des dehors pieux et accompagné de prières et de justifications bibliques, de ce que l'homme et le monde entreprennent pour tâcher de mettre de l'ordre dans leurs propres forces et dans la communauté. De telles tentatives perdent de vue le fait que la maîtrise de soi est un fruit du Saint-Esprit, au même titre que l'amour et la joie. Pour éviter toute confusion, on fera donc mieux de traduire ce mot par *pondération*.

Il caractérise un homme que le Saint-Esprit discipline en lui donnant une éducation divine. C'est dans cette même ligne qu'il faut comprendre Tt 2,12ss : la grâce de Dieu nous *apprend*, nous *éduque*. Une notion très voisine de la pondération est la *mesure* (Rm 12,3). L'homme réfléchi, pondéré, c'est l'homme que le Saint-Esprit a pris sous son contrôle. Le Saint-

[20] Le substantif n'apparaît qu'ici ; chez Paul le verbe se trouve en Rm 12,3 en liaison avec les dons spirituels ; en 2 Co 5,13-14 en liaison avec l'amour de Christ.

[21] Pour « sobre », voici ce que Saint Ambroise écrivait dans son *Splendor paternae gloriae* : « Toi, la splendeur venue des gloires de Dieu, tu es la lumière et tu es la source de cette lumière, sortie du Père avant tous les âges ; tu es le jour et tu es la clarté de nos jours. – Lève-toi, toi, le vrai soleil, illumine-nous de ton éclat céleste, que la splendeur et la félicité du Saint-Esprit pénètrent au fond de nos cœurs. Seigneur Jésus, sois notre breuvage et notre aliment, remplis-nous de ton Esprit pour qu'il nous montre, au-delà de toute mesure, comment te louer dans une sainte sobriété. »

[22] *Sôphrôn*, sobre, qualité exigée en 1 Tm 3,2 des surveillants (*épiskopoi*).

Esprit développe en lui un sens de la mesure, de ce qui convient, de ce qu'il s'agit de faire ou de ne pas faire au moment où l'on se trouve. Cette mesure est un idéal grec mais cela ne devrait pas faire oublier le sens biblique de la mesure, à savoir de ce qui fait autorité, de ce qui sert de référence. A cet égard deux points sont importants :

- La mesure de l'homme, ce n'est pas l'homme, mais Dieu. Coupé de Dieu, l'homme n'a plus de mesure. Si l'homme se mesure à d'autres hommes, il passe en-dessous de la mesure.
- Dieu fixe à l'homme sa propre mesure : l'homme Jésus-Christ, tel que nous le présente l'hymne de 1 Tm 3,16. Vue ainsi, la mesure biblique n'est pas une fade médiocrité bourgeoise. La mesure se réfère à l'incommensurable Dieu d'amour qui, en Christ, se révèle et s'intéresse à l'homme d'une manière qui fera référence.

L'esprit de discipline ou de mesure est aussi l'esprit de liberté et de franchise (2 Co 3,17). La discipline de l'esprit ne ramène certainement pas à une nouvelle forme d'esclavage (Rm 8,15) mais à la liberté et à la hardiesse (*parrèsia*) des enfants de Dieu. Quand son esprit sera embrasé d'une vive flamme, Timothée n'en deviendra pas exalté ou timoré, mais cela le remplira de la force d'aimer et le rendra capable de se faire une idée lucide du véritable état des choses[23]. ■

