

Publications de l'Institut St François de Sales 1

Foi et Politique dans la Bible

**Actes des premières Journées Bibliques
de Lubumbashi
25-27 février 2003**

Jean-Luc Vande Kerkhove (éd.)

**Lubumbashi
Editions Don Bosco**

Publications de l'Institut St François de Sales 1

Foi et Politique dans la Bible

Actes des premières Journées Bibliques
de Lubumbashi
25-27 février 2003

Jean-Luc Vande Kerkhove (éd.)

Lubumbashi
Editions Don Bosco
2004

*Ouvrage publié avec le
concours de la Fondation
« Evangelii Nuntiandi in Africa ».*

Dépôt légal N° 03.20.2004.21 I^{er} Trimestre

IMPRIMERIE SAINT PAUL — B.P. 1497 LUBUMBASHI

PRÉFACE

A première vue, eu égard aux dispositions fondamentales qu'elles expriment, foi et politique semblent opposées l'une à l'autre. Alors que la foi en appelle à l'adhésion à la Parole, à l'acceptation aimante de la volonté divine, la politique se présente, du moins dans le sens étroit du mot, comme la conquête du pouvoir, laquelle ne saurait éluder la question des rapports de force entre des groupes humains.

De fait, que ce soit dans l'histoire de l'Eglise ancienne ou aujourd'hui, elles ne cessent d'être entremêlées. Au cours des temps, en effet, la vie de l'Eglise et des nations n'a cessé d'osciller entre théocratie et césaropapisme. Et aujourd'hui encore, plus particulièrement en dehors des sociétés sécularisées, foi et politique se trouvent mêlées sans que les acteurs soient à même de faire la part des choses entre les deux réalités sans pour autant en faire deux mondes complètement séparés. Pour se limiter au contexte de la République Démocratique du Congo, le temps n'est pas si éloigné où des politiciens débutaient leur meeting par un cantique religieux ou se voyaient attribuer la parole dans le cadre d'une célébration eucharistique. Il est arrivé à des hommes d'Eglise, qui dénonçaient des situations injustes à leurs yeux, de s'entendre dire que leur compétence se limitait aux sacristies. Parfois des prêtres ont pu exprimer la conviction que si l'Eglise prenait les choses en mains, tout irait beaucoup mieux dans la société civile.

Il a semblé aux organisateurs des Journées Bibliques, le Grand Séminaire Interdiocésain Saint Paul, l'Institut Maria Malkia et l'Institut St François de Sales de Lubumbashi, qu'une étude approfondie de quelques livres ou passages de la Bible pourrait apporter un éclairage intéressant sur cette problématique complexe des rapports entre foi et politique. Pour échapper au danger d'une lecture trop immédiatement actualisante, ils ont invité dans ce but des exégètes chevronnés. Trois figures de l'Ancien Testament ont retenu l'attention. La première, celle de David, a été présentée par le professeur Walter Vogels, de l'Université St Paul d'Ottawa. Le professeur Andrzej Strus, de l'Université Pontificale Salésienne de Rome, a traité de la figure d'Isaïe dans son rapport avec le danger assyrien. A propos de Jérémie, le professeur André Kabasele, doyen des Facultés Catholiques de Kinshasa, s'est posé la question de son

attitude face à la catastrophe qui touchait son peuple. Le traitement du Nouveau Testament a commencé par une étude sur l'attitude du Jésus historique par rapport au pouvoir civil de son temps. Ce sujet a été développé par le professeur Richard Mugaruka, secrétaire académique des Facultés Catholiques de Kinshasa. Le Professeur Jean Bosco Matand, des mêmes Facultés, s'est interrogé sur l'attitude exacte de Paul face au pouvoir romain de son temps et sur le rôle de l'autorité dans la communauté chrétienne. Enfin, le professeur Pierre Matabaro, Recteur du Theologicum Jean XXIII de Kolwezi, a développé le thème dans le cadre de l'apocalypse johannique. A côté des six conférences, trois professeurs de la Faculté Méthodiste de Mulungwishi ont présenté des communications. Pour des raisons budgétaires et techniques, nous avons dû nous limiter, pour la publication, aux six conférences.

Les premières Journées Bibliques de Lubumbashi se sont déroulées du 25 au 27 février 2003, dans la grande salle de l'Institut de Théologie St François de Sales, en présence d'un public nombreux d'étudiants et de professeurs de diverses institutions d'enseignement supérieur de la ville. De l'avis de la majorité, elles ont été une réussite. Je voudrais remercier Missio (Aachen) pour sa contribution financière, sans laquelle nous n'aurions pas pu tenir ces assises. Beaucoup d'étudiants et d'étudiantes nous ont aidé dans l'organisation de ces trois journées. Qu'ils trouvent ici l'expression de mes remerciements. Ma gratitude s'exprime tout particulièrement à ceux qui ont accepté de préparer les conférences et les communications.

Jean-Luc Vande Kerkhove,
sdb

TABLE DES MATIERES

VANDE KERKHOVE Jean-Luc	
Préface.....	3
VOGELS Walter (Ottawa)	
David : sa politique et sa religion	7
STRUS Andrzej (Rome)	
Je passerai mon anneau à ta narine (Is 37, 29) Isaïe et l'impérialisme de l'Assyrie	37
KABASELE André (Kinshasa)	
La politique du prophète Jérémie : révolte ou résignation ?	61
MUGARUKA Richard (Kinshasa)	
L'attitude de Jésus face aux autorités politiques de son temps..	83
MATAND BULEMBAT Jean Bosco (Kinshasa)	
Paul aurait-il soutenu des dictatures politiques ? lecture exégético-rhétorique de Rm 13, 1-7	111
MATABARO Pierre (Kolwezi)	
L'Apocalypse et la politique	145
Index des auteurs.....	171

DAVID : SA POLITIQUE ET SA RELIGION

Organiser des journées bibliques autour du thème « foi et pouvoir dans la Bible » témoigne d'audace. L'étude de la relation *pouvoir, religion, foi et politique*, et surtout si on l'aborde sous l'angle de la relation Eglise et Etat, est un vrai guêpier, dans lequel il est osé de se risquer. Ces relations peuvent prendre des formes les plus opposées; d'une part soupçon, malveillance, opposition cachée ou ouverte qui peut aboutir à la persécution et à l'élimination complète, ou d'autre part tolérance, collaboration, qui peut même devenir complicité. Il est difficile de trouver l'harmonie, l'équilibre, le partage, et le respect mutuel. Il suffit de regarder autour de nous pour voir comment certains régimes politiques et certaines religions fonctionnent ensemble dans un même pays, pensons à l'Islam dans plusieurs pays Arabes ou en certains pays d'Afrique et d'Asie, ou au Judaïsme en Israël.

Au lieu de parler des autres, je veux présenter un survol rapide sur notre propre tradition chrétienne pour illustrer cette relation extrêmement fragile et délicate entre église et état durant les deux millénaires du Christianisme⁽¹⁾. Les premiers siècles du Christianisme se caractérisent par la persécution. Puisque les chrétiens refusaient de rendre hommage à l'empereur et aux dieux romains, ils étaient qualifiés de mauvais citoyens. Mais tout a changé au IV^e siècle. L'empereur Théodose voyait dans les chrétiens devenus très nombreux un moyen de solidifier son autorité et en 380 il déclara le Christianisme religion officielle. Ce lien entre état et église était renforcé par le baptême de Constantin sur son lit de mort. D'une position de faiblesse, le Christianisme se trouvait dans une position de force. Les mêlées entre état et église ne cesseront plus jamais. Dans le grand schisme entre l'Occident (Rome) et l'Orient (Constantinople), les disputes politiques ont joué autant, sinon plus, que les divergences doctrinales. Il en est ainsi au moment de la Réforme et des guerres de religion. Henri VIII, le roi d'Angleterre se proclame chef de l'Église Anglicane (1543), la reine l'est toujours.

Le traité de Westphalie (1648) déclare comme principe *cujus regio ejus religio*, les princes décident de la politique religieuse de leurs états.

¹ CHALIAND G. - MOUSSET S., *2000 ans de chrétientés: Guide historique*, Paris, Éd. Odile Jacob, 2000.

Des papes nomment l'empereur, des empereurs nomment des évêques. La fameuse séparation entre état et église est toute récente, elle a commencé avec la révolution française (1789) et avec le premier amendement à la constitution américaine (1791). Mais ce principe est loin d'avoir réglé le problème, et les liens entre état et église restent toujours à définir. Le mouvement missionnaire de l'église en Amérique du Sud, en Asie et en Afrique est partout intimement lié au colonialisme des états. La tactique missionnaire de commencer par la conversion du chef pour ainsi gagner son peuple est aussi vieille que l'église comme on l'a vu par Constantin à Rome et Clovis des Francs (vers 500). Le lien entre nationalisme et foi se retrouve dans tous les coins du monde.

En Flandres on proclamait AVV -VVK (Alles voor Vlaanderen, Vlaanderen voor Kristus; Tout pour la Flandre et la Flandre pour le Christ), au Québec on affirmait "Perdre la langue (française) c'est perdre la foi", car les anglophones étaient surtout protestants. JEAN PAUL II a eu un rôle actif dans l'effondrement du bloc communiste. On peut voir, par après, les abus de telle ou telle époque, mais cette relation foi-religion reste toujours à découvrir, et elle se pose différemment de période en période, de pays en pays.

Dans certaines parties du monde où on insiste sur la séparation entre église et état, on parle maintenant d'une théologie politique⁽²⁾ ce qui revient à une autre façon pour les chrétiens d'influencer les affaires politiques de l'état.

Ces journées bibliques ne veulent pas simplement étudier cette relation délicate foi-pouvoir, mais elles veulent le faire "dans la Bible"⁽³⁾. Je suppose qu'on a fait ce choix parce que comme chrétiens nous prenons la Bible comme "canon", c'est-à-dire comme norme de notre vie. Puisque

² RICOEUR P., *Political and Social Essays*, Collected and edited by STEWART D. - Bien J., Athens (Ohio), Ohio University Press, 1974; METZ J.B., *The Emergent Church: The Future of Christianity in a Postbourgeois World*, New York, Crossroad, 1981, il dit par exemple: "My theme here is the ability of politics and religion to enter into coalition and alliance with each other in developing new political perspectives, and in considering fundamental changes within our political life", p. 67; "Yet the clear and precise separation of religion and politics is itself politics, and in my view not the best kind" p. 68; G. BAUM (ed.), *The Twentieth Century: A Theological Overview*, New York, Maryknoll / London, Chapman G. / Ottawa, Novalis, 1999; voir European journal for Church and State Research / Revue européenne des relations Eglise - Etat, Leuven.

³ CAZELLES H, "Bible et politique", *Recherches des sciences religieuses*, 59 (1971), pp.497-530.

nous y attachons une autorité tout à fait particulière⁽⁴⁾, nous espérons peut-être y trouver des indications précieuses sur cette question complexe qui pourraient être utiles tant aux politiciens qu'aux hommes d'église. Mais se référer à la Bible complique le problème davantage, car Dieu sait comment le recours à cette Bible a abouti à des situations des plus tragiques. Bien des personnes ont utilisé ou utilisent encore la Bible pour justifier leurs positions politiques respectives, dont certaines conduisent à libérer les gens mais d'autres aboutissent à les opprimer. Et ne soyons pas trop rapides à juger d'en haut, car ce recours à la Bible est souvent fait avec les meilleures intentions et en toute conviction d'honnêteté⁽⁵⁾.

Je veux m'y risquer en me penchant sur la figure du roi David. Souvent on aborde la question des relations entre religion et politique du côté de la foi. Il existe ainsi plusieurs études sur l'attitude des prophètes bibliques par rapport à la politique⁽⁶⁾, et de fait ils intervenaient souvent et énergiquement dans des situations politiques délicates⁽⁷⁾. J'ai préféré cette fois-ci d'aborder la question sous l'autre angle et chercher quelle est la position d'un homme politique par rapport à la religion. Le choix de David me semble tout à fait indiqué, il est considéré dans la tradition biblique comme "le" roi par excellence, il est même devenu la figure du messie à

⁴ VOGELS W., "L'autorité de la Bible ou l'autorité que le lecteur donne à la Bible", *Église et Théologie*, 29 (1998), pp. 179-197; id., "The Role of the Reader in Biblical Authority", *Theology Digest*, 47 (2000), pp. 219-225.

⁵ VOGELS W., "Biblical Theology for the 'Haves' and the 'Have-Nots'", *Science et Esprit*, 39 (1987), p. 193-210.

⁶ HAAG E., "Prophet und Politik im Alten Testament", *Trierer Theologische Zeitschrift*, 80 (1971), pp. 222-246; AMSLER S., "Les prophètes et la politique", *Revue de théologie et de philosophie*, 41 (1961), pp. 14-31; LIBANIÓ J.B., "O Profético e O Político. Sua referência aos direitos humanos", *Revista Eclesiástica Brasileira*, 37 (1977), pp. 41-75; CAÑELLAS G., "Los profetas y la política", *Verdad y Vida*, 37 (1979), pp. 385-408; LANG B., "Prophetie, prophetische Zeichenhandlung und Politik in Israel", *Theologische Quartalschrift*, 161 (1981), pp. 275-280; HOGENHAVEN J., "Prophecy and Propaganda. Aspects of Political and Religious Reasoning in Israel and the Ancient Near East", *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 1 (1989), pp. 125-141; VOGELS W., *Les Prophètes*, Coll. L'horizon du croyant, Ottawa, Novalis, 1990, pp. 97-101; BREMMER J.N., "Prophets, Seers, and Politics in Greece, Israel, and Early Modern Europe", *Numen*, 40 (1993), pp. 150-183; IBAFIEZ ARANA A., "Los profetas y la política", *Lumen*, 43 (1994), pp. 339-361; GIRARD M., *De Moïse à Jésus: L'option politique chez les prophètes et dans le monde actuel*, Coll. Parole d'Actualité 10, Montréal, Médiaspaul, 2001.

⁷ Voir par exemple, la position des prophètes au moment de la séparation entre le Nord et le Sud après la mort de Salomon, VOGELS W., "Les prophètes et la division du royaume", *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 8 (1979), pp. 15-26.

venir⁽⁸⁾. Les autres rois bibliques sont souvent évalués en comparaison avec lui. Josias, le roi exemplaire qui a introduit la grande réforme religieuse, est mesuré à David: "Il fit ce qui est agréable à Yahvé et imita en tout la conduite de son ancêtre David, sans en dévier ni à droite ni à gauche" (2 R 22,2). Je commence l'étude par certaines observations sur les textes bibliques concernant David et aussi sur le contexte historique dans lequel ce roi a vécu avant d'entrer au cœur même du sujet.

1. Observations littéraires et historiques préliminaires

On ne peut atteindre le roi David qu'à travers les textes bibliques, qu'on qualifie souvent comme "Parole de Dieu". Cette appellation peut mener à une lecture simpliste de ces textes telle que pratiquée par ceux qu'on appelle les fondamentalistes⁽⁹⁾. Nous savons pourtant tous que cette Bible n'est pas tombée du ciel, qu'elle est bien l'œuvre d'auteurs humains, et là où il y a de l'humain il y a de la politique. La prise de conscience qu'on peut utiliser la Bible pour appuyer nos propres positions politiques nous a fait réaliser que les auteurs bibliques eux-mêmes devaient aussi avoir leur agenda politique. La production de n'importe quel texte littéraire, et donc également d'un texte biblique, n'est pas "innocente". Chaque auteur écrit à partir de son contexte historique, politique, social, religieux, culturel et autres. Pourquoi tel texte a-t-il survécu et non pas un autre, pourquoi tel livre a-t-il été classé dans le canon et non pas un autre, tout cela n'est pas "innocent" non plus. Combien de facteurs humains ont joué dans tous ces choix et décisions. Du fameux conflit entre le prophète Jérémie et le prophète Hananya (Jr 28) nous n'avons que le point de vue de Jérémie, mais il serait intéressant de connaître aussi le point de vue d'Hananya, que nous n'avons pas. Serait-ce la loi du plus fort, du plus riche, qui détermine ce qui survit? On peut bien dire que l'Esprit était à l'œuvre dans les auteurs et dans la communauté qui ont produit ces textes, mais Dieu passe toujours par des humains en respectant leur liberté⁽¹⁰⁾.

⁸ Pour une analyse plus détaillée avec abondante bibliographie sur cette figure captivante de David, VOGELS W., *David et son histoire: 1 Samuel 16,1 - 1 Rois 2,11*, Montréal, Médiaspaul, 2003.

⁹ CHARTRAND L., *La Bible au pied de la lettre: Le fondamentalisme questionné*, Coll. Brèches théologiques 23, Montréal, Médiaspaul, 1995.

¹⁰ VOGELS W., art. "Inspiration", *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 2002 (3e édition), pp. 625-628; id., "L'Écriture, inspirée et inspirante", *Entendre la voix du Dieu vivant: Interprétations et pratiques actuelles de la Bible*, DUHAIME J. - MAINVILLE O. (eds.), Coll. Lectures bibliques 41, Montréal, Médiaspaul, 1994, pp. 261-296.

Pour comprendre un peu ces processus qui ont été à l'œuvre dans la production des textes bibliques, plusieurs auteurs appliquent les méthodes des sciences sociales⁽¹¹⁾. Les écrits bibliques en effet trouvent leur origine dans des groupes de personnes organisées en structures sociales qui contrôlaient les différents aspects de la vie publique: l'économie, la politique, la religion et autres. Ceci invite le lecteur à pratiquer une "herméneutique du soupçon" (*hermeneutics of suspicion*). Quelles sont les structures sociales explicites ou implicites dans ce que les textes bibliques disent sur la politique et sur la religion? Pourquoi a-t-on écrit cette histoire de telle ou telle façon? Pourquoi a-t-on choisi ce personnage, -par exemple, le patriarche plutôt que la matriarche -, comme figure centrale du passage? Pourquoi a-t-on raconté tel ou tel événement plutôt qu'un autre? Quel préjugés sont implicites dans la présentation et l'évaluation de certains personnages ou événements?

Que tout cela s'applique aux récits de David saute aux yeux. Les textes de l'histoire deutéronomiste concernant David (1 S 16,1- 1 R 2,11) le présentent avant tout comme fondateur de la monarchie. L'ouvrage du Chroniste (1 Ch 11-29) en souligne d'autres dimensions; David y est décrit comme une figure culturelle et très exemplaire, son péché d'adultère avec Bethsabée et le meurtre de son mari Urie n'y est même plus mentionné. Le Psautier renforce cette dimension liturgique de David, auquel sont attribués 73 psaumes. Les notices de treize de ces psaumes contiennent une référence à un événement dans la vie de David (Ps 3; 7;18; 34; 51; 52; 54; 56; 57; 59; 60; 63; 142), mais les événements retenus ne sont pas les triomphes de David, mais plutôt des moments douloureux de sa vie.

¹¹ WILSON R.R. , *Sociological Approaches to the Old Testament*, Coll. Guides to Biblical Scholarship OT Series, Philadelphia, Fortress, 1984; ELLIOTT J.H. , *What is Social-Scientific Criticism?* , Coll. Guides to Biblical Scholarship NT Series, Minneapolis, Fortress, 1993. Un auteur important pour cette approche est GOTTWALD N.K. , *The Tribes ofYahweh: A Sociology of the Religion ofLiberatedIsrael1250-1 050 BCE*, Maryknoll (N. Y.), Orbis, 1979; *id.*, *The Hebrew Bible -A Socio- Literary Introduction*, Philadelphia, Fortress, 1985; *id.*, "Social Class as an Analytic and Hermeneutical Category in Biblical Studies", *Journal of Biblical Literature*, 112 (1993), pp. 3-22; J. FLANAGAN W., *David's Social Drama: A Hologram of Israel's Early Iron Age*, Coll. The Social World of Biblical Antiquity Series 7, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 73, Sheffield, The Almond Press, 1988; COOTE R.B. - COOTE M.P. , *Power, Politics, and the Making of the Bible*, Minneapolis, Fortress, 1990; CERESKO A.R., *Introduction to the Old Testament: A Liberation Perspective* (Revised and Expanded Edition), Maryknoll (N.Y.), Orbis Books, 2001.

Certains textes prophétiques parlent d'un David à venir, il y devient la figure du Roi-messie (Os 3,5; Jr 30,9; Ez 34,23-24). Chaque auteur fait des choix particuliers, souligne tel aspect et omet tel autre⁽¹²⁾. Il n'y a là rien d'exceptionnel, beaucoup de chefs sont idéalisés dans les livres d'histoire nationale, même ceux qui en réalité étaient des chefs plutôt médiocres.

Même si je ne regarde que les textes concernant le David de l'histoire deutéronomiste, - à laquelle je me limite dans cette étude -, on note des prises de position de la part des auteurs et rédacteurs. Certains exégètes y trouvent des niveaux de rédaction différents avec des tendances pour ou contre David. Cette histoire de David se divise en trois grandes sections: son ascension au trône, son sommet, et ensuite son déclin. Plusieurs auteurs considèrent ces textes comme de la propagande politique, donc des textes tendancieux. Le récit de l'ascension (1 S 16 -2 S5) serait écrit dans une perspective "pro-David" et "anti-Saül", pour prouver que David est le successeur légitime au trône qui légalement appartenait à Saül et pour montrer que David n'était pas coupable de la ruine de la maison de Saül. Le texte biblique dit "L'esprit de Yahvé fondit sur David à partir de ce jour-là et dans la suite" et "L'esprit de Yahvé s'était retiré de Saül..." (1 S 16,13 et 14), mais on peut se demander quels facteurs humains sont derrière cela. Par contre, les textes qui décrivent le déclin de David, -souvent appelés l'histoire de la succession (2 S 9-20 + 1 R 1-2) -, présenteraient une vue plutôt négative de David, ces textes seraient "pro-Salomon" et "anti-David" pour justifier l'étrange succession de Salomon⁽¹³⁾.

Si les auteurs bibliques n'étaient pas "innocents", la même remarque s'applique aux lecteurs de ces textes. Eux aussi ne sont pas "innocents". La condition sociale, religieuse, culturelle et autre de l'interprète affecte nécessairement sa lecture, et aussi le type de personnes et d'événements

¹² DESROUSSEAU L. et VERMEYLEN J. (dir.), *Figures de David à travers la Bible : XVIIe congrès de l'ACFEB (Lille 1er-5 septembre 1997)*, Coll. Lectio divina 177, Paris, Cerf, 1999, le volume contient plusieurs études sur la figure de David dans l'Ancien Testament, les traditions juives, le Nouveau Testament et un article sur les premières traditions musulmanes.

¹³ Pour plus de détails et bibliographie sur cette question, voir, VOGELS W., *David et son histoire*, Liminaire: Questions débattues, pp. 9-30.

qui attirent son attention⁽¹⁴⁾. Ces dernières années on voit ainsi proliférer des lectures féministes, marxistes ou matérialistes, et autres. Cette herméneutique du soupçon ne s'applique donc pas uniquement aux auteurs des textes bibliques, mais aussi aux interprètes. Kennedy J.M. , qui suit l'opinion classique - du moins jusqu'à tout dernièrement -, que le yahwiste a écrit l'histoire du paradis au temps de David - Salomon (Gn 2-3), propose une interprétation allégorique de cette histoire. Il dit qu'une personne, comme le yahwiste, qui savait écrire à cette époque appartenait sûrement à la classe supérieure, et que par conséquent, il avait tout avantage à préserver ses privilèges. Kennedy prétend que le récit du paradis ne parle pas du tout de Dieu, mais du roi, probablement de David. Le roi place ses sujets dans son jardin, ils doivent le cultiver pour lui, mais ils n'ont pas d'accès à l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour que le pauvre serait trop instruit il pourrait se révolter et vouloir se libérer⁽¹⁵⁾. En lisant qu'Amos est un berger, certains auteurs en concluent qu'il est pauvre, et comme il s'oppose fortement aux riches, on voit en lui un exemple de la lutte des classes. Il me semble que ces quelques exemples illustrent que ces lecteurs ne sont pas "innocents", mais qu'ils abordent le texte à partir de leurs propres convictions ou théories, comme d'ailleurs les fondamentalistes le font. On peut au moins questionner ces lectures. Amos est appelé un *noqed* (Am 1,1), un terme non utilisé pour des bergers ordinaires, mais qui suggère plutôt un fonctionnaire⁽¹⁶⁾. Amos appartenait donc au moins à la classe moyenne, il illustre ainsi que de telles personnes aussi peuvent attaquer le système social corrompu et ne sont pas toujours en quête de sauvegarder leurs propres privilèges. Karl Marx lui-même en est la meilleure preuve. Lemche N.P. souligne que David a bien réussi dans sa carrière politique, mais il ajoute en conclusion que David n'aurait jamais pu monter si haut sur l'échelle sociale et devenir

¹⁴ SMITH-CHRISTOPHER D. (ed.), *Text & Experience. Towards a Cultural Exegesis of the Bible*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995; SUGIRTHARAJAH R.S. (ed.), *Vernacular Hermeneutics*, Coll. The Bible and postcolonialism 2, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999; R.S. SUGIRTHARAJAH, *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters*, Cambridge, University Press, 2001; WILDSMITH A. , "Cultural Exegesis: The Bible Is Open To Everybody", *Africa Journal of Evangelical Theology*, 21 (2002), pp. 199-209.

¹⁵ KENNEDY J.M. , "Peasants in Revolt: Political Allegory in Genesis 2-3", *Journal for the Study of the Old Testament*, 47 (1990), pp. 3-14.

¹⁶ VOGELS W., art. "Amos", *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 2002 (3e édition), pp. 48-49.

roi sans recourir à des moyens pour le moins douteux⁽¹⁷⁾. Ce jugement semble partir du principe si populaire que tous les politiciens sont menteurs et profiteurs. Mais serait-il encore permis de croire dans l'honnêteté et la bonne volonté des gens et de certains chefs? On est devenu plus conscient que chaque lecture est subjective, car c'est toujours telle ou telle personne qui lit le texte. Un fervent royaliste trouvera bien des choses positives dans la vie de David, tandis que le fervent républicain trouvera bien des choses négatives dans la conduite de David. C'est ainsi qu'on parle maintenant de l'éthique de l'interprétation, un sujet qu'on vient à peine de toucher dans les recherches bibliques⁽¹⁸⁾.

Par conséquent, notre lecture de l'histoire de David pour découvrir la relation du roi avec la religion n'est pas une tâche facile. Les difficultés se situent à trois niveaux. Comment trouver les vraies intentions et motivations conscientes ou inconscientes du David de l'histoire? Comment ensuite dégager les tendances de l'auteur ou des auteurs dans leur description du David du texte biblique? Et finalement comment éviter que le lecteur impose à ce David du texte biblique ses propres vues? On essaiera au moins, - tout en sachant que chaque lecture est subjective -, de ne pas partir d'un parti pris, contrairement à certains exégètes qui optent consciemment pour lire le texte de leur point de vue. On essaiera aussi de montrer comment le texte lui-même est ouvert à plusieurs interprétations⁽¹⁹⁾. On espère que cette démarche de l'analyse du David du texte biblique nous dira aussi quelque chose sur le David de l'histoire, mais on laissera à Dieu le jugement sur les intentions profondes de David dans ses manœuvres politiques et religieuses.

Après ces observations littéraires, il importe aussi de situer le roi David dans son contexte historique. La monarchie en Israël a introduit des

¹⁷ "David was evidently not a saint, but a normal, if very successful, ruler of a type which has its parallels all through world history. He obtained the highest position in his country, but he used every means to get so far... The later history of David shows evidence of the fact that he was a tough practitioner of *Realpolitik* who was not too particular about his means. This does not imply that David was a bad politician, but only confirms that nobody reaches the highest position in the political world by honesty and good intentions alone", LEMCHE N.P., "David's Rise", *Journal for the Study of the Old Testament*, 10 (1978), pp. 2-25, citation p. 18.

¹⁸ DAY P., JOBLING D., SHEPPARD G. (eds.), *The Bible and the Politics of Exegesis*, New York, Pilgrim, 1991; PATTE D., *Ethics of Biblical Interpretation: A Reevaluation*, Louisville (Ky), Wetsminster John Knox, 1995.

¹⁹ VOGELS W., *Interpreting Scripture in the Third Millennium: Author - Reader - Text*, Coll. Novalis theological series, Ottawa, Novalis, 1993.

changements extrêmement profonds au niveau social, politique et lié à cela, au niveau religieux. Tout le monde sait que des changements importants dans une société vont toujours de pair avec des luttes entre différents groupes, certaines personnes sont menacées de perdre de leur pouvoir et d'autres espèrent en gagner. L'anthropologie montre que l'évolution des structures d'une société suit en gros les mêmes étapes partout à fur et à mesure que la population augmente et que les besoins de structures toujours plus complexes surgissent⁽²⁰⁾ du clan on passe d'abord à la tribu, ensuite à la fédération (*chiefdom*, ralliement autour d'un chef), et finalement à l'état (*kingdom*).⁽²¹⁾ Israël a clairement suivi cette même évolution. La famille vit dans le même village et la famille élargie dans d'autres villages, ensemble ils forment le clan. La deuxième étape est la tribu qui inclut tous les clans dans une région géographique. On le voit dans le livre de *Josué* et des *Juges*. Ces clans et tribus sont gouvernés par un conseil d'anciens ou de notables, dont parle la Bible à plusieurs reprises.⁽²²⁾ Des tribus peuvent former une fédération, comme elles l'ont fait à la grande assemblée de Sichem avec *Josué* (Jos 24). Cette fédération, parfois appelée l'amphictyonie, était très souple au point de vue politique, puisque chaque tribu gardait son indépendance, le lien entre les tribus de la fédération était surtout religieux, et ils pouvaient aussi se rallier à l'occasion d'une guerre. Des causes extérieures ou intérieures peuvent pousser vers une plus grande centralisation d'une telle fédération. En Israël le danger philistin a eu un impact important; sans une union plus poussée entre les tribus, Israël n'aurait jamais pu survivre. Ce changement n'a pas été sans problèmes comme on le voit par les courants pour et contre la monarchie dont témoignent les textes bibliques (1 S 8-12). La centralisation a eu le dessus sous l'autorité de Saül, qui reçoit la reconnaissance de tout le peuple. Il est nommé un *nagid*, prince, chef, commandant (1 S 9,15-16; 10,1), et par après même "roi" (1 S 10,24; II,15; 13,1). Mais à vrai dire Saül fonctionnait surtout comme le chef d'un ralliement (*chiefdom*), principalement en matières militaires, il n'a jamais construit une capitale, ou un palais. Gibéa, la ville de sa famille, "Gibéa de Saül" (1 S 15,34) joue le rôle de quartier général militaire. Les "anciens"

²⁰ CERESKO A.R., *Introduction to the Old Testament: A Liberation Perspective*, pp. 108-151.

²¹ Pour les structures de ces différentes entités avec leurs responsables, DE VAUX R., *Les Institutions de l'Ancien Testament*, I Le nomadisme et ses survivances, Institutions familiales, Institutions civiles, Paris, Cerf, 1958.

²² BETTENZOLI G., "Gli 'Anziani di Israel'", *Biblica* 64, (1983), pp. 47-73; id., "Gli 'Anziani di Giuda'", *Biblica* 64, (1983), pp. 211-224.

qui avaient eu l'autorité dans les clans et les tribus n'étaient certainement pas prêts à céder tous leurs pouvoirs immédiatement. Le passage complet de chef à roi est venu avec David, qui au début reçoit encore le titre de *nagid* (1 S 25,30), mais qui a travaillé à une centralisation de plus en plus poussée, et qui aboutit ainsi à la dernière étape dans l'évolution d'une société: l'état. Les textes de l'histoire de David qui présentent son ascension décrivent bien comment il y est arrivé. Il a commencé comme chef de bande de mercenaires, puis il est devenu roi du Sud et enfin roi du Sud et du Nord. Il parvient à conquérir Jérusalem, une ville neutre ni du Sud ni du Nord, dont il fait sa capitale comme "ville de David", il y construit son palais, et y installe une administration complexe semblable aux royaumes d'alentours. On est donc à la fin d'un long cheminement avec évidemment des changements profonds pour Israël, et qui ont entraîné des rivalités, des oppositions entre groupes avec chacun ses intérêts propres, qui ne sont peut-être pas toujours exprimés et visibles dans le texte mais qu'on peut soupçonner.⁽²³⁾

Parallèle à cette évolution politique, se déroulait aussi une évolution dans les structures religieuses, dans lesquelles jouait également la politique entre différents groupes d'intérêt.⁽²⁴⁾ Le clan et aussi la tribu se réunissaient dans un sanctuaire local sous la direction d'un prêtre local pour leurs célébrations (1 S 20,27-29). Avec la structure de la fédération, ces nombreux sanctuaires locaux gardaient leur importance, mais on note l'apparition de sanctuaires qui transcendent la structure tribale, tels que Sichem (Jos 24), Gilgal (1 S 10,8), Béthel (1 S 10,3), Miçpa (1 S 7,5-6). Le principal sanctuaire d'ancien Israël, déjà vers le milieu du XIe siècle, était Silo (1 S 1-2). Avant la monarchie, certains groupes en Israël croyaient que Silo était la place choisie pour le culte de Yahvé (Jr 7,12).⁽²⁵⁾ L'arche y était installée au temps des Juges, peut-être même déjà au temps de Josué (Jos 18,1-10) et on y venait annuellement en pèlerinage

²³ FINKELSTEIN I. , "The Emergence of the Monarchy in Israel: The Environmental and Socioeconomic Aspects", *Journal for the Study of the Old Testament*, 44 (1989), pp. 43-74; BRUEGGEMANN W. , *Power, Providence, and Personality: Biblical Insight Into Life and Ministry*, Louisville, Westminster John Knox, 1990; LASINE S. , *Knowing Kings: Knowledge, Power, and Narcissism in the Hebrew Bible*, Coll. SBL Semeia Studies 40, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2001.

²⁴ COHEN M., "The Role of the Shilonite Priesthood in the United Monarchy of Ancient Israel", *Hebrew Union College Annual*, 26 (1965), pp. 59-98, l'auteur de cet article important utilise pour son analyse les sciences sociales, surtout les recherches sociales de Weber Max .

²⁵ DOORLY W.J. , *The Laws of Yahweh: A Handbook of Biblical Law*, New York, Paulist Press, 2002, pp. 35-36.

(1 S 1,3). Le sacerdoce rattaché au sanctuaire était héréditaire (1 S 2,12-17), et on sait qu'à un certain moment Éli y était le prêtre (1 S 1,8). Le sacerdoce était ainsi la seule institution en Israël qui transcendait les tribus dans la période avant la monarchie et qui pouvait donner une idéologie aux tribus. Le pouvoir militaire ou politique restait dans les mains des tribus individuelles. Toutes les tribus, - peu importe leur origine -, s'étaient ralliées à la religion yahwiste qui leur donnait ainsi une certaine unité.

Le conflit avec les Philistins qui avait poussé à une plus grande centralisation politique avait aussi un impact sur les structures religieuses. Les Philistins, après avoir battu les Israélites à Apheq, prirent possession de l'arche du sanctuaire de Silo, et ils tuèrent les fils du prêtre Éli. Le prêtre lui-même meurt d'une crise cardiaque (?) (1 S 4,1-18). Comme le sacerdoce d'Éli était héréditaire, et que les fils du prêtre étaient morts, il ne restait que les petits fils. Mais Ikkabod, n'était qu'un bébé (1 S 4,19-22) et son frère Ahitub, n'était probablement pas tellement plus vieux (1 S 14,3). Ils pourraient plus tard continuer le sacerdoce de Silo, mais pour le moment ils étaient encore trop jeunes pour fonctionner. Dans cette situation critique le seul qui pouvait d'une certaine façon se déclarer "héritier" du sacerdoce était Samuel, qui comme jeune enfant avait été donné au sanctuaire de Silo et y avait vécu avec le prêtre Éli. Le texte biblique donne plusieurs titres à Samuel, il est prophète (1 S 3,20) et juge (1 S 8,1-3), mais on pourrait ajouter que son plus grand rôle a été de prolonger la fonction du sacerdoce de Silo. Samuel, représentant de l'institution religieuse centrale a d'abord résisté au courant en faveur de la centralisation politique, mais il a finalement cédé à la demande du peuple (1 S 8), et il a oint Saül comme premier *nagid* (1 S 10,1). À un certain moment Samuel a pris ses distances vis-à-vis de Saül jusqu'à rompre complètement avec lui. La raison de ce rejet est significative, Samuel avait dit à Saül de l'attendre et qu'il le joindrait pour offrir des holocaustes, mais comme Samuel tardait à venir Saül décida d'offrir les sacrifices lui-même (1 S 13,8-15, voir 10,8). Le chef politique s'est approprié une fonction réservée au prêtre. On touche ici d'une façon très claire à notre question, la difficile relation religion-politique et les interférences entre les deux. La religion contrôlait manifestement la politique. Samuel retire tout son appui à Saül. "Samuel partit pour Rama et Saül remonta chez lui à Gibéa de Saül. Samuel ne revit plus Saül jusqu'à sa mort" (1 S 15,34-35). Dorénavant Samuel donnera son soutien à David qu'il oint en secret (1 S 16,13). On comprend maintenant ce que le texte biblique dit: "L'esprit de Yahvé fondit sur David à partir de ce jour-là et dans la

suite..." et "L'esprit de Yahvé s'était retiré de Saül" (1 S 16,13-14). Le sacerdoce de Silo, l'institution centrale yahwiste, supporte dorénavant David et retire son support de Saül.

David a encore un long chemin à faire avant de devenir vraiment roi. C'est dans cette phase de sa vie qu'on peut essayer de voir comment David a pratiqué sa politique et sa religion. Notons que les chefs politiques et les chefs religieux, et en fait tout le peuple à son époque, appartenaient tous à la même religion, le Yahwisme, ce qui nous met dans un contexte soit semblable soit très différent des sociétés contemporaines. Que tout le monde adhère à la même religion, ne signifiait pas que tout le monde la pratiquait dans sa pureté (un peu comme, "tout le monde est baptisé dans tel pays"). Les textes bibliques montrent clairement qu'il y avait de l'idolâtrie et des aberrations morales, il suffit d'écouter les prophètes.⁽²⁶⁾ Le fait que tout Israël est yahwiste explique que les interférences entre politique et religion étaient fréquentes, quotidiennes. Dans les limites de cet article je me limite à quelques épisodes plus marquants de la vie de David.

2. David au service de ou/et se servant de la religion

Le comportement de David par rapport à la religion est difficile à saisir, il est pour le moins ambigu comme on peut le voir par quelques épisodes de la vie du roi.

David à Nob chez le prêtre Ahimélek (1 S 21,2-10)

La section de l'histoire de David qui décrit son ascension (1 S 16, 1-2 S 5,5) commence par la description de son séjour à la cour de Saül. Il y est accueilli chaleureusement par Saül, il devient populaire auprès du peuple, il marie la fille de Saül Mikal, et il devient l'ami intime du fils de Saül Jonathan. Ce grand succès rapide de David ne va pas sans susciter la jalousie de Saül, qui le menace de mort à deux reprises, chaque fois David parvient à peine à se sauver grâce au soutien qu'il reçoit (1 S 16-20). David a clairement obtenu un groupe de support important, mais il a contre lui le chef Saül et donc toute la machine politique. Il réalise qu'il ne lui reste que la fuite. Plusieurs chapitres décrivent sa fuite devant Saül

²⁶ ACKERMAN S. , *Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth Century Judah*, Coll. Harvard Semitic Monographs 46, Atlanta, Scholars, 1992; FROLOV S. - OREL V. , "Gods of Israel: The Religious Pluralism in the Times of Saul and David", *Bibbia e Oriente*, 39 (1997), pp. 21-39.

(1 S 21-26): "David se leva et partit..." (21,1). Son premier arrêt est extrêmement significatif, il s'arrête à Nob, auprès du prêtre Ahimélek (1 S 21,2-10).⁽²⁷⁾

Le sacerdoce de Silo, après la destruction du sanctuaire par les Philistins (1 S 4), s'était réfugié à Nob, une ville sur la pente orientale du mont Scopus, à l'est de Jérusalem, au sud de Gibéa, la ville de Saül (Is 10,32; Ne 11,32). Samuel s'était détourné de Saül, mais pas les descendants d'Éli, qui entre-temps avaient pris de l'âge. Ils devaient espérer regagner leur pouvoir en soutenant Saül (1 S 14,3). Le prêtre Ahimélek chez qui David s'arrête, est le fils d'Ahitub (1 S 22,9), descendant du prêtre Éli de Silo, il est souvent identifié à Ahiyya, mais il est plutôt son frère (1 S 14,3). David en fuite devant le pouvoir politique, s'adresse donc au pouvoir religieux. Pour obtenir sa faveur, un ou deux mensonges ne le dérangent pas du tout. Les gens devaient être au courant de la rivalité entre Saül et David. Par conséquent, le prêtre a dû avoir peur en voyant arriver chez lui David et il lui demande pourquoi il est seul. La réponse révèle la vantardise de David. Au lieu de dire qu'il est en fuite devant Saül, il prétend que le roi l'a envoyé en mission secrète. Ce premier mensonge entraîne un autre, il dit qu'il est seul mais qu'il a donné rendez-vous à ses hommes ailleurs. Le prêtre semble rassuré. David fait sa première demande (vv. 4-7), il veut de la nourriture et il demande "cinq pains". La réponse du prêtre est pour le moins curieuse. Il prétend qu'il n'a pas de "pain ordinaire", mais seulement du "pain consacré". Plus tard on dit qu'il y avait 85 prêtres dans cette ville (1 S 22,18), il est donc difficile à croire que dans toute cette ville il n'y avait pas de pain ordinaire. Est-ce que le prêtre entre dans le jeu, devient-il complice? La pointe de l'histoire est que David reçoit le "pain sacré", le prêtre lui donne "les pains qu'on retire de devant Yahvé". Ahimélek assure David que Yahvé qui regarde avec bienveillance sur ces pains, a la même bienveillance envers David. Le texte introduit une note inquiétante. Il y avait un témoin, "un des serviteurs de Saül... Doëg l'Édomite...le chef des bergers de Saül" (v. 8). Quelqu'un de l'entourage de Saül, et même un chef important, donc quelqu'un de la machine politique, est au courant de ce qui se passe, ce qui pourrait devenir dangereux.

²⁷ TAMARKIN REIS P. , "Collusion At Nob: A New Reading of 1 Samuel 21-22", *Journal for the Study of the Old Testament*, 61 (1994), pp. 59-73.