[23] Selon Dibelius, *sôphrôn* et les mots apparentés sont caractéristiques des valeurs civiles des lettres pastorales. Ce groupe de mots apparaît 9 fois dans les pastorales, 6 fois dans le reste du N.T., dont 2 passages qui décrivent des personnes libérées de démons : « une mesure pondérée ». Dans ce cas, il est vrai, 2 Tm 1,8 ne cadre pas avec cette mesure civile. L'appel à souffrir pour la foi se retrouve tout au long de cette lettre (1,8.12 ; 2,3-13 ; 3,10-12 ; 4,5-8). Le « caractère réfléchi » doit être replacé et interprété dans ce contexte. Dibelius préfère conserver tout au long cette option des valeurs civiles qu'il a adoptée au départ. « Ce groupe d'idées (!) de 2 Tm (souffrir pour sa foi) constitue un problème ; si on opte pour l'authenticité, on le résoudra en se référant à la situation effective de Paul, mais on se trouve alors incapable de résoudre le problème encore plus grand des valeurs civiles chrétiennes dans les pastorales… », *op. cit.*, p. 72. On observera au contraire que l'exhortation *à vivre avec pondération* est déjà présente dans l'épître aux Romains (Rm 12,3).

Chronique de livres

Jacques Blandenier, ***Les pauvres avec nous, La lutte contre la pauvreté selon la Bible et dans l'histoire de l'Eglise,*** préface de Patrick Guiborat, (Dossier Vivre, n° 26), Genève, Je Sème, 2006, 144 pp., ISBN 2-940330-06-9, 11 CHF/7 Euros.

Jacques Blandenier compte parmi ces théologiens évangéliques contemporains convaincus de ce que les Eglises ont, pour beaucoup, passé à côté du propos de Jésus et de la Bible sur la richesse et la pauvreté. Pour sortir les chrétiens de leur aveuglement actuel, l'ancien formateur d'adultes des Assemblées et Eglises Evangéliques de Suisse Romande effectue dans son livre un travail biblique et historique où il montre que les thèmes de la lutte contre la pauvreté et de la justice jouent un rôle important dans la Bible, et que cette tradition se perpétue dans l'histoire avec des chrétiens qui, au cours des siècles, se sont révélés particulièrement fidèles à cette veine biblique et prophétique.

Le petit livre de Jacques Blandenier ne se noie pas dès l'abord dans le donné biblique. Il pose une thèse. Qu'elle habite le Nord ou le Sud, qu'elle vive au 3e ou au 21e siècle, l'humanité est pauvre devant Dieu. « Etre pauvre, c'est répudier tout autre mode de relation avec Dieu que celui de la dépendance confiante en son amour généreux, en sa grâce inconditionnelle » (p. 18). Valorisant de manière radicale le salut par la foi seule, cher aux Réformateurs du 16e siècle, l'auteur martèle que le thème de la pauvreté est étroitement lié à celui de la grâce. « L'expérience de notre pauvreté est fondatrice. Elle précède et conditionne tout discours et toute action – du moins s'ils se réclament de l'Evangile – à l'égard de la pauvreté d'autrui »

Esprit développe en lui un sens de la mesure, de ce qui convient, de ce qu'il s'agit de faire ou de ne pas faire au moment où l'on se trouve. Cette mesure est un idéal grec mais cela ne devrait pas faire oublier le sens biblique de la mesure, à savoir de ce qui fait autorité, de ce qui sert de référence. A cet égard deux points sont importants :

- La mesure de l'homme, ce n'est pas l'homme, mais Dieu. Coupé de Dieu, l'homme n'a plus de mesure. Si l'homme se mesure à d'autres hommes, il passe en-dessous de la mesure.
- Dieu fixe à l'homme sa propre mesure : l'homme Jésus-Christ, tel que nous le présente l'hymne de 1 Tm 3,16. Vue ainsi, la mesure biblique n'est pas une fade médiocrité bourgeoise. La mesure se réfère à l'incommensurable Dieu d'amour qui, en Christ, se révèle et s'intéresse à l'homme d'une manière qui fera référence.