David passe à une deuxième requête (vv. 9-10). Il continue à inventer des choses. Puisque cette mission royale secrète est si urgente, David prétend qu'il n'a pas eu le temps de prendre une arme avec lui. Il demande ainsi au prêtre une lance ou une épée. Autre surprise, on ne va pas dans une ville de prêtres pour y trouver une arme! Ahimélek pourtant accepte la requête. Comme pour les pains, il ne lui offre pas une arme ordinaire - qu'il n'avait peut-être même pas -, mais il propose de donner à David "l'épée de Goliath le Philistin, que tu as abattu... qui est enveloppée dans un manteau derrière l'éphod". Si David la veut, il est prêt à la lui donner. La population devait savoir que cette fameuse épée était gardée en trophée, comme une relique dans le sanctuaire de l'État. Cette arme comme les pains étaient sous la garde du prêtre; par conséquent, Ahimélek, en les donnant à David lui donne clairement son support, son geste a une portée symbolique importante. On peut même se demander quelle utilité David pouvait avoir à prendre cette épée devenue sacrée. En effet, immédiatement après cet arrêt à Nob, David se rend chez Akish, le roi de Gat, une ville des Philistins (1 S 22, II). On ne voit pas bien comment David aurait pu y apporter cette épée de Goliath, le géant philistin qu'il avait tué. Le texte ne mentionne plus jamais cette épée. Plus tard dans le texte on apprend qu'Ahimélek en plus d'avoir donné ce pain sacré et l'épée de Goliath, avait aussi consulté Dieu pour David (1 S 22,10.15). Il est clair que le prêtre n'aurait pas fait tout cela pour un citoyen ordinaire. David après avoir acquis la sympathie de tant de personnes, veut s'assurer au début de sa fuite le support du pouvoir religieux.

David a dû prévoir que sa démarche mettait ce clergé en danger. Et de fait, Saül après avoir appris l'histoire par Doëg, qui avait tout vu à Nob, donne l'ordre à ses serviteurs de massacrer, pas seulement Ahimélek, mais tous les prêtres et tout ce qui se trouvait dans la ville (1 S 22,6-23). Il a peut-être vu dans cette histoire un bon prétexte pour se débarrasser de ceux qui détenaient le pouvoir religieux. Mais personne de cette machine politique n'ose toucher au pouvoir religieux, seul Doëg, l'étranger Édomite, exécute l'ordre et les met tous à mort. Saül a bien saisi que le prêtre a fait une conspiration contre lui (v. 13). Le prêtre est entré dans le domaine de la politique. Ébyatar, le fils de ce prêtre Ahimélek, est le seul qui échappe au massacre, il se réfugie tout naturellement auprès de David, qui se reconnaît responsable (v. 22) et qui l'invite à rester auprès de lui "car près de moi tu es sous bonne garde" (v. 23). Il y a beaucoup de sang qui a coulé, mais en fin de compte Saül a perdu tout soutien du pouvoir

religieux ou il s'en est libéré; celui qui a tout gagné est David. Il a le seul survivant du sacerdoce de son côté, mais en plus il l'a bien sous sa protection, ou devrait-on dire sous son contrôle? C'est à Nob que le sacerdoce de Silo a perdu son indépendance par rapport au pouvoir politique. On verra quelle sera plus tard la relation entre le roi David et Ébyatar, qui sera le prêtre de David jusqu'à sa mort (2 S 20,25), mais que Salomon enverra en exil à Anatot (1 R 2,26-27).

David n'est sûrement pas innocent dans cette histoire. Mais l'auteur du récit ne l'est pas non plus. Le texte révèle bien la tendance politique de l'auteur. Il ne blâme nulle part David, son héros, d'avoir trompé le prêtre pour obtenir ce qu'il voulait, même si cela a abouti à la mort de tous les prêtres. La critique de l'auteur se détourne de David pour se diriger directement vers Saül qui tue tous les prêtres sans aucune distinction. David s'est clairement servi de la religion dans ses ambitions politiques.

David emmène l'arche à Jérusalem (2 S 6,1-20)

La dernière partie de l'ascension de David décrit comment il a réussi à devenir roi à la place de Saül (2 S 2,1-5,5). Il le devient d'abord de Juda (2,1-7) et ensuite également d'Israël (5,1-5). On a atteint la deuxième grande partie de l'histoire de David qui décrit le sommet de sa carrière, son empire à Jérusalem (2 S 5,6-8,18). La première démarche de David pour renforcer son pouvoir est une décision politique bien calculée. Il conquiert Jérusalem qui était une ville des Jébuséens, et qui n'appartenait donc ni au Sud ni au Nord. Il fait de cette ville neutre sa capitale et il y construit son palais royal (2 S 5,6-12). Saül est toujours resté dans sa ville de Gibéa, il n'a jamais eu une vraie capitale. David, après avoir assuré son autorité politique, a d'autres ambitions, il veut faire de sa nouvelle capitale aussi le centre religieux en y emmenant l'arche (2 S 6,1-23)⁽²⁸⁾ Saül n'avait jamais eu ce désir, les prêtres et leur sanctuaire n'étaient pas dans sa ville de Gibéa, mais à Nob comme on a vu dans l'histoire précédente. David travaille ainsi à la centralisation du pouvoir politique et du pouvoir religieux dans la même ville sous son contrôle. En y emmenant l'arche de

²⁸ OTTO E. , "Silo und Jerusalem", *Theologische Zeitschrift*, 32 (1976), pp. 65- 77; De TARRAGON J.M. , "David et l'arche: 2 Samuel 6", *Revue biblique*, 86 (1979), pp. 514-523; SEOW C.L. , *Myth, Drama, and the Politics of David's Dance*, Coll. Harvard Semitic Monographs 44, Atlanta, Scholars, 1989; KLEVEN T. , "Hebrew Style in 2 Samuel 6", *Journal of the Evangelical Theological Society*, 35 (1992), pp. 299-314; VAN Der TOORN K. - HOUTMAN C. , "David and the Ark", *Journal of Biblical Literature*, 113 (1994), pp. 209-231.

la fédération des tribus il assurait à Jérusalem, ancienne ville jébuséenne, un caractère jahwiste.⁽²⁹⁾

L'arche était le sanctuaire portatif des Israélites pendant leur marche dans le désert, elle avait trouvé place dans le sanctuaire de Silo, sous la garde du sacerdoce de Silo. Elle avait été capturée par les Philistins, qui l'avaient mise dans leur temple à côté de leur dieu Dagôn. Les vainqueurs prenaient souvent les statues des dieux des vaincus avec eux, et les déposaient dans leur temple comme des trophées et comme preuve de leur victoire complète, non pas seulement sur l'armée ennemie mais même sur le(s) dieu(x) de l'adversaire. Mais la fierté des Philistins changea vite en panique lorsque la présence de l'arche chez eux causa mort et détresse. Ils décidèrent alors de renvoyer l'arche en Israël qui finit par être placée à Qiryat-Y éarim. Toute une section du premier livre de Samuel est consacrée à ces aventures (1 S 4,1-7,1).⁽³⁰⁾

David fait du transfert de l'arche à Jérusalem un événement de grande envergure, une vraie procession nationale. David y participe en personne et avec lui toute la machine politique: "toute l'élite d'Israël, trente mille homme" (v. 1) et ils partent de "Baala de Juda", ce qui est Qiryat- Y éarim (Jos 15,9) où se trouvait l'arche.⁽³¹⁾ On la fait sortir de la maison d'Abinadab, où l'arche était (1 S 7,1) et deux de ses fils, Uzza et Ahyo conduisent le chariot sur lequel on l'avait déposée (v. 3). "David et toute la maison d'Israël dansaient devant Yahvé" (v. 5). David est de

²⁹ GIRARD M., *De Moïse à Jésus: L'option politique chez les prophètes et dans le monde actuel*, Coll. Parole d'Actualité 10, Montréal, Médiaspaul, 2001, "Aggée et Zacharie nous rappellent que les symboles religieux les plus essentiels ont un pouvoir irremplaçable pour unifier une nation fragilisée... la mobilisation autour d'un projet religieux peut permettre à une nation ou une ethnie de retrouver soudain son âme profonde", p. 164.

³⁰ DELCOR M., "Jahweh et Dagon: ou le Jahwisme face à la religion des Philistins, d'après 1 Sam 5", *Vetus Testamentum*, 14 (1964), pp. 136-154; CAMPBELL A.F., *The Ark Narrative (1 Sam 4-6, 2 Sam 6): A Form Critical and Traditio-Historical Study*, Coll. Society of Biblical Literature Dissertation Series 16, Missoula, 1975; id., "Yahweh and the Ark: A Case Study in Narrative", *Journal of Biblical Literature*, 98 (1979), pp. 31-43; MILLER P.D. - ROBERTS J.J. M., *The Hand of the Lord: A Reassessment of the "Ark Narrative" in 1 Samuel*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1977; EYNIKEL E., "The Relation between the Eli Narratives (1 Sam. 1-4) and the Ark Narrative (1 Sam. 1-6; 2 Sam. 6: 1-19)", *Past, Present, Future: The Deuteronomistic History and the Prophets*, DE MOOR J.C. - VAN ROOY H.F. (eds.), Coll. Oudtestamentische studiën 44, Leiden, Brill, 2000, pp. 88-106.

³¹ ROSEN B., "Early Israelite Cultic Centres in the Hill Country", *Vetus Testamentum*, 38 (1988), pp. 114-117.

nouveau mentionné comme l'organisateur de cette grande fête avec des danses et de la musique tout en honneur de Yahvé. Le texte souligne clairement la piété du roi, il initie et participe complètement à la fête religieuse nationale. Mais la fête est interrompue par la mort tragique d'Uzza parce qu'il venait de toucher l' arche pour l'empêcher de tomber. Yahvé le frappe de mort comme il avait frappé les Philistins quand ils s'étaient appropriés l'arche (1 S 5). On ne peut pas manipuler Dieu.

Cet événement révèle soudainement un autre David: "Ce jour-là, David eut peur de Yahvé" et il se pose la question: "Comment l'arche de Yahvé entrerait-elle **chez moi**?" (v. 9). Cette question est significative, elle suggère les motivations profondes de David. Il fait ce transfert de l'arche non pas d'abord pour des motifs religieux mais pour avoir l'arche chez lui, ce qui sert ses intérêts politiques. À cause de l'accident David change complètement d'idée: "David ne voulut pas transférer **chez lui** l'arche de Dieu dans la **Cité de David**" (v. 10a). Son intention était de l'avoir chez lui, dans sa ville, le texte ne mentionne même pas le nom de Jérusalem. David a eu peur de s'attribuer l'arche. Ce qu'il fait maintenant devient complètement incompréhensible: "David la conduisit dans la maison d'Obed-Édom le Gittite" (v. 10b). Cet objet sacré devenu indésirable est mis dans la maison d'un Gittite, donc chez un Philistin de la ville de Gat. Ces Philistins incirconcis qui étaient les ennemis par excellence et qui avaient dans le temps volé l'arche, la reçoivent de la main du roi David! Il s'en débarrasse. On pourrait penser qu'aucun Israélite n'était prêt à la prendre chez lui, mais le geste de David reste curieux.

Une autre surprise surgit dans cette histoire, "Yahvé bénit Obed-Édom et toute sa maison" (v. 11). Tout dans le texte montre que Yahvé est en charge. Dès que David entend cette nouvelle, sa peur change vite, et "il fit monter l'arche de Dieu de la maison d'Obed-Édom à la **Cité de David** dans la joie" (v. 12). David reprend l'initiative d'emmener l'arche chez lui. Il se transforme même en roi-prêtre, il offre des sacrifices et il se ceint de l'ephod, un vêtement sacerdotal (1 S 2,18). La danse et la musique reprennent et le texte souligne que David le fait "devant Yahvé"(vv. 5.14.16.17).

Ce sera aussi ce qu'il dira par après à sa femme Mikal qui est peu édifiée par le comportement de son mari (vv. 21-22). Le texte souligne clairement la pitié du roi.

À l'arrivée de l'arche, "on l'installa à sa place, au milieu de la tente que David avait faite pour elle" (v. 11). Ceci de nouveau révèle quelque

chose du projet de David. Lui le roi a déterminé où l'arche, - un objet religieux -, sera gardé. Ceci contraste avec la construction de la tente que Moïse avait faite en suivant les détails les plus minutieux reçus de Yahvé (Ex 25-31; 35-40). David continue d'exercer des fonctions sacerdotales dans sa ville, il offre des sacrifices, et il bénit le peuple (v. 18). Il donne à "tout" le peuple et à "toute" la foule de la nourriture (v. 19). La portée de ce geste n'est pas claire. Il peut avoir une signification culturelle, alors David continue de jouer un rôle sacerdotal, ou bien David agit comme roi et donne à chacun un petit cadeau, excellent moyen pour gagner la sympathie des gens.

On ne saura jamais parfaitement quelles ont été les motivations profondes du David historique dans cette histoire. Lire ce texte et l'interpréter n'est pas facile, il est ouvert à beaucoup de lectures et il laisse bien des questions ouvertes à cause des trous (*gaps*) dans le texte. Comment comprendre que David laisse l'arche chez un Philistin? Comment comprendre que l'auteur semble approuver et souligner le rôle sacerdotal de David, tandis que Saül a été rejeté par ce qu'il avait offert un sacrifice au lieu d'attendre Samuel pour le faire (1 S 13,8-15)? Une chose pourtant semble claire, le roi David qui détient le pouvoir politique, a pris une initiative dans le domaine religieux. Il décide de transférer l'arche d'un endroit à un autre, il en fait une fête nationale, il décide où la laisser quand ça va mal, il décide de continuer le projet, il agit comme prêtre, et il décide de la place et de la tente où l'arche sera gardée. Les deux domaines sont mêlés, le politique et le religieux. David est décrit comme un homme religieux qui ose se montrer ainsi au grand public, il se met au service de la religion, mais en même temps il se sert de cette religion. La venue de l'arche dans sa ville sert aussi ses ambitions. Faire de Jérusalem le centre religieux ne peut qu'augmenter son importance comme centre politique. Il est tout à fait logique que la prochaine démarche de David sera de vouloir remplacer cette tente par un temple pour Yahvé à côté de son propre palais royal. Et de fait, c'est exactement ce qu'on trouve dans le récit qui suit immédiatement le transfert de l'arche (2 S 1). On reviendra sur cette histoire plus tard.

Le roi David et les prêtres Sadoq et Ébyatar

La section de l'histoire de David qui décrit son sommet (2 S 5,6-8,18) conclut par la liste de ses hauts fonctionnaires (2 S 8,15-18).⁽³²⁾ On y trouve les noms des grands responsables des trois domaines de l'organisation de l'Etat: la fonction militaire, la fonction publique et la fonction sacrée. Dans chaque secteur il y en a deux. David pratiquait peut-être le principe *divide et impera*, ce qui se vérifie surtout dans les deux prêtres en charge: "Sadoq, fils d'Ahitub et Ahimélek, fils d'Ébyatar" (v.17). À la fin de la liste on mentionne que: "les fils de David étaient prêtres", mais cette notation est discutée⁽³³⁾: À la fin de la section qui décrit les révoltes contre David, le texte donne une deuxième liste des fonctionnaires (2 S 20,23-26). Il y a des ressemblances mais aussi des différences entre les deux listes, d'autres fonctions sont ajoutées, et les prêtres y sont maintenant "Sadoq et Ébyatar" (v.25). Ces deux derniers jouent un rôle important dans l'histoire de David, ils y reviennent régulièrement, ce sont donc les noms des prêtres de la première liste qui posent problème. Ébyatar était le seul survivant des prêtres massacrés par Saül à Nob, que David avait pris sous sa garde. Il était le fils d'Ahimélek, le prêtre qui avait donné le pain et l'épée de Goliath à David, et cet Ahimélek était le fils d'Ahitub (2 S 22,20). Il y a donc manifestement une erreur involontaire ou volontaire dans cette première liste.

Ébyatar est bien connu, il est le seul survivant du sacerdoce de Silo. Ces prêtres avaient été les gardiens du sanctuaire transtribal et de l'arche, ils avaient eu beaucoup de pouvoir dans la fédération des tribus, mais ils avaient perdu leur indépendance à Nob, ils sont devenus des fonctionnaires d'Etat sous l'autorité du roi. Ce sacerdoce était héréditaire, donc indépendamment d'une nomination par le roi, et ce sacerdoce pouvait probablement compter davantage sur le support du peuple, puisqu'il représentait la longue tradition yahwiste. Sadoq, par contre, est d'origine inconnue et obscure,⁽³⁴⁾ il était peut-être un prêtre gabaonite, ou plus probablement un prêtre jébusite, peut-être même le grand-prêtre de

³² SACHER FOX N. , *In the Service of the King: Officialdom in Ancient Israel and Judah*, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 2000.

³³ WENHAM G.I. , "Were David's Sons Priests?", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 87 (1975), pp. 79-82.

³⁴ HAUER C.E. , "Who was Zadok?", *Journal of Biblical Literature*, 82 (1963), pp. 89-94; OLYAN S. , "Zadok's Origins and the Tribal Politics of David", *Journal of Biblical Literature*, 101 (1982), pp. 177-193.

Jérusalem, la ville des Jébuséens, que David avait conquise pour en faire sa capitale. David, en y installant l'arche a changé le sanctuaire cananéen local en sanctuaire yahviste, et son grand-prêtre en prêtre de Yahvé. Sadoq avait donc été nommé par le roi, son autorité se fondait uniquement sur cette nomination, et sa loyauté au roi était ainsi assurée. L' "erreur" du texte de la première liste n'est donc peut-être pas si innocente, en disant que Sadoq est "le fils d'Ahitub", on a voulu le rattacher artificiellement à cette famille sacerdotale de Silo. Par le choix des deux prêtres Sadoq et Ébyatar, David, le chef politique, contrôle le domaine religieux; il a intégré le prêtre païen de Jérusalem dans le service yahviste et il a gardé à côté de lui le prêtre du sacerdoce de Silo. Sadoq est nommé en premier dans les deux listes, ce qui pourrait suggérer que David lui a donné une certaine priorité au dessus de ce sacerdoce traditionnel, que David tient maintenant fermement sous contrôle. David a ainsi groupé sous son autorité les éléments sociaux, culturels et religieux tant Israélites que Cananéens.

Que ces prêtres Sadoq et Ébyatar jouent le jeu du roi ressort bien dans la dernière section de l'histoire de David qui décrit son déclin (2 S 9-20 + 1 R 1-2). Quand Absalom se révolte contre son père, David juge plus prudent de prendre la fuite (2 S 15,13-23). Après avoir passé le Cédron, les deux prêtres Sadoq et Ébyatar viennent à la rencontre du roi en fuite (2 S 15,24-29). "Et voici qu'arrivèrent aussi Sadoq et tous les lévites portant l'arche de l'alliance de Dieu. On déposa l'arche de Dieu, et Ébyatar monta jusqu'à ce que tout le peuple qui sortait de la ville eût fini de passer". Les prêtres ont dû apporter l'arche en vue de protéger David dans sa fuite; ce qui illustre comment le pouvoir religieux supporte le pouvoir politique. Ils ont opté pour David et contre Absalom, même si ce dernier avait basé sa révolte sur les abus (prétendus ou réels) de pouvoir de son père (2 S 15,2- 4). Le texte cite de nouveau en premier le prêtre Sadoq, et il joue en effet le rôle principal. David lui donne l'ordre de ramener l'arche à Jérusalem. Le roi justifie son ordre par des raisons pieuses, mais il y a aussi une autre raison plus politique. Le retour de l'arche implique le retour des prêtres à Jérusalem, où ils sont supposés jouer un rôle peu religieux. David continue à s'adresser à Sadoq: "Retourne en paix à la ville. Ton fils Ahimaaç et Yehonatân, le fils d'Ébyatar..." et il les charge d'y être ses espions: "que vienne un mot de vous qui m'apporte des nouvelles". Leur rôle d'espionnage est confirmé quand David renvoie son conseiller Hushaï l'Arkite à Jérusalem en le chargeant de renseigner les deux prêtres de tout ce qui se passe au palais royal (2 S 15,35-36). Les

deux prêtres Sadoq et Ébyatar s'occupent bien de leur mission. Quand Hushaï les avertit du danger, ils envoient leurs fils Yehonatân et Ahimaaç avertir David qu'il doit à tout prix s'éloigner davantage et passer le Jourdain pour éviter une défaite complète (2 S 17,15-21). Une fois de plus, on remarque l'interférence entre le religieux et le politique. Il se peut très bien que David dans un geste de détachement veuille que l'arche reste là où il l'avait fait venir, dans la capitale de la dynastie davidique, peu importe s'il perd sa royauté, au moins son fils Absalom y régnera. On pourrait donc dire qu'il se met au service de la religion. Mais en même temps le retour de l'arche permet la présence des deux prêtres à Jérusalem pour y devenir des espions, David se sert de la religion.

Après la défaite des troupes d'Absalom qui meurt dans le combat, David prépare sa rentrée à Jérusalem. Pour y réussir il recourt une fois de plus à l'aide du pouvoir religieux (2 S 19,12-15). Il envoie un message aux mêmes prêtres Sadoq et Ébyatar pour leur dire ce qu'ils doivent faire pour lui. Il faut qu'ils s'adressent d'abord "aux anciens de Juda" (vv.12-13) pour les convaincre de prendre le parti de David. Cette première démarche de David illustre que ces anciens qui avaient eu tant de pouvoir avant la centralisation du pouvoir par David, continuaient à jouer un rôle important. David a peut-être craint que la vieille garde a voulu profiter de cette lutte interne entre Absalom et lui et de son absence pour reprendre un peu de leur pouvoir perdu. David joue finement sur le fait que les gens du Nord ont déjà repris parti pour lui, les gens du Sud qui sont de sa tribu, ne pouvaient certainement pas être les derniers à le reprendre. Les deux prêtres reçoivent encore une autre mission, ils doivent s'adresser à Amasa (v.14), la personne qu'Absalom avait choisi comme chef militaire de sa révolte (2 S 17,25). David veut aussi gagner son support. Le texte ne spécifie pas comment les deux prêtres ont accompli leur mission, mais ils y ont réussi. David se sert de la religion pour regagner son autorité politique.

Dans les dernières intrigues autour de la succession de David quand le roi est devenu vieux, on signale une fois de plus le rôle joué par ces deux prêtres (1 R 1,1-2,11). Adonias, un autre fils de David, déclenche une nouvelle révolte à la cour royale, et il se proclame roi. Ébyatar, le survivant du sacerdoce de Silo - Nob, si fidèle à David au début (1 S 22,20; 23,6; 30,7), mais qui avait perdu de son prestige par rapport à Sadoq devenu nettement le premier des deux, se rallie à Adonias (1,7.19.25). Il a peut-être jugé que c'était sa chance pour regagner sous le règne d'Adonias sa première position. Sadoq, le prêtre Jébuséen, par

contre, dont toute l'autorité dépendait de sa nomination par le roi, continue à supporter le vieux David (1,8.26). David désigne son fils Salomon comme son successeur et il charge le prêtre Sadoq de lui donner l'onction royale (1,32.34.38-39). Pas surprenant alors que Salomon prenne ses distances par rapport au prêtre Ébyatar (1 R 2,22) et finisse par l'expulser à Anatot (1 R 2,26-27): "Et Salomon exclut Ébyatar du sacerdoce de Yahvé...". Le sacerdoce de Silo, si important avant la fédération, avait perdu son indépendance à Nob, il avait été soumis au contrôle du pouvoir royal de David, il avait même été relégué en deuxième position, finalement il vient de perdre complètement tout pouvoir. Ce sacerdoce qui avait aidé à la fondation de la monarchie, est privé de son pouvoir par cette même monarchie. Les interférences entre le pouvoir politique et religieux sont constantes dans ces épisodes de la vie de David, l'un se sert de l'autre pour renforcer sa propre position.

3. David est contrôlé et se laisse contrôler par la religion

David a parfois pu servir la religion, mais il a surtout réussi à se servir de la religion pour ses propres ambitions politiques. Par contre, ce même roi puissant n'échappe pas à la surveillance et au pouvoir de cette religion sur lui, et il l'accepte. Je veux l'illustrer également par trois épisodes plus significatifs de sa vie.

Le prophète Natân défend à David de construire le temple (2 S 7,1-17)⁽³⁵⁾

David après sa conquête de la ville de Jérusalem en avait fait sa capitale politique avec un beau palais, il y avait transféré l'arche pour faire de sa ville aussi le centre religieux. Cette arche résidait encore dans la tente que David avait faite. Une démarche toute logique de David était alors son intention de construire à côté de son palais royal, un temple pour Yahvé. Il veut faire ce que tous les rois à l'époque faisaient pour le dieu national.⁽³⁶⁾ Il y a beaucoup de récits extra-bibliques de construction de temple qui montrent que le roi était supposé demander la permission à la

³⁵ Ce texte est d'une grande importance dans le cycle de David, on l'intitule parfois l'alliance Davidique. Pour l'interprétation de cette péripécie et l'abondante bibliographie, voir VOGELS W., *David en son histoire*, pp.197-205. Ici je me limite à l'aspect de la construction du temple.

³⁶ HUROWITZ V. (A.) , *I have built you an exalted house: Temple building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings*, Coll. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 115, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992.

divinité pour cette construction. Quand David avait transféré l'arche à Jérusalem et avait fait une tente pour elle, il n'avait demandé aucune permission, il avait agi de sa propre initiative. Pour la construction du temple, par contre, il sent le besoin de s'adresser au prophète Natân. Il est curieux qu'il ne s'adresse pas aux prêtres officiels du royaume, Sadoq et Ébyatar, qui détenaient le pouvoir religieux. On touche à un premier mystère du texte. David dit à Natân: "Vois donc! J'habite une maison de cèdre et l'arche de Dieu habite sous une tente de toile!"(v. 2). On peut questionner, une fois de plus, les motivations profondes de David. Il se peut qu'il veuille vraiment se mettre au service de la religion et qu'il sente certains scrupules; il vient de se construire un beau palais pour lui-même, ne devait-il pas en faire autant pour l'arche de Yahvé qui est toujours sous une tente? La différence entre la résidence du roi et celle de Yahvé est criante. En plus, comme d'autres rois à l'époque, il peut juger qu'il doit le faire pour plaire à Dieu. Ou encore, il le fait pour le bien de son peuple. Dans plusieurs récits de construction extra-bibliques on indique le lien entre la construction du temple et la fertilité.⁽³⁷⁾ Tout cela serait très positif, mais on peut se demander aussi si David ne veut pas, une fois de plus, se servir de la religion.⁽³⁸⁾ Il existe beaucoup de narrations de construction dans l'Orient ancien qui montrent que le roi constructeur le faisait pour sa propre gloire et pour ses ambitions politiques. Le roi Nabuchodonosor disait: "N'est-ce pas là cette grande Babylone que j'ai bâtie, pour en faire ma résidence royale, par la force de ma puissance et pour la majesté de ma gloire?" (Dn 4,27; voir aussi Gn 11,1-9; Jb 3,14). Quand Jéroboam après la mort de Salomon opère le schisme politique entre le Nord et le Sud, une des premières décisions qu'il prend est de construire son propre temple national à Béthel. Ce schisme religieux avait bien pour but de renforcer le schisme politique (1 R. 12,20-33). David n'a pas voulu que la ville de Jérusalem soit moins glorieuse que les autres capitales de son temps, après tout c'était "la ville de David". Il révèle très bien cette motivation quand il parle du temple que son fils Salomon construira: "cette maison qu'il doit bâtir pour Yahvé doit être magnifique, elle doit avoir renom et gloire dans tous les pays" (1 Ch 22,5). En plus de

³⁷ HUROWITZ V. (A.) , *I have built you an exalted house*, Appendix 1, pp. 322-323. Sur l'inscription de Arik-din-ili, le roi dit qu'il a construit le temple de Shamash pour assurer la fertilité de son pays: "I planned to rebuild that temple in order that the harvest of my land might prosper".

³⁸ ESLINGER L. , *House of God or House of David: The Rhetoric of 2 Samuel 7*, Coll. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 164, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, surtout "Political implications of temple building", pp.15-17.

se glorifier par la construction d'un temple, David comptait probablement pouvoir contrôler mieux encore le culte et le sacerdoce du temple, en somme tout le pouvoir religieux.

Natân commence par donner son approbation, "Va et fais tout ce qui te tient à coeur" (v. 3), mais il revient le lendemain et défend David de construire le temple (vv. 5-7). Autre mystère du texte, pourquoi le prophète change-t-il d'avis et refuse-t-il maintenant? On a essayé de trouver toutes sortes de raisons pour l'expliquer,³⁹ mais aucune ne me semble convaincante. En écoutant le prophète on dirait que Yahvé opte pour le style nomade et qu'il préfère la tente. Puisqu'il n'a jamais habité dans une maison depuis le début jusqu'à maintenant, il ne voit pas de raison de changer. Il y aurait ici conflit entre la tradition israélite nomade de la tente et la tradition cananéenne de résidence permanente. On a aussi suggéré que Jérusalem, une ville des Jésuséens, était indigne d'un temple de Yahvé. On y voit aussi un conflit, pas seulement religieux, mais aussi politique; la vieille garde qui tenait à la tente de l'ancienne fédération avec l'arche s'oppose au projet d'un temple de l'état davidique. Mais tous ces explications sont peu convaincantes, car Natân après son refus dit à David que son successeur "bâtera une maison pour mon Nom" (v. 13). Donc Yahvé veut un temple, et de fait Salomon le construira, même sur ordre divin (1 R 5,19). Le texte qui décrit cette construction du temple de Jérusalem (1 R 5,17-9,9) est très semblable, pratiquement identique, à un grand nombre de récits extra-bibliques de construction⁴⁰. Toutes les

³⁹ AHLSTRÖM G. W. , "Der Prophet Nathan und der Tempelbau", *Vetus Testamentum*, 11 (1961), pp. 113-127; CLEMENTS R.E. , *God and Temple*, Oxford, B. Blackwell, 1965, p. 59; DE VAUX R. , "Jérusalem et les prophètes", *Revue biblique*, 73 (1966), p. 481-509; Von RAD G., "The Tent and the Ark", *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, Edinburgh, Oliver & Boyd, 1966, pp.103-124; surtout pp. 118-119; CROSS F.M. , *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1973, pp. 241-165; ISHIDA T. , *The Royal Dynasties in Ancient Israel*, Coll. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 142, Berlin, de Gruyter, 1977, pp. 81-118; KUMAKI F.K. , "The Deuteronomistic Theology of the Temple -as crystalized in 2 Sam 7, 1 Kgs 8", *Annual of the Japanese Biblical Institute*, 7 (1981), pp. 16-52; JONES O.H. , *The Nathan Narratives*, Coll. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 80, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1990; RENAUD B. , "La prophétie de Natan: théologies en conflit", *Revue biblique*, 101 (1994), pp. 5-61; FROLOV S. - OREL V. , "The House of Yhwh", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 108 (1996), pp. 254-257; BODNER K. , "Nathan: Prophet, Politician and Novelist?", *Journal for the Study of the Old Testament*, 95 (2001), pp. 43-54.

⁴⁰ HUROWITZ V. (A.) , *I have built you an exalted house*, pp. 109-110.

raisons qu'on a pu trouver pour expliquer ce refus de Natân à David, ne valent apparemment plus pour Salomon. D'autres textes bibliques ont essayé d'expliquer ce mystère. Salomon prétend que David n'a pas eu le temps de construire un temple, parce qu'il était trop occupé par ses guerres (1 R 5,17), mais ceci est contredit par le début du récit de l'oracle de Natân, qui dit "que Yahvé eut accordé le repos [à David] alentour face à ses ennemis" (v. 1). David croit qu'il a maintenant le temps de se consacrer à cette construction.

Par conséquent, la raison du refus doit être cherchée dans la personne même de David, et c'est, en effet, ce que Natân semble suggérer dans sa réponse: "Est-ce toi qui me construira une maison pour que j'y habite?" (v. 5). Mais cela aussi reste mystérieux, car il ne dit pas ce qui en David l'empêcherait de le faire. Une autre tradition biblique essaie de le spécifier. Le livre des Chroniques en donne une explication profonde. David avant de mourir explique à Salomon comment il avait tellement désiré construire ce temple, "mais la parole de Yahvé me fut adressée: "Tu as versé beaucoup de sang et livré de grandes batailles, tu ne bâtiras pas la maison à mon nom car en ma présence tu as répandu beaucoup de sang à terre" (1 Ch 22,8), ou encore "Ne bâtis pas de maison à mon nom, car tu as été un homme de guerre et tu as versé le sang" (1 Ch 28,3). David a eu trop de sang sur les mains.

Peu importe la ou les raisons pourquoi le prophète défend à David de construire le temple, le roi se soumet sans objection. David qui avait toujours réussi dans tous ces projets et ambitions, laisse aller son projet. C'est peut-être la plus grande surprise de ce texte. David accepte cette humiliation aux yeux de son propre peuple et surtout aux yeux des rois voisins. Pauvre capitale cette ville de David qui n'a même pas de temple !

Le prophète Natân confronte David sur sa vie privée (2 S 12,1-15)

David au sommet de sa carrière commence à se plaire dans sa situation bien confortable à Jérusalem. Là où auparavant comme roi il allait lui-même à la guerre, il laisse les autres faire les combats et il jouit de sa vie royale au palais (2 S 11,1-2). C'est alors qu'arrive l'histoire la plus connue dans la vie de David, mais qui n'est pas la plus belle.⁽⁴¹⁾ David brûle de désir pour la belle Bethsabée, et même après qu'il apprend qu'elle est mariée, il la fait venir chez lui et couche avec elle. Quand elle devient

⁴¹ VOGELS W., "David's Greatness in His Sin and Repentance", *The Way*, 15 (1975), pp. 243-254.

enceinte, le roi se sent mal à l'aise. David, pour couvrir son acte, s'assure qu'Urie, le mari de Bethsabée, tombe au combat. David commet l'adultère et en plus il est coupable d'un meurtre (2 S 11). Un roi qui a l'autorité politique et qui contrôle l'autorité religieuse peut se croire au dessus de la loi; il peut avoir la tentation de faire tout ce qui lui plaît. Natân, le prophète qui avait déjà contrecarré le projet de David pour la construction du temple, réapparaît et accuse le roi d'une façon discrète par une parabole (2 S 12,1-4).⁽⁴²⁾ David se fait prendre et condamne le personnage de la parabole. Comme roi il prend le rôle de juge, mais il ne réalise pas qu'il vient de se condamner lui-même. Le prophète maintenant d'une façon directe et très claire lui dit: "C'est toi, cet homme!" (v. 7).

On pourrait s'attendre à ce que le roi objecte, nie ou trouve toutes sortes d'explications ou d'excuses pour s'en sortir et sauver sa réputation. Comment Natân aurait-il pu deviner que la mort d'Urie, tombé au front, était en somme un meurtre? Avec quel droit s'oppose-t-il à David, qui n'a pas l'habitude d'être contrecarré dans ses projets? David qui avait espéré couvrir son adultère par le meurtre d'Urie, aurait bien pu recourir à une autre manœuvre pour se débarrasser de Natân, ce trouble fête à deux reprises. David n'aurait pas eu tellement de problèmes pour y réussir. Telle n'est pourtant pas la réaction de David, cet homme si puissant dans le domaine politique et même religieux, au sommet de sa carrière, accepte de se laisser interpeller et condamner par un prophète: "J'ai péché contre Yahvé!" (v. 13).

Le prophète Gad confronte David pour avoir fait le recensement (2 S 24,1-25)

Une série de chapitres (2 S 21-24) interrompent la suite de l'histoire du déclin de David, qui commence en 2 S 9-20 et se poursuit en 1 R1, 1-2, 11 ils sont ainsi considérés généralement comme des suppléments.⁽⁴³⁾ Dans cette section, dont le texte pose plusieurs problèmes (2 S 24), on

⁴² BOER R. , "National Allegory in the Hebrew Bible", *Journal for the Study of the Old Testament*, 74 (1997), pp. 95-116.

⁴³ Ceci ne signifie pourtant pas qu'il n'y aurait pas de lien entre 2 S 24 et 1 R1, voir McDONOUGH S.M. , "And David was old, advanced in Years": 2 Samuel 24,18-25 -1 Kings 1,1 and Genesis 23-24", *Vetus Testamentum*, 49 (1999), pp. 128-131.

rencontre une autre confrontation entre religion et politique.⁽⁴⁴⁾ David prend une décision publique d'ordre politique, il ordonne, malgré les objections de Joab, le chef de l'appareil militaire, de faire le recensement. (vv. 1-9).⁽⁴⁵⁾ Faire un recensement en soi ne semble pas mauvais, mais apparemment David réalise qu'il a fait une erreur et il l'accepte: "c'est un grand péché que j'ai commis" (vv. 10.17). Il se reconnaît pécheur comme il l'avait fait devant Natân (2 S 12,13). On a proposé plusieurs raisons pour expliquer ce qu'il y a de répréhensible dans ce recensement. Yahvé avait promis à Abraham une descendance très grande: "comme la poussière de la terre: quand on pourra compter les grains de poussière de la terre, alors on comptera tes descendants" (Gn 13,16); ou encore "Lève les yeux au ciel et dénombre les étoiles si tu peux les dénombrer... Telle sera ta postérité" (Gn 15,5). Abraham l'a cru (Gn 15,6), David par contre a voulu le vérifier, au lieu de mettre sa confiance en Dieu. Ceci pourrait être le sens de l'objection de Joab, quoique peu probable puisque ce Joab n'était pas un homme des plus pieux: "Que Yahvé ton Dieu accroisse le peuple de cent fois autant, pendant que Monseigneur le roi peut le voir de ses yeux, mais pourquoi Monseigneur le roi aurait-il ce désir?" (v. 3). Il est intéressant que Salomon plus tard décide de ne pas recenser le peuple en disant "Ton serviteur est au milieu du peuple que tu as élu, un peuple nombreux, si nombreux qu'on ne peut le compter, ni le recenser" (1 R 3,8). David a peut-être voulu une fois de plus se glorifier de ses succès.

Mais il y a une autre explication possible. Il se peut que David ait fait le recensement pour mieux pouvoir contrôler le peuple et surtout son armée, car à la fin du recensement on cite le nombre "d'hommes d'armes tirant l'épée" (v. 9). Dans l'ancien régime les combattants étaient des volontaires qui s'engageaient librement pour la guerre, David veut peut-être organiser une armée d'hommes sous l'autorité du pouvoir royal. Une fois de plus on aurait un conflit entre l'ancien régime et la politique de centralisation de David. Ou peut-être fait-il le recensement pour pouvoir imposer des impôts. Dans les directives relatives à la construction du

⁴⁴ SCHENKER A. , *Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids: Ein Interpretation von 2 Sam 24*, Coll. Orbis biblicus et orientalis 42; Fribourg, Universitätsverlag, 1982; COHEN M., "2Sam 24 ou l'histoire d'un décret royal avorté", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 113 (2001), pp. 17-40; BRIFFARD C. , "2 Samuel 24. Un parcours royal; du pire au meilleur", *Études théologiques et religieuses*, 77 (2002), pp. 95-103.

⁴⁵ Le texte dit que Yahvé avait poussé David de le faire (2 S 24,1), dans le texte parallèle du Chroniste, Satan a incité David (1 Ch 21,1).

sanctuaire, Yahvé ordonne à Moïse de faire le recensement pour imposer à chacun combien il doit donner pour cette construction (Ex 30,11-16; voir 38,25-26). David en fait peut-être autant en vue de la construction du temple, ce qui indiquerait qu'il n'aurait pas abandonné son projet du temple même après le refus de Natân. La fin du récit, en effet, concerne le temple. Peu importe la raison ou les raisons, David accepte qu'il a commis une erreur et il prie Dieu de lui pardonner (vv. 10-12). Mais la chose n'en reste pas là. Gad, un autre prophète, vient proposer au roi trois possibilités pour obtenir le pardon de Dieu.⁽⁴⁶⁾ Il lui offre le choix entre une famine de trois ans, trois mois de guerre, ou trois jours de peste. David choisit de tomber dans les mains de Dieu (famine ou peste) plutôt que dans les mains des hommes (guerre), et Dieu envoie la peste. Quand le malheur est passé, Gad propose à David de construire un autel à Jérusalem et d'y offrir des sacrifices. Gad précise l'endroit où il doit ériger l'autel: "sur l'aire d'Arauna le Jébusite" (v. 18). L'endroit choisi, et que David acquiert à prix d'argent (vv. 20-25), est exactement le lieu où Salomon construira plus tard le temple (1 Ch 21,18-28; 2 Ch 3,1). Arauna, le Jébusite (v. 18) est un roi (v. 23)⁽⁴⁷⁾, ce qui suggère qu'il devait être le roi de cette ville de Jérusalem que David venait de conquérir. Chacun contrôlait peut-être une partie de la ville, ici David s'arrange pour acquérir aussi la section d'Arauna, il devient ainsi le roi de tout Jérusalem. Gad en voulant que David offre des sacrifices à l'endroit même où le temple sera érigé plus tard, semble plus ouvert que Natân à ce que David fasse de Jérusalem un centre religieux, donc dans la même ville qu'il contrôle maintenant complètement comme centre politique. Gad propose au roi de se mêler du domaine religieux.

Conclusion

Le David biblique tel que décrit dans les textes de l'histoire deutéronomiste est un homme capable qui réussit parfaitement à combler ses ambitions politiques, mais il est en même temps un homme religieux. Dans toute sa vie le politique et le religieux sont intimement liés. À certains moments on a nettement l'impression que David se met au service de sa religion, qu'il fait des démarches pour la promouvoir, mais en même

⁴⁶ WYATT N. , "David's Census and the Tripartite Theory", *Vetus Testamentum*, 40 (1990), pp. 352-360.

⁴⁷ Le TM a bien "roi" (ainsi traduction TOB), la LXX l'omet (ainsi traduction BJ), WYATT N. , "' Araunah the Jebusite' and the Throne of David", *Studia Theologica*, 39 (1985), pp. 39-53.

temps il est difficile de ne pas remarquer que ses initiatives ne sont pas complètement désintéressées.⁽⁴⁸⁾ David est un roi centralisateur. Il a poussé la centralisation jusqu'au bout dans les structures politiques, ses tendances centralisatrices se manifestent aussi dans le domaine religieux. Et donc l'un sert l'autre. Son effort de faire de Jérusalem le centre religieux avec son sacerdoce qui fait partie des fonctionnaires royaux ne peut qu'augmenter la position politique du roi.

Les prêtres aussi, loin de se limiter à leur rôle religieux, interviennent dans le domaine politique, ils optent pour David contre Saül, pour David contre Absalom, et quand David est devenu vieux, ils interviennent activement dans la lutte de sa succession, Ébyatar prend le parti d'Adonias, mais Sadoq celui de Salomon. Cette division dans le sacerdoce provient clairement d'un jeu politique, les deux prêtres prennent des risques pour avoir la meilleure position.