L'esprit de discipline ou de mesure est aussi l'esprit de liberté et de franchise (2 Co 3,17). La discipline de l'esprit ne ramène certainement pas à une nouvelle forme d'esclavage (Rm 8,15) mais à la liberté et à la hardiesse (*parrèsia*) des enfants de Dieu. Quand son esprit sera embrasé d'une vive flamme, Timothée n'en deviendra pas exalté ou timoré, mais cela le remplira de la force d'aimer et le rendra capable de se faire une idée lucide du véritable état des choses[23]. ■

[23] Selon Dibelius, *sôphrôn* et les mots apparentés sont caractéristiques des valeurs civiles des lettres pastorales. Ce groupe de mots apparaît 9 fois dans les pastorales, 6 fois dans le reste du N.T., dont 2 passages qui décrivent des personnes libérées de démons : « une mesure pondérée ». Dans ce cas, il est vrai, 2 Tm 1,8 ne cadre pas avec cette mesure civile. L'appel à souffrir pour la foi se retrouve tout au long de cette lettre (1,8.12 ; 2,3-13 ; 3,10-12 ; 4,5-8). Le « caractère réfléchi » doit être replacé et interprété dans ce contexte. Dibelius préfère conserver tout au long cette option des valeurs civiles qu'il a adoptée au départ. « Ce groupe d'idées (!) de 2 Tm (souffrir pour sa foi) constitue un problème ; si on opte pour l'authenticité, on le résoudra en se référant à la situation effective de Paul, mais on se trouve alors incapable de résoudre le problème encore plus grand des valeurs civiles chrétiennes dans les pastorales… », *op. cit.*, p. 72. On observera au contraire que l'exhortation *à vivre avec pondération* est déjà présente dans l'épître aux Romains (Rm 12,3).

Chronique de livres

Jacques Blandenier, *Les pauvres avec nous, La lutte contre la pauvreté selon la Bible et dans l'histoire de l'Eglise,* préface de Patrick Guiborat, (Dossier Vivre, n° 26), Genève, Je Sème, 2006, 144 pp., ISBN 2-940330-06-9, 11 CHF/7 Euros.

Jacques Blandenier compte parmi ces théologiens évangéliques contemporains convaincus de ce que les Eglises ont, pour beaucoup, passé à côté du propos de Jésus et de la Bible sur la richesse et la pauvreté. Pour sortir les chrétiens de leur aveuglement actuel, l'ancien formateur d'adultes des Assemblées et Eglises Evangéliques de Suisse Romande effectue dans son livre un travail biblique et historique où il montre que les thèmes de la lutte contre la pauvreté et de la justice jouent un rôle important dans la Bible, et que cette tradition se perpétue dans l'histoire avec des chrétiens qui, au cours des siècles, se sont révélés particulièrement fidèles à cette veine biblique et prophétique.

Le petit livre de Jacques Blandenier ne se noie pas dès l'abord dans le donné biblique. Il pose une thèse. Qu'elle habite le Nord ou le Sud, qu'elle vive au 3e ou au 21e siècle, l'humanité est pauvre devant Dieu. « Etre pauvre, c'est répudier tout autre mode de relation avec Dieu que celui de la dépendance confiante en son amour généreux, en sa grâce inconditionnelle » (p. 18). Valorisant de manière radicale le salut par la foi seule, cher aux Réformateurs du 16e siècle, l'auteur martèle que le thème de la pauvreté est étroitement lié à celui de la grâce. « L'expérience de notre pauvreté est fondatrice. Elle précède et conditionne tout discours et toute action – du moins s'ils se réclament de l'Evangile – à l'égard de la pauvreté d'autrui »

(p. 20). Le décor est ainsi planté. Pas de valorisation un brin masochiste de la pauvreté. Pas de dolorisme sur le fait que les pauvres en tant que tels seraient plus proches de Dieu. Non ! une conviction théologique : la dépendance radicale à l'égard de Dieu est le premier pas de toute vie chrétienne et de toute réflexion chrétienne sur la richesse et la pauvreté.