Dans les trois péripécies dans lesquelles la religion veut contrôler David, ce ne sont pas les prêtres qui interviennent, mais les prophètes Natân et Gad. On pourrait alors penser qu'eux servaient les intérêts purement religieux. Il n'en est rien. Il est vrai que ces deux prophètes ne sont pas inclus dans les deux listes des fonctionnaires royaux de David, mais ils étaient clairement des figures publiques importantes et de grande influence. Natân est nommé ensemble avec d'autres dignitaires et d'officiers de la cour (1 R 1,8). Le prophète Gad apparaît dès le début de la carrière de David pour lui donner un conseil nullement religieux, mais avec des implications politiques. Cette rencontre se situe un peu après que David était venu chez le prêtre Ahimélek à Nob (1 S 21,2-10), donc au moment que David est en fuite quand il se sentait menacé par Saül. Le prophète lui dit: "Ne reste pas dans le refuge, va-t'en et rentre dans le pays de Juda" et David suit ses conseils, "David partit..." (1 S 22,5). Le prophète intervient pendant cette fuite de David devant Saül au début de sa carrière comme les deux prêtres Sadoq et Ébyatar interviennent pendant la fuite de David devant Absalom à la fin de sa carrière. Ce prophète Gad est même appelé "le voyant de David" (2 S 24, 11), il est donc un conseiller du roi, un prophète de la cour royale. Natân l'est également, ses

⁴⁸ POLZIN R. , *David and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomistic History III 2 Samuel*, Bloomington, Indiana University Press, 1993, David "comes across as someone who is as much self-serving as God-fearing...", p. 91; NOLL K.L. , *The Faces of David*, Coll. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 242, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, surtout p. 63.

interventions, surtout celle après le péché de David, montrent qu'il avait libre accès au palais. Lui aussi s'est mêlé d'une façon très active de la politique au moment de la succession. C'est même lui qui prend l'initiative de l'intrigue avec Bethsabée et le prêtre Sadoq pour s'assurer que Salomon soit le successeur (1 R 1,11-53). Il est intéressant que dans la liste des fonctionnaires royaux il y avait toujours deux personnes pour se partager la même fonction, il y a aussi deux prophètes. Il est même dit qu'ils ont écrit l'histoire de David (1 Ch 29,29).⁴⁹⁾

Loin d'être séparés l'un de l'autre, pouvoir politique et pouvoir religieux étaient continuellement entremêlés. L'un servait l'autre, mais aussi se servait de l'autre, l'un contrôlait l'autre mais était aussi contrôlé par lui. Là où il y a de l'humain, il y a de la générosité et de l'aide mutuelle, mais il y a aussi le danger de la recherche personnelle du pouvoir, et il y a surtout bien de l'ambiguïté. Ces deux pouvoirs à l'époque de David ont essayé de chercher leur chemin, comme ils continuent à le faire durant toute l'histoire humaine et jusqu' aujourd'hui, avec des excès mais aussi avec des réussites.

Walter Vogels, M.Afr.

Université Saint-Paul

Ottawa, Canada

⁴⁹ BAR - ILAN M. , "The Date of the Words of Gad the Seer", *Journal of Biblical Literature*, 109 (1990), pp. 475-492.

JE PASSERAI MON ANNEAU À TA NARINE (Is 37, 29)

ISAÏE ET L'IMPÉRIALISME DE L'ASSYRIE

Le livre du prophète Isaïe ne peut pas être passé sous silence dans le cadre global des thèmes et des sujets proposés pour ces Journées Bibliques. Car il s'agit d'un livre qui décrit à la fois les événements historiques relatifs aux grands troubles de la deuxième moitié du VIII^e siècle av. J.C., qui ont secoué jusqu'aux fondements l'existence même d'Israël, et la crise religieuse des Israélites agités par des questions sur la validité et l'identité de leur foi yahviste.

Les deux aspects, d'abord la signification théologique de la menace militaire de l'Assyrie, ensuite le choc subi par la confrontation directe avec sa puissance impériale, sont devenus l'objet des questions, des disputes, des différentes voix prophétiques en Israël et en Juda. Ces aspects ont été réfléchis, communiqués à plusieurs reprises, et enfin écrits sur des tablettes (Is 30,8) par un homme appelé par Dieu pour être son prophète. C'était un aristocrate de Jérusalem du nom *Yeshaya'hu ben Amoc*, connu comme le prophète Isaïe. Il a saisi et a décrit d'une façon extraordinaire le rapport entre politique et foi sur le canevas de l'interprétation théologique de ce qui arriva à la suite de la confrontation, turbulente et même tragique, entre l'Empire assyrien et les petits royaumes occidentaux, y compris les deux royaumes issus de l'éclatement du grand monolithe davidique. C'est donc à lui que nous prêtons attention, et c'est lui que nous allons interroger sur la signification politique et théologique de ces événements.

La tâche n'est pas facile, il faut le reconnaître, car 2700 ans d'histoire nous séparent de son monde et de sa culture. Le langage poétique du prophète augmente les difficultés de compréhension. Enfin on ne saurait oublier que le livre dit d'Isaïe est le résultat des remaniements successifs des témoignages du prophète et, qu'avec les couches postérieures superposées, il nous offre une image très complexe de la réalité historique. Une brève synthèse théologique basée sur le seul livre actuel d'Isaïe pourrait amener à des conclusions déviantes.

Dans les limites du temps qui nous a été imparti, notre brève étude propose un parcours articulé en quatre approches successives : l'approche

canonique suivie par l'approche historique, ensuite l'approche littéraire et finalement, ce qui est le but de cette intervention, l'approche théologique.

Dans la conclusion, nous espérons pouvoir offrir quelques réflexions de la lecture actualisante pour nous relier à des questions de notre monde et de notre histoire au début du troisième millénaire.

1. L'approche canonique

Le livre d'Isaïe est reconnu dans le canon hébraïque et chrétien comme une unité, portant dans le titre le nom de son auteur, Isaïe fils d'Amoç (1,1), et composée de 66 chapitres. Toutefois, si l'on veut chercher des témoignages concernant l'Assyrie dans la totalité du livre, comme c'est notre cas, on se trouverait complètement égaré dans la partie contenant les chapitres 40-66. On y trouve, en effet, un autre climat politique, un autre cadre historique et, surtout, un silence étrange sur l'Assyrie.⁽⁵⁰⁾ Non que l'on ne s'intéresse pas à ce pays, mais, tout simplement parce que l'Assyrie n'y existe plus. Nous n'entrons pas dans la question de la critique littéraire du texte, de son identification génétique, de son milieu historique et de son auteur. Tout simplement nous constatons ce fait pour en justifier la limite méthodologique : tout en envisageant du point de vue canonique toutes les parties comme un seul livre, nous allons nous borner, pour le sujet choisi, aux témoignages isaïens contenus dans la première partie du livre appelée Proto-Isaïe (chap. 1-39).

Moyennant toute une série d'oracles prophétiques et de quelques morceaux narratifs, cette partie développe un message théologique relatif à certains événements historiques dont le prophète est le témoin. Tout ce message, vu dans sa globalité et la complexité de ses formes, semble porter la signature du prophète Isaïe. Le titre du livre « Vision d'Isaïe, fils d'Amoç, qu'il a reçue au sujet de Juda et de Jérusalem » (1,1), encore répété au début du chap. 2, n'est nulle part mis en question.

⁵⁰ On ne tiendra pas compte de l'unique exception en Is 52,4, où l'Assyrie est mentionnée, à côté de l'Égypte, comme un des oppresseurs d'Israël dans le passé. L'auteur évoque ici le triste souvenir de l'Assyrie pour juger Babylone qui a outrepassé son rôle de fléau de Dieu, comme jadis Assur, cf. BONNARD P.-E., *Le Second Isaïe. Son disciples et leurs éditeurs. Isaïe 40-66*, Paris, Gabalda 1972, 258.

L'unité du contenu de toute cette partie n'est pourtant pas si simple. A première vue, on pourrait y distinguer deux sections contenant respectivement cinq et quatre unités thématiques.⁽⁵¹⁾

La première section, chap. 1-12, comprendrait les thèmes :

1. péché, 1,2-5,24
2. premier passage du châtement, 5,25-9,6
3. endurcissement dans le péché, 9,7-20
4. second passage du châtement, 10,1-19
5. constitution du reste eschatologique, 10,20-12,6

La deuxième section, chap. 13-35, élargirait l'horizon de la vision prophétique aux quatre thèmes successifs :

1. châtement des nations, 13-23
2. élévation au niveau eschatologique, 24-27
3. châtement et bonheur d'Israël, 28-33
4. élévation au niveau eschatologique, 34-35

Vu dans cette synthèse, l'ensemble se présente comme un message typiquement prophétique : l'accusation de péché, l'annonce du châtement et la perspective eschatologique du salut. Le sujet principal des actions et la source de ce message est évidemment Dieu que le prophète appelle par des noms spécifiques.

L'emploi des noms de Dieu par Isaïe est significatif. Outre les noms plus communs, comme *Dieu* et *Yahvé*, nous y trouvons souvent le nom *Yahvé Saba'ot* rapproché quelques fois des épithètes *Terreur de Yahvé*,⁽⁵²⁾ *Saint d'Israël*⁽⁵³⁾ et *Dieu d'Israël*.⁽⁵⁴⁾ Si les derniers trois noms évoquent les aspects de « péché » et de « châtement », le nom *Yahvé Saba'ot* a des références multiples et fonctionnelles pour décoder le message.

⁵¹ C'est la division proposée par LACK R. , *La symbolique du livre d'Isaïe*, Rome 1973, 142-145. Nous l'assumons comme l'hypothèse du travail pour l'approche canonique.

⁵² Is 2,10.19.21.

⁵³ Is 1,4; 5,19.24; 10,20; 12,6; 29,19; 30,11.12.15; 31,1; 37,23.

⁵⁴ Is 17,6; 21,17; 24,15; 29,23; 37,21.

Rappelons d'abord que ce nom apparaît pour la première fois dans un ancien récit concernant le sanctuaire à Silo, -1 Sam 1,3.⁽⁵⁵⁾ Il semble qu'il s'agissait d'une forme plus longue du nom *Yahvé* et qu'elle fonctionnait comme l'appellatif ancien de la divinité d'Israël. Le problème de ce titre est d'abord linguistique, [pour autant] qu'il n'est pas simplement un état-construit, à traduire par « le Seigneur des armées ». ⁽⁵⁶⁾ Les récentes discussions sur sa signification convergent en l'opinion plus probable qui attribue à ce nom l'idée de « Yahvé qui crée les armées (célestes) », ce qui pouvait être à l'origine une épithète culturelle du dieu suprême El dans son aspect de « guerrier » et « créateur ». ⁽⁵⁷⁾ Quant aux livres de l'AT, il faut dire que ce nom est très fréquent chez les prophètes. ⁽⁵⁸⁾ De leur façon de l'employer, on peut déduire que sa signification était bien connue dans le langage ordinaire. Comme les prophètes désignaient par ce nom *Yahvé* Juge - soit d'Israël, soit des autres nations - son contenu devait être quelque chose de plus qu'une simple définition de la divinité nationale. ⁽⁵⁹⁾

Tout en acceptant un long processus du développement de la signification de ce nom, on peut conjecturer que l'épithète *Saba'ot* se référait, dans le temps de l'activité prophétique, à toutes les forces historiques et cosmiques, à leur multitude au ciel et sur la terre, disponibles à servir *Yahvé*. L'appellatif *Yahvé Saba'ot* semblait donc désigner le Dieu d'Israël reconnu à la fois comme « Créateur », « Guerrier » et « Juge ». ⁽⁶⁰⁾

Or, revenant au prophète Isaïe, nous trouvons dans la 1ère partie *Yahvé Saba'ot* employé 57 fois sur un total de 63 fois dans tout le livre. Si l'on prend en considération que ce nom apparaît, sous sa forme plus

⁵⁵ VON RAD G. en conclut que "cette formule... qui manque dans les livres de la Genèse aux Juges, et n'apparaît dans ceux de Samuel qu'à propos de l'arche, permet de supposer qu'elle a vu le jour à Silo, au XI^e siècle", *Théologie*, vol. 1, 27.

⁵⁶ VON RAD G., *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides 1967, 27.

⁵⁷ KYLE McCARTER P., *1 Samuel* (= The Anchor Bible), Doubleday, New York - London 1980, 59.

⁵⁸ 247 fois sur un total de 287 dans tout l'AT, cf. EICHRODT W., *Theology of the Old Testament*, vol. 1, London, SCM Press 1961, 192, n. 5.

⁵⁹ EICHRODT W., *Theology*, 293.

⁶⁰ Cette référence à toutes les forces en général était bien connue aux III^e et II^e siècles av. J.C. comme le témoignage la traduction de la LXX : κύριος τῶν δυνάμεων.

longue *Yahvé le Dieu Saba'ot* (*yahveh 'elohê s'ba'ôt*), seulement dix fois chez les prédécesseurs d'Isaïe, les prophètes Osée et Amos, et une seule fois chez Michée, son contemporain, il devient évident que la présence massive de *Yahvé Saba'ot* chez les prophètes est due à Isaïe, plus exactement, à son langage dans la première partie du livre. La question du « pourquoi » de ce nom devient pertinente. Le renvoi aux thèmes du « péché » et du « châtement », évoquant tous les deux les actions punitives de Dieu, ne justifierait pas l'emploi aussi massif de l'épithète « Dieu des armées célestes et terrestres ». Au fond, pourquoi accumuler un nombre si élevé d'expressions contenant le nom de Dieu avec la connotation de sa puissance cosmique pour annoncer la punition d'Israël, de Juda et des petits royaumes limitrophes ?

Quand on désigne Yahvé par ce nom, le contexte en spécifie la fonction ou l'action qui se relie à *Yahvé Saba'ot*. Ainsi le Seigneur apparut à Isaïe lors de sa vocation s'appelle « le Roi *Yahvé Saba'ot* » assis sur son trône et acclamé par les Séraphins avec le triple *qadoš*, « Saint *Yahvé Saba'ot* » (6,3-5). Les oracles qui suivent, communiqués au prophète par Dieu, sont souvent signés avec les expressions « oracle du Seigneur *Yahvé Saba'ot* », ⁽⁶¹⁾ « ainsi parle le Seigneur *Yahvé Saba'ot* », ⁽⁶²⁾ « *Yahvé Saba'ot* l'a juré / décidé », ⁽⁶³⁾ « dessein de *Yahvé Saba'ot* ». ⁽⁶⁴⁾ Mais c'est la gamme multiforme des actions grandioses de *Yahvé Saba'ot* qui surprend avant tout. En voici quelques-unes :

1. La visite terrifiante en Juda et à Jérusalem. Elle est annoncée comme « un jour de *Yahvé Saba'ot* » (2,12), ⁽⁶⁵⁾ comme une intervention pour « ôter de Jérusalem et de Juda provisions et hommes de guerre » (3,1) ou pour arracher de sa place un tel parvenu du nom Shebna qui, par son arrogance, est devenu le premier ministre du roi Ezéchias (21,15ss).

2. Les attaques de *Yahvé Saba'ot* contre les autres royaumes. Ils sont annoncés comme : la destruction du royaume du Nord (10,23), le défilé des armées à envoyer contre Babylone (13,4), la destruction de Damas et de ses villes (17,1-3), l'intervention en Egypte pour en

⁶¹ Is 1,24 ; 3,15 ; 14,23 ; 17,3 ; 19,4.

⁶² Is 10,24 ; 21,10 (avec la variante « j'ai appris de *Yahvé Saba'ot* ») ; 22,14 (la variante « dit le Seigneur *Yahvé Saba'ot* ») ; 22,15 ; 39,5 (la variante « la parole de *Yahvé Saba'ot* »).

⁶³ Is 5,9 ; 14,24.27 ; 19,12 ; 28,22.

⁶⁴ Is 19,17.

⁶⁵ Autres références en Is 5,16 ; 22,5.12 ; 29,6.

déclencher une guerre civile (19,2-4), la décision de mettre par terre le royaume de Tyr (23,8-9).

3. Le soin de Juda et de Jérusalem. Ce soin est motivé par son amour envers ce peuple malgré la déception à cause de l'infidélité de Juda (5,7), par sa décision de sauver au moins un reste (1,9), par l'amour jaloux de *Yahvé Saba'ot* qui libérera son peuple (9,6), qui lui redonnera la gloire (28,5) et étendra sa protection sur Jérusalem (31,5). Ce soin est encore confirmé dans la prompte réponse de Dieu à la prière du roi Ezéchias et dans sa promesse de protéger Jérusalem contre l'attaque assyrienne (37,32).

C'est enfin à l'Assyrie qu'un rôle particulier est réservé dans le rapport avec *Yahvé Saba'ot*. Yahvé, lui-même, annonce l'arrivée du roi d'Assur avec son armée (7,17-20 ; 8,7) et l'invasion de l'Assyrie contre le royaume du Nord (8,13.18) et ensuite contre Juda (10,28-34). *Yahvé Saba'ot* décide d'envoyer l'Assyrie contre l'Égypte (19,4ss) et contre Ashdod (20,3ss). Mais, ensuite, suivent les images de l'attaque de *Yahvé Saba'ot* contre l'Assyrie (10,16.26), des coups de *Yahvé Saba'ot* qui frappent l'Assyrien (30,31ss), de son épée qui tombe sur Assur (31,8-9). Le prophète nous apporte l'image de la décision de *Yahvé Saba'ot* de mettre fin à l'Assyrie et, en conclusion, l'image de l'anneau mis dans la narine du roi d'Assur pour le ramener comme un prisonnier lié avec une laisse attachée à l'anneau dans son nez.⁽⁶⁶⁾

Force est de conclure que, tant la signification du nom *Yahvé Saba'ot*, que le caractère de ses actions sont des indicateurs d'une interprétation yahviste de l'époque du prophète, surtout de ses composantes politiques et sociales. Dans la première partie du livre, les événements contemporains d'Isaïe sont interprétés et décrits comme une série de comptes réglés entre *Yahvé Saba'ot* et les rois des peuples connus du prophète. Comme ceux-ci, Yahvé est aussi roi et, même si son trône est au ciel, il règne à Jérusalem. Il y habite (8,18 ; 24,23), et c'est à Jérusalem, sur sa montagne sainte, qu'il préparera un festin pour tous les peuples (25,6ss) et recevra une offrande des habitants de Kush (18,7), ainsi que le service de l'Égypte et d'Assur (19,16-25). Il a donc le droit d'agir comme un protagoniste dans l'histoire et d'intervenir dans les

⁶⁶ Le cruel usage de percer le nez ou les lèvres des prisonniers par un anneau en métal, pour les conduire avec une laisse, est bien connu des reliefs assyriens, cf. BLENKINSOPP J., *Isaiah 1-39* (The Anchor Bible), Doubleday, New York-London 2000, 477.

questions de politique militaire et sociale, là où il y a injustice patente, infidélité, violence, trahison ou crime.

Cette dimension théologique des événements dans la première partie du livre relève aussi de l'encadrement thématique qui unifie tout le texte. La vision d'Isaïe placée en tête du livre commence par une catastrophe indéterminée chronologiquement - la structure du texte suggère que c'était sous Ozias - et elle se termine avec le retour à la prospérité et à la paix sous Ezéchias.⁽⁶⁷⁾ Dans tout cet exposé théologique, si cohérent par sa perspective historique, le rapport entre le Roi *Yahvé Saba'ot* et le roi d'Assyrie est mis en relief. L'Assyrie est quasi mise vis-à-vis Yahvé comme son partenaire et concurrent. Elle semble aussi occuper une place privilégiée dans le cours des événements au temps des rois Ozias, Yotam, Acaz et Ezéchias.

Nous voulons voir de près son importance sur l'échiquier de l'histoire du Proche Orient au VIII^e siècle av. J.C. La seconde étape de notre analyse, l'approche historique, nous aidera à mieux saisir le rôle de l'Assyrie, surtout sur les plans politique et militaire, dans cette période.

2. L'approche historique.

Les vicissitudes historiques du royaume de l'Assyrie sont assez bien connues, plus que par les récits bibliques, par les documents des archives assyriennes et d'autres archives plus anciennes.⁽⁶⁸⁾ Dès son origine, l'histoire de l'Assyrie est caractérisée par une politique expansionniste vers l'Ouest.⁽⁶⁹⁾ Les plus anciennes manifestations de cet expansionnisme, qui se situent à l'aube de son histoire, prirent la forme d'entreprises commerciales. Les premières campagnes militaires commencèrent vers le début du XVIII^e siècle av. J.C., mais les expéditions

⁶⁷ Cependant la dernière expression qui clôt le chap. 39 limite la période de paix seulement au règne d'Ezéchias (39,7). Le dernier oracle d'Isaïe, 39,5-6, semble ouvrir une nouvelle série de folies des rois de Juda et annonce un nouveau châtement : la déportation à Babylone. Les chapitres 40 et suivants passent au-dessus des folies supposées et du châtement arrivé et se relie à sa phase finale, avec l'annonce du retour de l'Exil.

⁶⁸ D'après PETTINATO G., les activités commerciales de l'Assyrie seraient déjà attestées à Ebla vers 2300-2200 av. J.C., cf. *Ebla. Un impero inciso nell'argilla*, Milano 1979, 108-111. Pour les sources de l'histoire de l'Assyrie, voir : OLMSTEAD A.T., *Assyrian Historiography. A Source Study*, Columbia, Missouri 1916, et FALES F.M. (éd.), *Assyrian Royal Inscriptions : New Horizons in Literary, Ideological and Historical Analysis*, Roma 1981.

⁶⁹ GONÇALVES J.F., *L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne*, Louvain-La-Neuve 1986, 3.

militaires successives ne seront entreprises qu'après sept siècles environ.⁽⁷⁰⁾ D'autres campagnes s'ensuivront sporadiquement tout au long du IX^e siècle, mais un vrai tournant dans l'histoire assyrienne aura lieu avec l'arrivée au pouvoir de roi Tiglat-phalézer III en 745 av. J. C.

A partir de ce roi, la tendance expansionniste conduira à un projet impérialiste bien arrêté, dont le but est, à la limite, la domination universelle. En ce qui concerne la stratégie mise en œuvre, les expéditions militaires viseront à élargir de plus en plus les frontières assyriennes ou du moins à soumettre à la domination assyrienne des peuples de plus en plus nombreux et éloignés. L'occupation permanente des pays étrangers deviendra l'un des objectifs majeurs de la politique assyrienne. Tout cela exigera la mise en œuvre de nouvelles mesures de stratégie politique, parmi lesquelles : la division des pays plus proches de l'empire en provinces dirigées par des gouverneurs assyriens, l'installation de rois indigènes vassaux dans les pays plus éloignés, la mise en place d'un important réseau de routes facilitant les communications du courrier et le transfert rapide des troupes, l'exécution de représailles sévères dans le cas de la moindre révolte des pays conquis ou vassaux, les déportations de populations civiles dans d'autres régions pour assurer l'occupation permanente des pays conquis.⁽⁷¹⁾ Le facteur économique jouera aussi un rôle important : les Assyriens ne se contenteront jamais du butin arraché sporadiquement, mais prélèveront systématiquement des impôts et des tributs.

Quant aux pays de Samarie et Juda, ils sont entrés dans le tourbillon des attaques assyriennes dès la première série des expéditions de Tiglat-phalézer III en 743-740 et 738 av. J.C.⁽⁷²⁾ Avec une rapide avance de son armée contre les Etats sud-anatoliens et nord-syriens coalisés contre l'Assyrie, Tiglat-phalézer a écrasé leurs contingents militaires et a soumis l'ensemble de la Syrie et de la Phénicie à son pouvoir. Il est aussi certain qu'il a attaqué le royaume d'Israël et exigé du roi Menahem la même vassalité qu'il a avait imposée à Byblos, Tyr et Damas, c'est-à-dire la fidélité politique à l'Assyrie et le paiement d'un tribut annuel. Il n'est pas

⁷⁰ *Ibid.*, 3 n.1.

⁷¹ Pour approfondir ces aspects, on peut consulter COGAN M., *Imperialism and Religion : Assyria, Juda and Israel in the Eighth and Seventh Centuries BCE*, Missoula, Ma 1974, et les différentes contributions en LARSEN M.T. (éd.), *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires*, Copenhagen 1979.

⁷² Pour les vicissitudes politiques et militaires de l'Assyrie à l'égard des royaumes d'Israël et de Juda, nous suivons l'excellente synthèse historique de GONÇALVES J.F., *L'expédition de Sennachérib*, 11-50.

sûr qu'il ait aussi envahi Juda. Les sources bibliques ne le disent pas, mais selon une opinion très répandue chez les orientalistes contemporains, la vassalité du royaume de Juda à l'Assyrie remonterait aussi à cette première série d'expéditions. Si cette opinion est vraie, il faudrait admettre une première invasion assyrienne en Juda vers la fin du règne d'Ozias, et le début, déjà en cette époque, de sa vassalité de l'Assyrie. En 734-732 les rois vassaux de Syrie, Phénicie et Israël refusèrent de faire allégeance à l'Assyrie. Ils ont attaqué le royaume de Juda, dont le roi Acaz, fidèle à la vassalité comme son prédécesseur Yotam, ne s'était pas joint à la coalition anti-assyrienne. Leur but était d'enlever Acaz du trône de David et d'y installer un Araméen Tabeel, probablement disposé à se joindre à la coalition. Le projet n'a pas réussi à cause d'une prompt réaction de Tiglat-phalézer qui a répondu à la révolte par une seconde série d'expéditions militaires. Au cours de deux ou trois ans, il a pris Gaza en arrivant jusqu'au Torrent d'Égypte, a conquis les ports phéniciens et philistins, notamment Tyr, Sydon et Ashqelon, il a arraché à Israël la Galilée et le Galaad, et a détruit Damas, la capitale du royaume araméen. En conséquence les territoires de la Syrie et du Nord d'Israël ont été annexés et réorganisés en provinces assyriennes ; les ports de Tyr, Ashqelon et Gaza durent se soumettre à l'Assyrie et, outre le tribut dont ils devaient s'acquitter, ils ont dû laisser au fisc assyrien une part des bénéfices de leur commerce ; les États transjordanien de Ammon, Moab et Edom ont dû accepter eux aussi la suzeraineté assyrienne. Avec la conquête et l'annexion des territoires, avec la vassalité des autres royaumes et la limite sud-ouest mise au « Torrent d'Égypte », Tiglat-phalézer a étendu son empire sur tout le Moyen-Orient, jusqu'aux portes de l'Égypte. Le couronnement des succès militaires de ce roi a signifié l'étouffement de la révolte babylonienne et la soumission de la Babylonie au pouvoir assyrien.

Sous les successeurs de Tiglat-phalézar III les Assyriens interviendront par trois fois dans les affaires de la Samarie et de Juda durant la période contemporaine d'Isaïe.

La première fois ce sera au tour du royaume du Nord révolté en 725 contre l'Assyrie, non sans l'appui de l'Égypte. La réponse du roi Salmanazar V ne se laissa pas attendre : en 724 le roi de Samarie, Osée, sera fait prisonnier et la capitale même attaquée et encerclée par l'armée assyrienne. En effet, après deux ans de siège, la Samarie fut prise et détruite. Deux ans plus tard, le nouveau roi d'Assyrie, Sargon II, au cours de la campagne de répression du soulèvement anti-assyrien en Syrie et en

Philistie a annexé ce qui restait du territoire israélite, mettant ainsi fin à l'existence du royaume d'Israël. Le royaume de Juda avec son roi⁽⁷³⁾ n'a probablement pas participé à la révolte de Samarie ni au soulèvement anti-assyrien des royaumes limitrophes, et, par conséquent, n'a pas été atteint par la répression de Sargon II.

La deuxième onde d'expéditions militaires de l'Assyrie submergera la Palestine dans les années 713-712. C'est une seconde révolte d'Ashdod et des ses alliés philistins. On sait que le roi d'Ashdod incita aussi à la révolte Juda, Edom et Moab, en cherchant, comme d'habitude, l'appui égyptien. L'expédition de Sargon II a anéanti la révolte et, cette fois ci, des gens amenés de l'Est ont été installés à Ashdod annexée à l'Assyrie. Quand à Juda, les sources ne sont pas claires à propos de son sort. Certains historiens pensent que le roi Ezéchias se retira de la coalition à l'approche de l'armée assyrienne et s'est soumis à l'Assyrie assez tôt, avant même d'avoir été attaqué. Pour d'autres, la soumission judéenne n'aurait eu lieu que relativement tard, après les représailles assez graves dont témoignerait Is 22,1-14 ou 2 Roi 18,13-16 ou bien 18,13.17 – 19,37.⁽⁷⁴⁾ En tout cas, les documents assyriens ne signalent aucune mesure de Sargon contre Juda ni contre Edom et Moab.

Les Assyriens sont intervenus en Palestine pour la troisième fois après la mort de Sargon II, sous le règne de son fils et successeur Sennachérib. L'appel à la révolte a été lancé cette fois par la Babylonie, gouvernée jusqu'alors personnellement par Sennachérib, qui se souleva en 703 contre le gouverneur assyrien en revendiquant son indépendance. La révolte babylonienne réussit à rallier à sa cause les royaumes de la Phénicie, de la Philistie et de Juda. Ces États étaient d'ailleurs encouragés et appuyés militairement par l'Égypte. Plusieurs sources bibliques se réfèrent aux négociations entre la Judée et l'Égypte, menées aussi bien en Égypte qu'à Jérusalem.⁽⁷⁵⁾ Le roi Ezéchias a joué, paraît-il, un rôle important dans l'organisation d'une coalition anti-assyrienne avec les villes philistines. Il va de soi que l'expédition de Sennachérib, après avoir étouffé le soulèvement de la Babylonie, a pris la route de l'Ouest pour

⁷³ Il s'agit ou de roi Acaz, ou d'Acaz avec Ezéchias comme corégent, ou bien d'Ezéchias seul. La difficulté vient des récits bibliques qui se contredisent en ce qui concerne la datation du règne de ces deux rois. Pour la discussion détaillée, voir GONÇALVES J.F., *L'expédition de Sennachérib*, 52-60.

⁷⁴ Pour la bibliographie sur ces opinions discordantes, voir encore GONÇALVES J.F., *op. cit.*, 31s.

⁷⁵ P. ex. Is 18,1-4 ; 30,1-8 ; 31,1-3.

mater la révolte en Phénicie et en Palestine. Dans les étapes successives de sa marche, le roi assyrien a renversé les trônes des rois des villes maritimes, a conquis les Etats philistins, a défait l'armée égyptienne qui leur venait au secours, et en 701 a envahi le territoire judéen. C'est la première fois que l'armée assyrienne a foulé le sol de Judée avec l'intention de ravager ses villes et de détruire ses territoires. Sennachérib s'empara de 46 villes fortifiées et de nombreux villages, fit 200.150 prisonniers, ramassa un important butin et partagea avec ses rois vassaux les territoires judéens qu'il avait conquis. Mais, ce qui est certain, c'est qu'il n'a pas pris Jérusalem. Quels qu'en aient été les motifs, une chose est certaine : Sennachérib ne s'est pas emparé militairement de Jérusalem, n'a pas changé le statut de Juda et, ce qui est plus étonnant, il a laissé Ezéchias sur le trône judéen. 2Rois 18,14-16 semble suggérer que c'était le mérite d'Ezéchias qui s'était humilié devant Sennachérib et lui avait payé un lourd tribut ; mais une re-interprétation plus tardive l'attribua à une action de l'Ange de Yahvé qui avait décimé l'armée assyrienne (Is 37,36 ; 2Ch 32,20-21) ; les historiens modernes voudraient l'expliquer plutôt par des difficultés surgies dans l'armée assyrienne comme un dangereux affaiblissement, ou de lourdes pertes subies à la suite d'une grave épidémie, ou encore par des nouvelles inquiétantes arrivées au roi de la capitale assyrienne. Juda, écrasé politiquement et économiquement, a dû assumer toutes les conditions de la vassalité, laquelle, alourdie probablement par les tributs encore plus grands à payer, pèsera sur lui encore durant presque une siècle.

Le prophète Isaïe était au centre du tourbillon d'événements conditionnés par la politique militaire de l'Assyrie. En homme de haute culture, à l'influence politique et au charisme prophétique à la fois, il a connu, pour ainsi dire, les mécanismes intérieurs des rapports entre l'Assyrie et les Etats vassaux, il les a interprétés à la lumière de sa foi yahviste, et en a prévu les conséquences. Ses messages contenus dans les chapitres 1-39 se rapportent, directement ou indirectement, à cette ombre sinistre de l'empire assyrien qui s'étend sur l'horizon de l'histoire de son pays et des pays voisins. Nous pouvons saisir, au moins partiellement, tant le noyau des ses informations à caractère politique, que surtout leur interprétation théologique, à partir des oracles que la critique moderne considère authentiquement isaiens. C'est le but de la troisième approche proposée dans cette conférence.

3. L'approche littéraire

Aujourd'hui il existe un accord pour affirmer que les chapitres 1-39 du livre ont atteint leur forme actuelle quelque part après l'Exil, à distance de deux siècles après l'histoire contemporaine du prophète. Entre-temps plusieurs relectures et retouches rédactionnelles de ses oracles se sont succédées.

Il n'est pas possible de revoir, en ce moment, tous ces textes sous l'aspect génétique. Nous reprenons les résultats des analyses de la *Redaktionsgeschichte* d'auteurs comme Barth H.,⁽⁷⁶⁾ Vermeylen J.⁽⁷⁷⁾ et Gonçalves J.F.⁽⁷⁸⁾ D'après ces données, les oracles originaux d'Isaïe concernant l'Assyrie seraient : Is 5,26-30, où la colère de Yahvé contre son peuple se traduit par un geste inouï : l'appel d'un peuple lointain (Assyrie) contre Israël ; 7,1-8,14.16-18 qui, sauf quelques morceaux postérieurs, est une unité isaïenne contenant le soi-disant signe de l'Emmanuel ; 10,29-34 continué en 20,1-6, avec une série d'oracles contre la révolte anti-assyrienne des villes philistines et contre la politique de l'Égypte qui l'a manipulé ; 22,1b-3.7-14 avec les oracles de la condamnation de Juda, dont la conséquence semble être l'invasion assyrienne. A ces oracles, on va adjoindre celui du 29,1-4, où Yahvé menace Jérusalem avec un siège, qui sera l'œuvre, selon toute vraisemblance, de l'armée d'Assur ; et finalement un texte isaïen en 10,5-15 ; 14,24-25 et 31,4-5.8-9⁽⁷⁹⁾ où il y a un oracle développé, ou plusieurs oracles, cette fois-ci contre Assur et son roi.

Les autres expressions de la colère de Yahvé contre l'Assyrie, qu'on trouve tantôt aux chapitres 5 ; 8-10 ; 14 ; 17 ; 29-32, tantôt dans

⁷⁶ *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation de Jesaiaüberlieferung*, Neukirchen-Vluyn 1977.

⁷⁷ *Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique. Isaïe, I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*, 2 vols, Paris 1977 et 1978.

⁷⁸ *L'expédition de Sennachérib*, 1986.

⁷⁹ VERMEYLEN J. observe justement que l'oracle 10,5-15 forme un discours incomplet, *Du prophète Isaïe*, 253, et il croit en trouver le complément en Is 14,24-25a. Les opinions des auteurs modernes sur l'unité d'Is 14,24-27 sont très divergentes. En principe, il y a trois groupes d'opinions : tout est une unité originale d'Isaïe, elle est isaïenne mais avec les vv. 26-27 retranchés, tout est une relecture postérieure d'un oracle original d'Isaïe, voir : GONÇALVES J.F., *L'expédition de Sennachérib*, 308s. Nous nous rallions à Vermeylen, mais ajoutons aussi à cet oracle Is 31,4-5.8-9 pour les 3 raisons suivantes: a) la motivation de l'attaque de Yahvé contre Assyrie (31,4-5), b) le jeu de mots significatif avec le nom Sennachérib en 31,8-9, c) le motif des oiseaux commun aux deux parties de l'oracle (10,14 e 31,5).

l'annexe des chapitres finaux, 36-37, sont communément attribuées aux disciples du prophète ou aux rédacteurs de son école, qui remonteraient à la moitié, ou même aux dernières décennies du 7ème siècle av J.C.

L'ensemble de cet aperçu déploie devant nous un horizon de sens inattendu : le prophète Isaïe est, oui, un porte-parole de la colère de Yahvé, mais pas en premier lieu contre l'Assyrie! La plupart de ses oracles se rapporte à la politique assyrienne d'une tout autre façon. L'Assyrie est, d'après Isaïe, l'instrument de la colère de Dieu, presque une alliée de Yahvé. Il y a des oracles de malheur, p. ex. pour les villes philistines qui se sont révoltées contre l'Assyrie. Toutefois, il faut le dire aussi, il y a aussi un oracle de malheur lancé contre le roi d'Assur (10,5-15 et son prolongement aux chapitres 14 et 31), dont un fort écho retentit aux chapitres 36-37. C'est à partir de cet oracle, ou plus précisément, des oracles du « Signe de l'Emmanuel » que je propose une réflexion qui pourra éclairer une apparente ambiguïté d'Isaïe face à l'impérialisme d'Assur.

Dans l'oracle contre l'Assyrie, Yahvé dit d'abord que « Assur (était) férule de ma colère...Contre une nation impie je l'envoyais, contre le peuple objet de mon emportement je le mandais » (10,5-6). La « nation impie » qui est « objet de la colère de Yahvé », c'est le royaume de Nord, mais aussi Juda avec Jérusalem, les deux toponymes qui désignent le peuple infidèle, dont l'impiété est décrite en détails aux chapitres 1-5. La finale des oracles contre Juda au chap. 5 résume la décision de Yahvé : ils ont rejeté la loi de *Yahvé Sabaot* (5,24), c'est pourquoi la colère de Yahvé s'est enflammée contre son peuple (5,25) et il a arboré un étendard pour un peuple lointain pour l'appeler à envahir Juda (5,26-30). Un long commentaire qui explique cette attitude de mépris de la parole du Saint d'Israël suit avec la description de la vocation du prophète et du signe de l'Emmanuel (6,1-8,15). Isaïe est appelé par le Roi *Yahvé Sabaot* (6,1-11), pour être envoyer auprès du roi Acas avec une mission du salut (7,1). Acas est en train d'entreprendre de fébriles recherches d'aide militaire contre la menace de l'alliance anti-assyrienne des rois de Damas et de Samarie qui veulent le détrôner. Une aide rapide pourrait lui venir de l'Egypte ou de l'Assyrie à laquelle il est d'ailleurs soumis comme vassal. En politicien réaliste, il ne songe pas à recourir à Yahvé, qui est son fidèle allié, mais qui ne possède pas de force militaire. A vrai dire Achaz n'est pas un bon politicien, car il aurait dû prévoir la prompte réaction du roi assyrien pour mater la rébellion des deux rois, fomentée plus contre l'Assyrie que contre Jérusalem. C'est justement ce message que le

prophète porte au roi au nom de Dieu : « Prends garde et calme-toi. Ne crains pas et que ton cœur ne défaille pas devant ces deux bouts de tisons fumants » (7,4). L'Assyrie n'y est pas mentionnée, mais tout le contexte laisse clairement sous-entendre que la destruction de Damas et de Samarie dans quelques années (7,8-9a) sera l'œuvre du roi assyrien dont Acaz est déjà le vassal. Pour le prophète cependant, tout cela est un projet de Yahvé et sera accompli comme l'œuvre de *Yahvé Sabaot*.

Isaïe ne rapporte pas la réaction d'Acaz. Elle est bien connue des annales royales de Jérusalem que l'auteur de 2 Rois 16 cite largement : « Alors Achaz envoya des messagers à Tiglat-phalézer, le roi d'Assyrie pour lui dire : 'je suis ton serviteur et ton fils ! Viens me délivrer des mains du roi d'Aram et du roi d'Israël...'. Acaz prit l'argent et l'or qu'on trouva dans le Temple de Yahvé et dans les trésors du palais royal et envoya le tout en présent au roi d'Assyrie » (16,7-8). Nous n'avons pas l'intention de nous engager dans une évaluation politique et religieuse du geste d'Acaz et, au fond, de sa réaction vis-à-vis de l'oracle rassurant de Yahvé. On ne peut pas, cependant, ne pas remarquer un manque de logique, disons « stratégique » de la part du roi de Jérusalem : d'un côté il ne tient pas à la confiance politique venant du fait de sa vassalité par rapport au roi assyrien, cette confiance étant d'ailleurs confirmée par Yahvé lui-même, de l'autre, il redouble sa vassalité à l'égard d'Assur en se qualifiant comme « fils » du roi assyrien et lui portant un présent des trésors du Temple et du palais, pour payer, outre le tribut annuel, sa soumission à l'Assyrie. Le reste de ses gestes amicaux envers Tiglat-phalézer, décrits dans le livre des Rois, semble mettre en relief cette attitude servile, non requise et humiliante, du roi de Jérusalem.

Le prophète lui transmet donc un autre oracle, le signe de l'Emmanuel (7,10-14), qui est d'ailleurs ambivalent. Il exprime à la fois la confirmation de la promesse divine et sa contrepartie négative en cas de manque de confiance en Yahvé. Plusieurs explications de cette ambivalence ont été proposées. La plus vraisemblable nous semble celle qui y voit un malheur et un salut présents comme une possibilité ou comme deux branches d'une alternative : il faut que le roi, et avec lui le pays entier, choisisse entre la voie de la confiance en Yahvé et celle de la confiance dans les armées humaines, entre l'alliance avec Yahvé et l'alliance avec Assur.⁽⁸⁰⁾ L'expression clé qui unit les deux oracles

⁸⁰ Pour les autres interprétations, cf. VERMEYLEN J., *Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique*, vol. 1, 216-221.

d'Isaïe : « si vous ne vous accrochez pas à moi (c.-à-d. à ma promesse), vous allez décrocher » (Is 7,9),⁽⁸¹⁾ pointe vers l'exigence fondamentale, l'exigence de la foi qui signifie assurance, appui sur une promesse de Dieu. Comme Acaz n'accepte pas cette exigence, le prophète prédit les conséquences, néfastes et même tragiques, du choix de l'appui sur l'alliance avec Assur : la future invasion assyrienne (8,6-8.12-16).