Fort de cette conviction première, Jacques Blandenier n'élude pas la question concrète de la pauvreté. Il la développe d'abord dans l'Ancien Testament. Et dans ce cadre, on retrouve cette préséance de l'intervention de Dieu qui fonde l'invitation à la solidarité ou au partage. La formule « Souviens-toi » revient fréquemment dans l'Ancien Testament pour rappeler l'intervention de Dieu en Egypte comme fondement de l'action solidaire. « Tu ne porteras pas atteinte au droit de l'immigrant... Tu te souviendras que tu as été esclave en Egypte... » (Dt 24,17-18). La lutte contre la pauvreté est une constante dans le Pentateuque, les écrits de sagesse ainsi que dans le message des prophètes, sur le plan individuel comme sur le plan social. Le droit au glanage, l'invitation à payer le salaire du travailleur à la fin de la journée, à conduire des procès équitables, à libérer les esclaves après 7 ans... sont autant de thèmes qui, à plus de 2 000 ans de distance, surprennent par la fraîcheur de leurs perspectives. Ils conservent une force d'interpellation vigoureuse, tout en appelant à être réinterprétés dans notre contexte actuel.

« On est en droit de se demander si l'enseignement du Christ fait réellement encore autorité, y compris parmi ceux qui défendent avec le plus de vigueur la pleine inspiration des Ecritures » (p. 45). Avec cette citation, le ton du parcours autour de la lutte contre la pauvreté dans la vie de Jésus est donné. Jacques Blandenier souligne que dans les évangiles les pauvres sont les « destinataires prioritaires de la Bonne Nouvelle ». Cela se voit à la fois dans l'enseignement de Jésus, tout spécialement dans l'évangile de Luc, mais aussi au travers de ses actes et de sa personne : « Jésus, pauvre parmi les pauvres ». Jacques Blandenier termine son parcours autour de « Jésus et les pauvres » par une analyse fouillée du récit des dix lépreux guéris où un seul revient sur ses pas pour exprimer sa reconnaissance (Lc 17,11-19). C'est l'occasion de souligner la générosité sans frontières de Jésus, qui s'enracine dans la magnanimité de Dieu ; une magnanimité

dont les chrétiens évangéliques ont parfois de la peine à s'inspirer. « Aimer sans exclusive ni calcul de rentabilité fait partie de la nature de Dieu. Dès lors Jésus nous commande d'y voir une invitation à devenir des fils imitant leur Père, en aimant non seulement nos amis, mais nos ennemis... » (p. 76). La lutte contre la pauvreté est aussi constitutive de l'identité de l'Eglise primitive. Partage de biens (Ac 2), collecte pour les pauvres de Jérusalem (Ac 11), redistribution des richesses lors de la cène à Corinthe (1 Co 11)... sont autant d'indices qui montrent que l'une des conséquences du vécu communautaire de l'Eglise de Jésus-Christ, c'est la lutte contre la pauvreté. Et cette manière de voir se perpétue dans les premiers siècles de l'Eglise avec nombre de prédicateurs qui dénoncent l'accaparement des richesses de manière incendiaire : « Jusqu'où, riches, étendez-vous vos folles envies ? Seriez-vous seuls à habiter sur la terre ? Pourquoi rejetez-vous celui qui partage votre nature et revendiquez-vous la possession de cette nature ?.... » (Ambroise, évêque de Milan, 337-397).

Avec son livre, Jacques Blandenier rappelle l'importance d'une foi qui touche la dimension matérielle de l'existence. Il invite à retrouver le S/souffle de ces croyants qui, au cours des âges, ont risqué une parole et des actes pour rompre avec une nonchalance et un assoupissement face à l'injustice et aux inégalités. Ce petit livre, par la qualité de son propos biblique et théologique, devrait encourager les chrétiens évangéliques dans les perspectives du Défi Michée de l'Alliance évangélique mondiale, une campagne qui relaie dans nos milieux d'Eglises la lutte autour des Objectifs du Millénaire pour le développement de l'ONU et qui vise à éradiquer de moitié la pauvreté sur la planète d'ici une dizaine d'années. « Le souci des pauvres... fait partie de ce que nous appelons 'l'œuvre de Dieu', à laquelle les chrétiens sont associés, conclut Jacques Blandenier. Il ne s'agit pas d'un aspect spirituellement mineur, dévolu à des serviteurs de second choix... » (p. 136).

Compte rendu repris du site www.aesr.ch, avec autorisation ■