Dans le contexte d'une telle analyse politique, on ne voit ni raison d'être, ni place pour l'oracle contre l'Assyrie. L'unique oracle anti-assyrien en 10,5-15, que nous avons reconnu comme original d'Isaïe, ne provient pas de ce contexte. Tout au long de la période de l'expansion assyrienne sous Tiglat-phalézer III, Salmanazar V et Sargon II le prophète ne juge pas l'Assyrie et n'en prononce aucune condamnation. Il y a de bonnes raisons littéraires et contextuelles pour rattacher l'oracle isaïen contre l'Assyrie au chap. 10 à l'expédition de Sennachérib en 701. Il est vrai que les témoignages qui la concernent, tant en Isaïe qu'en 2 Rois, sont complexes et non fiables du point de vue historique.⁽⁸²⁾ Toutefois il n'y a pas de raisons pour douter que le premier discours du grand échanson du roi assyrien en Is 36,4-10, ainsi que l'oracle d'Isaïe rassurant Ezéchias au sujet de l'innocuité de Jérusalem (37,6-7), et la lettre réponse de Sennachérib à Ezéchias (37,10-13) soient des documents remontant à cet événement.⁽⁸³⁾ Or, les mêmes motifs d'orgueil qu'on rencontre tant

⁸¹ Le prophète fait un élégant jeu de mots basé sur la racine 'aman répétée deux fois – elle renvoie à la signification « croyance » ou « foi », cf. ZIMMERLI W., *Esquisse d'une théologie de l'Ancien Testament*, Paris, Cerf 1990, 171.

⁸² Les commentateurs notent de concert le caractère compositionnel du récit et même des contradictions internes dans le double rapport de cet événement (Is 36-37 et 2R 18,13-19,37), voir p. ex. BLENKINSOPP J., *Isaiah 1-39*, 468s. On est communément d'accord que la notice plus fiable historiquement se trouve en 2R 18,13-16, et que le reste du récit est une composition des deux versions faites par un des auteurs des livres des Rois et ensuite transférée au livre d'Isaïe. Pour approfondir l'état de la question, voir GONÇALVES J.F., *L'expédition de Sennachérib*, 331-350.

⁸³ Une divergence d'opinions regarde les deux documents : Is 36,4-10 et 37,10-13, dont l'originalité n'est pas acceptée par tous les critiques. L'analyse historique-critique du premier document faite par GONÇALVES J.F., *ibid.*, 404-416, aboutit à l'identification de son genre littéraire avec des messages des rois assyriens qu'on peut appeler « discussion diplomatique », 409. Cette conclusion, qui nous paraît convaincante, permet de reconnaître au discours une valeur historique. Quant à Is 37,10-13, ce texte correspond bien au modèle d'un message de souverain à son vassal. Le motif de la défaite des dieux des dix royaumes soumis à l'Assyrie est presque identique à celui de l'oracle isaïen en 10,9-11, où l'Assyrien se vante d'avoir soumis 7 royaumes avec leur dieux. Contre l'opinion de GONÇALVES J.F., *ibid.*, 462, nous le considérons authentique.

dans le discours du grand échanson, que dans la lettre de Sennachérib, se retrouvent dans l'oracle contre l'Assyrie en Is 10,8-11.13-14.⁽⁸⁴⁾ D'autre part, la partie finale de cet oracle, que nous avons reconnu en 31,4-5.8-9, se rapporte à la défense de Jérusalem, qui semble être déjà assiégée, et exploite les tournures poétiques qui créent des allusions sonores au nom de Sennachérib.⁽⁸⁵⁾ Le jeu sonore semblable à ce nom se retrouve aussi dans les chapitres 36-37⁽⁸⁶⁾ et cela nous autorise à relier l'oracle contre Assyrie au récit du siège de Jérusalem et à attribuer aussi bien l'oracle que les parties de ce récit au même auteur, voire au prophète Isaïe.

Une brève synthèse de l'approche littéraire nous a permis non seulement d'identifier les oracles isaïens concernant Assyrie, mais aussi de trouver l'horizon d'interprétation théologique, plus qu'historique, de l'attitude d'Isaïe. Cet horizon s'étend entre les invectives du prophète contre Israël et contre la politique du roi Acaz en Juda (1-7), d'un côté, et les oracles assurant la sécurité de Jérusalem et la protection divine sur Juda et son roi Ezéchias (36-37), de l'autre. Aux deux antipodes de ce large horizon apparaît l'Assyrie, mais toujours subordonnée à l'agent principal qui est *Yahvé Sabaot*. Yahvé adresse un signal pour appeler Assur afin qu'il « siffle des extrémités de la terre » (5,26). Malgré sa déception à l'égard de Juda, Yahvé appelle Isaïe pour l'envoyer au roi de Jérusalem avec le massage du salut. Acaz préfère la servilité et la soumission redoublée à Assyrie, ce qui entraîne l'annonce d'une future invasion assyrienne. Dans différents oracles successifs, Isaïe fait allusion aux succès militaires de l'Assyrien, mais en passant, juste pour rappeler que la menace de Yahvé tient debout et que le retour à l'alliance avec *Yahvé Sabaot* et l'appui inconditionné sur Lui peut la révoquer. A l'autre antipode de cet horizon, la menace se réalise, mais le roi Ezéchias, contrairement à Acaz, donne la preuve de son appui sur Yahvé : il demande l'oracle de Yahvé à son prophète ; la menace de Sennachérib étant réitérée, il se rend au Temple de Yahvé, il déploie la lettre de Sennachérib devant Yahvé, fait sa profession de foi dans le Dieu d'Israël, auquel il adresse la supplique de sauver Jérusalem (37,14-20). En réponse,

⁸⁴ BLENKINSOPP J., *Isaiah 1-39*, 290.

⁸⁵ On reconnaît aux vv. 8-9 les indicateurs de jeux des mots suivants: b^oHEREB, w^oHEREB, miPNE-HEREB, wuBAHURayw avec le deuxième composant du nom san-HERIB, et w^oNAS, laMAS, minNES en métathèse avec le composant SAN-herib.

⁸⁶ STRUS A., « Les noms propres dans les oracles contre les nations », *Suppl. to Vetus Testamentum* 36, Leiden, Brill 1987, 282-285.

le prophète profère l'oracle du malheur contre l'Assyrie et annonce sa destruction par la main de *Yahvé Sabaot*.

Quel est le motif théologique de ce revirement radical d'Isaïe face à l'Assyrie ? Au fond, le prophète a observé et connu l'expansion impérialiste de cet empire au long des trente ans de sa vie. Les expéditions assyriennes réitérées qui ont ravagé les royaumes et renversé les trônes lui étaient bien connues, mais il ne les a jamais condamnées. Pourquoi cette volte-face au sujet de l'Assyrie ?⁽⁸⁷⁾ Nous croyons que l'approche théologique est à même de nous en fournir la réponse.

4. L'approche théologique

A partir du bref aperçu littéraire, une question s'impose de toute évidence: Isaïe prônait-il, tout au long de la période des 30 ans de l'expansionnisme assyrien, la soumission à la domination impérialiste de l'Assyrie et l'abstention absolue de toute résistance militaire ? Cette question est l'objet de controverses,⁽⁸⁸⁾ mais elle est mal posée. Isaïe n'était pas politicien ou journaliste : il n'analysait pas la situation au niveau de l'opportunisme diplomatique ou de la capacité militaire. En tant que prophète, il mettait les événements ou leur prévisions en rapport avec sa foi yahviste enracinée dans l'histoire de son peuple. Ce qui motive la volte-face d'Isaïe à l'égard d'Assur, ce sont des vérités qu'il connaissait de son Dieu et auxquelles il ne cessait de croire.

Les événements historiques sont, d'après Isaïe, une séquence d'actions que les hommes accomplissent selon l'ordre de Dieu, même si c'est à leur insu. Les décisions des uns se heurtent souvent aux attentes des autres et mènent aux conflits. Or, les conflits, qui se résolvent d'habitude par l'emploi de forces militaires, font aussi partie – nous l'avons vu au début - de la gestion de l'histoire de la part de *Yahvé Sabaot*, soit de Dieu « Guerrier et Juge », Dieu Chef des forces historiques et cosmiques.⁽⁸⁹⁾ Yahvé a révélé à Isaïe les iniquités et les injustices

⁸⁷ GONÇALVES J.F., *L'expédition de Sennachérib*, analyse largement les opinions concernant cet aspect de l'attitude du prophète à l'égard de l'Assyrie, 255-269. Il y résume magistralement la diversité des opinions des critiques, sans cependant aboutir à une solution satisfaisante.

⁸⁸ Plusieurs auteurs répondent affirmativement à la deuxième question ; d'autres estiment qu'Isaïe n'excluait pas l'importance des moyens militaires, cf. GONÇALVES J.F., *Ibid.*, 186.

⁸⁹ Ce qui ne veut pas dire que Dieu est l'Auteur des conflits parmi les hommes. Isaïe prévoit un avenir où il n'y aura de conflits, quand le Messie de Dieu recevra le pouvoir pour établir la justice et la paix universelles, Is 9 et 11.

commises par les habitants et par les chefs de Juda, d'Israël et des royaumes limitrophes et lui a indiqué une puissance militaire qui devait devenir « la fêrule de sa colère » : l'Assyrie. Les attaques militaires des Assyriens, rapides et toujours réussies, n'étaient qu'une réponse à Celui qui les « sifflait des terres lointaines ». Isaïe y assistait en observateur neutre : il ne décida pas ses contemporains à s'y soumettre, mais en même temps il déconseilla comme insensée toute tentative de s'y opposer. Vue du côté purement humain, son attitude semble être celle d'un partisan de la *Realpolitik* : l'attitude d'un homme réaliste et prudent. Mais le réalisme et la prudence n'étaient pas les aspects déterminants de son orientation : celle-ci dépendait de sa conviction que l'histoire des hommes est dans les mains de Yahvé « Guerrier et Juge » (*Sabaot*). C'est pourquoi le prophète s'opposa au projet d'Acas de remettre son pays totalement à l'Assyrie - ce qui, dans la situation politique concrète, pouvait apparaître comme la meilleure solution - car la vraie solution pour le roi était de s'appuyer sur Yahvé qui lui avait donné une garantie de sauvegarde. Selon Isaïe, il n'y avait pas de sens à s'attacher au fouet, pour échapper à la colère de celui qui en donnait des coups.

L'invasion assyrienne, d'ailleurs annoncée à l'avance par Isaïe, fit cependant découvrir au prophète les vrais motifs de la politique de l'envahisseur. Isaïe l'apprit de la lettre de Sennachérib à Ezéchias assiégé à Jérusalem. Il y a réagi sans tarder. La réaction, que nous trouvons dans trois pièces composant l'oracle du malheur contre Assyrie (10,5-15 + 14,24-25 + 31,4-5.8-9), expose l'évaluation de la politique assyrienne, ainsi que sa réprobation de la part de *Yahvé Sabaot*, et la décision d'y mettre fin.

L'oracle est construit autour du thème de « décision de *Yahvé Sabaot* » : Il *a décidé* de se servir de l'Assyrie comme instrument de sa colère contre Israël et contre Juda (10,6), Assur *a décidé* autrement (v. 7 : *lo'-ken y'dameh*), Yahvé jure alors, malgré la décision opposée d'Assur, qu'il adviendra comme il *a décidé* (14,24 : *ka^ašer dimmîti*) : Yahvé brisera Assur (14,25) et combattra pour protéger Jérusalem (31,4-5), tandis qu'Assur tombera par l'épée et son armée fuira devant l'étendard de Yahvé (31,8-9).

Deux motifs du comportement d'Assur sont à la base de son opposition à la décision de Yahvé : le motif moral patent dans son orgueil inouï, et le motif religieux, à savoir l'utilisation de la religion pour en faire l'instrument de sa politique expansionniste.

On souligne souvent le premier motif. Le plan d'Assur est enraciné dans son insatiable désir de pouvoir et dans son auto-exaltation.⁽⁹⁰⁾ En effet, les vv. 8 et 13-14 rapportent la pensée d'Assur sans équivoque : « N'est-ce pas que tous mes chefs sont des rois ? ... C'est par ma main puissante que j'ai fait cela ... comme un puissant je soumettais les habitants ». Tout cela est cependant soutenu par une motivation impérialiste que Dieu révèle par la bouche du prophète : « car il rêvait d'exterminer, d'extirper des nations sans nombre » (v.7b). A la capacité militaire et aux succès que *Yahvé Sabaot* concède à Assur, l'instrument de sa colère contre une « nation impie », s'adjoint le rêve de l'Assyrien « d'exterminer et d'extirper les nations ». Le plan du militarisme et de l'agressivité de l'Assyrie est contraire au plan de Yahvé, mais il est justifié et considéré comme bon aux yeux des rois assyriens ! Où résidait leur conviction que tel plan était juste et leur volonté de le réaliser ?

Le deuxième motif de l'oracle d'Isaïe, le motif religieux, répond à cette question. Pour le comprendre, il faut d'abord rappeler que les souverains assyriens consultaient leur divinités avant d'entreprendre des campagnes militaires. Plusieurs textes néo-assyriens des oracles royaux portent des expressions comme « ton dieu marchera devant toi », ou « Moi, Assur, je massacrerai tes ennemis » ou encore « n'aie pas peur, moi, ton dieu, je ne t'ai pas rejeté ». ⁽⁹¹⁾ Nous ne connaissons pas d'oracles assyriens déconseillant une action militaire ou mettant en garde contre elle. De tels oracles n'auraient-ils pas été conservés dans la bibliothèque royale, ou bien – contrairement aux oracles bibliques – n'ont-ils jamais été prononcés ? Quoiqu'on n'aie pas de preuves historiques pour y répondre, il nous semble probable que les oracles des divinités assyriennes étaient tout simplement toujours favorables aux rois, en tant que supports idéologiques-religieux de la politique impérialiste de ceux-ci.

En effet, les vassaux soumis à l'empire assyrien étaient obligés de prêter serment aux dieux assyriens, en particulier à Assur, et devaient mettre leur confiance exclusivement en celui-ci, ou dans d'autres dieux assyriens. ⁽⁹²⁾ Cette exigence de la vassalité déclassait évidemment les

⁹⁰ Cf. FICHTNER J., *Jahves Plan in der Botschaft des Jesajas*, ZAW 63 (1951), 21-25.

⁹¹ MERLO P., « Profezia neoassira e oracoli di salvezza biblici. Motivazioni, forme de contenuti di un possibile confronto », *Rivista Biblica* 50/2 (2002), 129-152.

⁹² Voir COGAN M., *Imperialism and Religion*, 122-125; LIVERANI M., "The Ideology of the Assyrian Empire" en LARSEN M.T. (ed.), *Power and Propaganda*, 311-312.

divinités nationales et leur puissance, et défendait sévèrement aux rois soumis à Assur de vouloir mettre leur confiance dans les dieux de leur nations. La meilleure méthode pour maîtriser les peuples soumis était de les priver des rapports avec leur propre religion et de les soumettre à la religion du conquérant. On trouve l'écho de l'emploi de la religion au service de la politique assyrienne, tant dans la lettre de Sennachérib, que dans les paroles d'Isaïe contre Assur. Dans le premier cas, la soif de conquête et de puissance de l'Assyrien légitimée par la supériorité de ses dieux est patente dans la demande pathétique du roi: « Les ont-ils délivrées, les dieux des nations que mes pères ont dévastées ? » (37,12). Dans le deuxième cas, celui de l'oracle isaïen, c'est Yahvé lui-même qui fait dire au souverain assyrien: « Comme ma main a atteint les royaumes des faux dieux, où il y a plus d'idoles qu'à Jérusalem et à Samarie, comme j'ai agi envers la Samarie et ses faux dieux, ne puis-je pas agir aussi envers Jérusalem et ses statues ?⁽⁹³⁾ » (10,10-11). Appuyé par ses dieux qui ravagent les temples des divinités des autres nations, l'Assyrien organise une énorme chasse à l'homme partout où le pousse la faim d'user de violence et de dominer.

Dans le discours du grand échanson, il y a cependant un autre exemple, plus pervers, de l'emploi de la religion à des fins politiques. Le grand officier du roi Sennachérib reproche à Ezéchias d'avoir cherché à mettre sa confiance non plus dans l'Assyrie, mais dans l'Egypte et en Yahvé. C'était faux, car l'Egypte était un « roseau brisé », et Yahvé était contre Ezéchias « parce que celui-ci a lui supprimé les hauts lieux ». D'ailleurs, conclut le grand échanson, « C'est Yahvé qui m'a dit : 'Monte contre ce pays et dévaste-le' » (37,6-10). Les critiques ne sont pas unanimes au sujet de l'interprétation de la dernière expression. A notre avis, la phrase constitue un exemple de l'usage, de la part des Néo-Assyriens, des divinités étrangères pour leur propagande militariste. Le « motif de l'abandon divin »,⁽⁹⁴⁾ souvent utilisé pour expliquer la défaite ou l'échec militaire d'un peuple, a été adopté par la propagande néo-assyrienne pour justifier et légitimer certaines de ses victoires et conquêtes. Dans cette perspective, Yahvé, le Dieu de Jérusalem, contribue, ne fût-ce qu'indirectement, à la conquête de Juda et de sa

⁹³ La traduction du mot *'asabeyha* par « ses statues » affaiblit la force négative de l'expression. L'« *'asabah* » signifie : « fausse divinité » et « son image ». Or, l'Assyrien sait qu'Ezéchias a fait éliminer toutes les images au cours de sa réforme religieuse. Il qualifie donc Yahvé vénéré à Jérusalem de « faux Dieu » !

⁹⁴ Cf. COGAN M. , *Imperialism and Religion*, 9-21.

capitale. C'est évidemment une donnée de propagande, aussi intelligente que perverse, qui entraîne aussi Yahvé au service de l'impérialisme assyrien.

Le prophète met à nu cette intelligence perverse de l'envahisseur en ses propres paroles: « c'est par ma main puissante que j'ai fait cela, par ma sagesse (*b^hhokhmati*), car j'ai agi avec l'intelligence » (10,13). Mais il lui répond: « Ainsi m'a parlé Yahvé: 'Assur tombera par l'épée, non celle de l'homme, l'épée non d'un humain (*'adam*) le dévorera; il s'enfuira devant l'épée, ... ses chefs apeurés prendront fuite devant le signal' » (31,8-9). L'oracle du prophète exploite l'image du « signal » ou de l'« étendard » de Yahvé pour souligner que telle est la décision de Yahvé: comme Yahvé a hissé un signal pour appeler de loin Assur contre son peuple (5,26), ainsi il dresse son signal devant l'armée assyrienne pour la repousser en arrière et pour créer la fuite générale des ses chefs, dont l'Assyrien se vantait comme collaborateurs de ses plans militaires (10,8). Le jeu de mots dans l'oracle avec le nom de Sennachérib permet d'identifier Assur avec ce roi, tandis que l'emphase mise sur l'expression « il tombera par l'épée non d'un homme » met en relief que son meurtre adviendra non dans le contexte qu'on pourrait imaginer: celui d'une bataille, d'un conflit, d'une attaque, mais dans un contexte inattendu, que nous interprétons comme le contexte religieux. Comme si le prophète voulait dire: c'est auprès de tes divinités, que tu a exaltées comme support de ta politique impérialiste, que Yahvé te fera tuer. En effet, le récit biblique et les chroniques assyriennes nous informent de concert, que le meurtre de Sennachérib a eu lieu vingt ans plus tard durant la prière du roi: il fut tué quand il se trouvait dans le temple prosterné devant son dieu Nasrok.⁽⁹⁵⁾

Les critiques s'accordent pour affirmer qu'à partir de cette dénonciation par le prophète de l'abus de la religion pour ses plans militaires et de l'orgueil de sa puissance, comme facteurs déterminants la politique de l'Assyrie, les disciples et les successeurs d'Isaïe vont développer tous les oracles de malheur de leur maître dans le sens anti-assyrien.⁽⁹⁶⁾ C'est à eux que nous devons l'image ironique de l'Assyrien conduit par Yahvé comme un esclave tiré avec une laisse attachée à

⁹⁵ Une divinité assyrienne inconnue. Peut-être ce nom est-il une déformation de Assur ou de Marduk, voir GONÇALVEZ J.F., *L'expédition de Sennachérib*, 428.

⁹⁶ Cette idée a été élaborée par BARTH H., *Die Jesaja-Worte*, 265-270. Pour la discussion sur les oracles anti-assyriens ajoutés après Isaïe et sur la date de leur composition, voir GONÇALVEZ J.F., *Ibid.*, 318-327.

l'anneau placé dans son nez (37,29), et ce sont eux aussi qui apparaissent comme les responsables de l'annonce, réitérée avec autant d'insistance, de la ruine de l'Assyrie. L'histoire a donné raison à la foi d'Isaïe et de ses disciples : la fin de l'Assyrie est arrivée, presque inattendue, environ 90 ans après le fameux oracle qui l'avait annoncée.

Conclusion

L'image d'Isaïe qui ressort de cette brève enquête sur le rôle du prophète au sujet de l'impérialisme assyrien est tout autre que celle d'un partisan du quiétisme ou d'un pacifisme utopique. Les solutions qu'il a proposées, et dont les experts en politique de son époque n'ont pas voulu, étaient sages et les événements lui ont donné raison. On pourrait l'inviter aujourd'hui, sans hésitation, à prendre la parole au Conseil de la Sécurité de l'ONU, au Parlement des Etats Unis, ou surtout à la Knesset de son peuple à Jérusalem. Certes, dans le climat de domination de la culture laïque, sa foi gênerait sans doute ses auditeurs, mais – je crois – il saurait les convaincre que seulement l'acceptation de la présence de *Yahvé Sabaot* dans l'histoire est à même de construire un réalisme politique capable de s'opposer aux forces impérialistes de notre temps. Car, Isaïe parle de la foi qui n'est pas une confiance aveugle dans le Tout-Puissant, ni une sorte de saut dans le vide, mais une foi qui repose sur l'histoire des relations entre Yahvé et son peuple. En outre, l'attitude du prophète face à la politique de l'Assyrie reste d'une exceptionnelle actualité par son équilibre entre le domaine spirituel et politique. Il ne lui suffit pas de dénoncer les fautes de ses contemporains ou d'annoncer la venue imminente du jour de Yahvé. Le prophète a son mot à dire dans les choix politiques d'Israël, mais aussi dans les initiatives des autres pays quand ceux-ci engagent l'avenir de son peuple. Quant à l'expansionnisme militaire de l'Assyrie, il le connaît, mais il ne se laisse pas impressionner par lui. C'est *Yahvé Sabaot* qui compte, c'est le pacte entre Yahvé et Juda qui garantit la sécurité, c'est la fidélité à Yahvé qui permet de garder le calme et la neutralité. La foi sur laquelle Isaïe insiste constamment n'est pas le fait de « se sentir blotti en Dieu »⁽⁹⁷⁾, elle n'est pas davantage une invitation à jouer au héros. Croire signifie pour lui adopter une attitude réfléchie et responsable.

⁹⁷ AMSLER S. , « Esaïe et Jérémie aux prises avec les problèmes politiques », in *NRTh* 47 (1967) 208-224, p. 217

Il nous enseigne surtout à réfléchir sur le rapport entre l'impérialisme et la religion. Car la manipulation de la foi religieuse pour des fins politiques, qui a tellement secoué l'âme du prophète, nous est bien connue à notre époque aussi. L'expression *Gott mit uns* (Dieu avec nous) qui devait servir de support idéologique aux agressions nazies, le slogan de « solidarité du prolétariat » promu au rang de divinité suprême à laquelle toute religion devait se soumettre, l'invocation *in God we trust* mise sur les billets en dollars, le meurtre d'innocents au nom d'Allah – sont tous de misérables répliques de la propagande militariste assyrienne. Il s'agit de mettre son dieu au service de la politique afin qu'il légitime toute soif de pouvoir, de conquête de domination. J'oserais affirmer qu'aujourd'hui on a plus que jamais besoin d'Isaïe, car on a besoin d'un prophète qui, aux Sennachérib de notre temps connus ou cachés, puisse annoncer, avec la force de sa foi et au nom de son Dieu : « Dieu passera son anneau à ta narine et te ramènera sur le chemin par lequel tu es venu ».

Andrzej Strus, sdb

Université Pontificale Salésienne

Rome.

LA POLITIQUE DU PROPHÈTE JÉRÉMIE : RÉVOLTE OU RÉSIGNATION ?

Nous nous trouvons à un moment particulier de l'histoire de notre pays où, sur fond de crise socio-économique qui court depuis de nombreuses années, une crise politique aiguë s'est installée, dont l'élément le plus visible est sans nul doute la guerre qui sévit depuis près de cinq ans. Cette guerre, complexe, est la résultante de beaucoup de facteurs dont il n'est pas toujours aisé de démêler l'écheveau mais, pour le besoin de notre propos, il me semble expédient de noter qu'elle a vu se nouer et se dénouer des alliances, elle a connu des retournements de situations, obligeant les uns et les autres à varier continuellement leurs discours, taxant parfois l'ennemi d'hier d'allié d'aujourd'hui, au gré des alliances, des opportunités, des pressions, etc.

Dans le flot de prises de position, notre Eglise, dans ses différentes composantes, a aussi suivi cette valse, si bien que l'on a parfois assisté à des scènes cocasses : les mêmes qui ont défendu bec et ongles ce que l'on a appelé « dialogue partiel », ont dû se dédire, pour défendre, avec la même fougue, le fameux « dialogue global et inclusif ». Mon propos n'est pas de juger à chaud ces tâtonnements. Je ne maîtrise pas le dossier. La question qui me paraît digne d'intérêt est celle-ci : les différentes prises de position obéissent-elles à une vision cohérente, à des principes intangibles, à une spiritualité claire, bref à un projet de société crédible ?

L'examen de la situation tout aussi délicate du prophète Jérémie peut être paradigmatique. Alors que son pays est assiégé par l'ennemi, et que les conseillers du pouvoir politique de l'époque encouragent le roi à faire alliance avec l'Egypte, le prophète d'Anatot invite à la soumission à l'autorité étrangère : *« offrez vos nuques au joug du roi de Babylone ; servez-le ainsi que son peuple, et vous vivrez »* (Jr 27,12). La raison de cette invitation à la soumission est clairement énoncée : *« Ainsi parle Yahweh Sabaot, le Dieu d'Israël (...) C'est moi qui ai fait (...) la terre, l'homme et les bêtes qui sont sur la terre ; je les donne à qui bon me semble. Or présentement, j'ai remis tous ces pays aux mains de Nabuchodonosor, roi de Babylone, mon serviteur, j'ai mis à son service*

même les bêtes des champs. Toutes les nations le serviront ainsi que son fils et son petit-fils jusqu'à ce que vienne aussi le temps marqué pour son pays ; alors de puissantes nations et de grands rois l'asserviront » (Jr 27,5...7).

Peut-on, *mutatis mutandis*, imaginer, au fort de la guerre d'agression subie par notre pays, un prétendu envoyé de Dieu, tenir un tel discours ? Nous crierions tous à la haute trahison. Les congénères de Jérémie n'ont d'ailleurs pas eu une attitude différente : eux aussi ont crié à la haute trahison (Jr 37,11-14), ont tenté de faire taire cet allié objectif de l'agresseur, l'ont mis au frais, dans une citerne (Jr 38,6), ont ourdi un complot pour en finir avec lui (Jr 18,18). Même ses proches n'ont pas compris cette attitude (Jr 11,19s)⁽⁹⁸⁾. Et pourtant, le livre annonce aussi un grand dessein pour le pays, un avenir radieux pour Juda (Jr 30-33), et la chute future de l'agresseur d'aujourd'hui (Jr 50-51). Comment comprendre tout cela ? Jérémie était-il un résigné, un défaitiste, un fataliste, qui, comme certains compatriotes aujourd'hui, acceptent passivement tout ce qui arrive, comme volonté souveraine de Dieu, et n'attendent que l'intervention divine, pour lever, en temps voulu, l'épée de Damoclès suspendu sur nos têtes ? Ou bien la position de Jérémie, ou de son livre développe plutôt une théologie précise, un projet de société cohérent, une spiritualité profonde ? S'oppose-t-il par trahison ou par amour pour son pays ? Il n'est pas facile de répondre à ces questions, sans au préalable faire certains choix méthodologiques et donner des précisions sur le prophète et le livre qui lui est attribué.

1. Le prophète et le livre : la fusion des horizons

Pour chaque écrit prophétique, c'est une gageure de vouloir démêler ce qui relève des paroles historiques du prophète et la part des rédacteurs et éditeurs responsables de la forme finale et de la transmission du livre. La situation est analogue en ce qui concerne Jérémie, elle est même exacerbée ici lorsque l'on sait qu'il existe deux rédactions antiques du livre, une rédaction courte, représentée aujourd'hui par la LXX, et une rédaction longue - le texte reçu - transmis par le texte massorétique (T.M.). Les spécialistes qui se sont penchés sur la question essaient de déterminer la logique propre de chaque rédaction, ainsi que les objectifs

⁹⁸ A Qumrân, *le Rouleau du Temple* 64, 7-8 prévoit la peine de pendaison pour un crime de haute trahison, en amplifiant la loi de Dt 21, 22-23 : « *Quand il y aura quelqu'un qui (...) livre son peuple à une nation étrangère (...) vous le pendrez au bois et il mourra* ».

poursuivis par la rédaction longue qui fut vraisemblablement la relecture de la première⁽⁹⁹⁾. A ce constat de relecture, on peut ajouter d'autres hypothèses qui, se situant en amont, distinguent une édition probabylonienne du livre et une édition ultérieure, qui serait antibabylonienne⁽¹⁰⁰⁾. Autrement plus compliquée est la tâche qui consiste à établir le rapport entre le livre et le mouvement deutéronomiste⁽¹⁰¹⁾. Celui-ci a-t-il marqué la rédaction, et même la prédication du prophète dès le départ, étant entendu que Jérémie appartiendrait à ce mouvement, ou bien y a-t-il eu une édition deutéronomiste ultérieure⁽¹⁰²⁾ ? Autant de questions passionnantes à n'en point douter, qui ont le mérite d'inviter à la prudence lorsqu'on se place devant ce livre complexe.

Robert P. Carroll - d'heureuse mémoire - a récemment émis une hypothèse que je voudrais mentionner pour mettre en évidence la portée du problème⁽¹⁰³⁾. Renvoyant dos à dos ceux qui voient dans le livre

⁹⁹ Sur les rapports entre les deux rédactions de Jérémie, on peut se référer à JANZEN J.G. , *Studies in the Text of Jeremiah*, Cambridge, Harvard University Press, 1973 ; GOLDMAN Y. , *Prophétie et royauté au retour de l'exil. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie* (OBO, 118), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992 ; BOGAERT P.-M., *Le livre de Jérémie en perspective : les deux rédactions antiques selon les travaux en cours*, dans *Revue Biblique* 101 (1994), p. 363-406 ; STIPP H.J. , *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte* (OBO, 136), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.

¹⁰⁰ POHLMANN K.-F. , dans son analyse de Jr 24 et Jr 37-44 a identifié une rédaction ayant une idéologie favorable à la golah babylonienne (cf. notamment la vision des bonnes et mauvaises figues en Jr 24) : *Studien zum Jeremiabuch. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches* (FRLANT, 118), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978. Voir également H. J. STIPP, *Jeremia im Parteienstreit. Studien zur Textentwicklung von Jer 26.36-43 und 45 als Beitrag zur geschichte Jeremias, seines Buches und jüdischer Parteien im 6. Jahrhundert* (BBB, 82), Frankfurt, A. Main, 1992.

¹⁰¹ La question date de la fin du 19^e siècle. Mais c'est à THIEL W. que revient le mérite d'avoir essayé de démontrer en détail la présence d'une rédaction deutéronomiste dans le livre de Jérémie : *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25* (WMANT, 41), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1973 ; ID., *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45* (WMANT, 52), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1981.

¹⁰² COLLINS T. , *Deuteronomist Influence on the Prophetic Books*, dans CURTIS A.H.W. - RÖMER Th. , *The Book of Jeremiah and its Reception* (BETL, 128), Leuven, University Press, 1996, p. 15-26.

¹⁰³ CARROLL R.P. , *Surplus Meaning and the Conflict of Interpretations : a Dodecade of Jeremiah Studies (1984-95), dans Currents in Research. Biblical Studies* 4 (1996), p. 115-159. Cette étude documentaire est poursuivie par le même auteur : ID., *Century's End : Jeremiah Studies at the Beginning of the Third Millenium*, dans *Currents in Research. Biblical Studies* 8 (2000), p. 18-58.

l'œuvre du prophète Jérémie, par l'intermédiaire de son secrétaire Baruch⁽¹⁰⁴⁾, et ceux qui tiennent pour un processus rédactionnel dont seulement un noyau remonterait au prophète lui-même⁽¹⁰⁵⁾, Carroll propose, quant à lui, une analyse de critique idéologique (*an ideological-critical analysis*). Partant, il considère le livre comme une collection de voix polyphoniques reflétant la situation des communautés palestiniennes à la période du second temple. Dans cette perspective, le travail éditorial aurait transformé le message de Jérémie au profit d'une idéologie tout à fait nouvelle et étrangère aux préoccupations du prophète. Déjà, la mise par écrit reflète le changement social de l'oralité prophétique à l'écriture de scribes⁽¹⁰⁶⁾. Les responsables de la mise par écrit auraient donc inventé un Baruch fictif, comme secrétaire du prophète, pour justifier leur propre entreprise. De toutes les façons, les figures de Jérémie et Baruch, dans l'état actuel du texte, seraient, pour Carroll, des représentations littéraires.

Ce point de vue, pour être discutable, n'en demeure pas moins une invitation à traiter avec circonspection les données biographiques contenues dans le livre. En effet, de tous les recueils prophétiques, celui de Jérémie « paraît le mieux nous faire connaître le prophète dont il porte le nom. Ceci s'explique par la présence de nombreux textes narratifs (notamment la section de Jr 36-44) mettant en relief les circonstances historiques du ministère de Jérémie. Les soi-disant confessions du prophète constituent un deuxième facteur favorisant une approche psychobiographique car elles offrent apparemment accès aux crises intérieures

¹⁰⁴ Ce point de vue est représenté, entre autres, par le commentaire de HOLLADAY W.L., *Jeremiah 1 : A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 1-25*, Philadelphia, Fortress Press, 1986 ; ID., *Jeremiah 2 : A Commentary on the Book of the prophet Jeremiah Chapters 26-52*, Philadelphia, Fortress Press, 1989.

¹⁰⁵ Telle est la position défendue par exemple par le commentaire de MCKANE W., *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, Edinburgh, T.&T. Clark, vol. 1 (1986), vol. 2 (1996).

¹⁰⁶ Dans ce sens, l'épisode de Jr 36 ne doit pas être considéré comme un fait historique, mais plutôt comme un énoncé théologique cherchant à définir le statut de la parole prophétique face à un support écrit et à montrer la priorité que désormais le livre a sur la parole prophétique. Ceci est conforme à l'idée selon laquelle la période perse impliquerait la fin de la prophétie (cf. Dn 9, 24). Le Talmud de Babylone le dit clairement : « Depuis le jour où le temple a été détruit, l'inspiration divine a été enlevée des prophètes et donnée à des hommes sages ». Voir RÔMER Th., *La conversion du prophète Jérémie à la théologie deutéronomiste. Quelques enquêtes sur le problème d'une rédaction deutéronomiste du livre de Jérémie*, dans CURTIS A.H.W. - RÔMER Th., *The Book of Jeremiah and its Reception*, op. cit., p. 48.

du prophète face à son appel »⁽¹⁰⁷⁾. Et pourtant, ces données sont transmises désormais dans une littérature où la grande diversité des matériaux, les changements de style, les nombreux doublets et les tensions au niveau des énoncés idéologiques sautent aux yeux et témoignent de la complexité du processus rédactionnel. Alors que certains textes reflètent un contexte d'avant la catastrophe de 587, d'autres la supposent ; et les chapitres 43-44 correspondent, pour leur part, à la situation d'une diaspora égyptienne bien installée. Ce qui nous conduit à l'époque perse. De toutes les façons, le processus rédactionnel du livre s'est poursuivi au moins jusqu'à la fin de l'époque hellénistique, comme le montrent notamment les différences entre la LXX (rédaction courte) et le texte hébreu (rédaction longue).

Nous prenons le parti de lire les oracles jérémiens dans leur état final, en en respectant notamment les indications chronologiques. Celles-ci ne correspondent d'ailleurs pas à l'ordre des chapitres et de la matière. Une conviction préside ce choix : pour étudier le rapport entre le prophétisme et le pouvoir politique, l'image de Jérémie reflétée globalement par les textes peut nous livrer des indications précieuses. Néanmoins, nous tiendrons compte du contexte historique particulier dans lequel ce prophète a dû prêcher : un contexte trouble, celui des derniers rois de Juda⁽¹⁰⁸⁾.

A ce stade, il nous paraît utile de rappeler dans les grandes lignes le contenu essentiel du livre. Nous suivrons, pour ce faire, l'ordre du texte reçu, même si le plan de la LXX, différent en ce qui concerne la place des oracles contre les nations, semble plus ancien⁽¹⁰⁹⁾.

Après une introduction comprenant la suscription (Jr 1,1-3) et le récit d'appel (Jr 1,4-19), une première section, Jr 2-6 nous livre une collection d'oracles annonçant l'invasion de l'ennemi du Nord et appelant les destinataires à changer de comportement. Une deuxième section,

¹⁰⁷ RÖMER Th., *La conversion du prophète Jérémie à la théologie deutéronomiste*, art. cit., p. 27.

¹⁰⁸ Concernant les derniers rois de Juda, voir KABASELE MUKENGE A., *Les derniers rois de Juda et la lecture du « Livre ». Josias (2 R 22-23), Joiaqim (Jr 36) et Jékonias (Ba 1, 1-14)*, dans *Revue Théologique de Louvain* 30 (1999), p. 11-31 ; ID., *Gli ultimi re di Giuda e la lettura del libro (2 Re 22-23 ; Ger 36 ; Bar 1)*, dans *La scrittura secondo le scritture, Parola Spirito e vita* 43 (2001), p. 45-60.

¹⁰⁹ Sur la priorité de l'ordre de la LXX, voir BOGAERT P.-M., *L'organisation des grands recueils prophétiques*, dans VERMEYLEN J. (éd.), *The Book of Isaiah. Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage* (BETL, 81), Leuven, University Press, 1989, p. 147-153.

Jr 7-24 commençant avec le discours sur le temple (Jr 7) peut être considérée comme une annonce de jugement. Toutefois, cette section s'achève sur la vision de deux corbeilles des figues (Jr 24), où se dessine la promesse de salut pour un petit groupe (les déportés de 597). Après Jr 25 qui fait charnière avec ce qui précède, la section suivante (Jr 26-35) commence également avec un discours sur le temple (Jr 26) et comprend surtout des annonces de salut. Elle s'achève par l'épisode des Rékabites (Jr 35), qui consiste en une promesse pour un petit groupe. La troisième section (Jr 36-45), appelée souvent « la passion de Jérémie », est essentiellement narrative. Introduite par l'épisode de la mise par écrit et de la lecture du rouleau primitif par Baruch, le secrétaire du prophète (Jr 36), cette section s'achève avec la promesse de salut en faveur du même Baruch (Jr 45). Vient enfin la section des oracles contre les nations (Jr 46-51), introduite par l'oracle contre l'Égypte et clôturée par l'oracle contre Babylone, avec ces paroles conclusives : « jusqu'ici les paroles de Jérémie » (Jr 51,64). Le chapitre 52, dont l'essentiel provient de 2 R 25, qui conclut le livre est, à coup sûr, un appendice⁽¹¹⁰⁾.

Le prophète Jérémie face au destin politique de son peuple

Au temps de Jérémie, il ne reste que le petit royaume de Juda, le royaume d'Israël a disparu depuis plus d'un siècle, balayé par l'invasion assyrienne. Le petit État de Juda sera ballotté fortement au gré des événements de la politique internationale, et en particulier des relations conflictuelles entre les deux grandes puissances de l'époque, l'Égypte et la Babylonie⁽¹¹¹⁾. « La vie de Jérémie se déroule au milieu des conflits internationaux où va sombrer cet État »⁽¹¹²⁾. Est-ce pour cela qu'il reçoit le titre singulier de « prophète des nations », *nabi' legôyim* (Jr 1,5) ?

Le problème de la signification de ce titre est particulier, car il confère à la vocation et au ministère de Jérémie une dimension

¹¹⁰ A propos de Jr 52, voir BOGAERT P.-M., *Les trois formes de Jérémie 52 (TM, LXX et VL)*, dans NORTON G.J. - PISANO S. (éds), *Tradition of the Text*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 1-17.

¹¹¹ Voir aussi sur ce point : WENIN A., *L'homme biblique. Anthropologie et éthique dans le Premier Testament*, Paris, Cerf, 1995, p. 139-145.

¹¹² CAZELLES H., *La vie de Jérémie dans son contexte national et international*, dans BOGAERT P.-M. (éd.), *Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu. Les oracles et leur transmission*. Nouvelle édition mise à jour (BETL, 54), Leuven, University Press, 1997, p. 21-39, spéc. p. 21.

internationale⁽¹¹³⁾. Les anciens commentaires qui n'amendaient pas le texte y voyaient l'indication que le destin politique d'Israël avait des conséquences pour l'avenir politique de ses voisins et réciproquement. Pour Rudolph W. par exemple, « prophète des nations » ne signifie pas seulement que Jérémie devait annoncer la Parole de Dieu aux païens, - ce que le livre donne effectivement à entendre -, mais aussi que sa prophétie avait une valeur pour les nations en lien avec Israël⁽¹¹⁴⁾. S. Herrmann pense, quant à lui, que le titre « prophète des nations » signifie que le traitement que Dieu inflige à Israël doit être retenu comme une leçon pour les autres nations⁽¹¹⁵⁾. Cette explication s'appuie notamment sur la vision de la coupe en Jr 25 : « *Voici : c'est par la ville qui porte mon nom que j'inaugure le malheur, et vous serez épargnés ? Car j'appelle moi-même l'épée contre les habitants de la terre, oracle de Yahweh Sabaot* » (Jr 25,29).

Cependant, certains auteurs pensent que le titre indique la souveraineté de Yahweh sur le monde, tandis que d'autres estiment que l'expression vient des éditeurs qui veulent justifier la présence des oracles contre les nations dans le livre. Ce dernier point de vue ne s'impose pas, car les autres recueils prophétiques contiennent également des oracles contre les nations, sans que l'on parle pour autant de « prophète des nations ». Face à la difficulté de saisir le sens exact de ce titre attribué à Jérémie, B. Stade corrigeait déjà le texte, sur base de So 2,9, *legôyî* (prophète à ma nation)⁽¹¹⁶⁾, surtout que quelques manuscrits de la LXX lisent *eis ethnos* (prophète à une nation). Quoi qu'il en soit de ces différentes hypothèses, ce titre s'accorde bien, comme nous allons le voir, avec la dimension internationale qui marque les oracles contenus dans le livre et le contexte dans lequel ils furent proclamés.

Revenons aux données de l'histoire. En 609, Joiaqim, fils de Josias monte sur le trône à Jérusalem. Rapidement, il s'allie avec l'Egypte, espérant sans doute contrecarrer les ambitions de l'empire néo-babylonien. Mais rien n'y fait : dès 605, il doit se soumettre à

¹¹³ Parmi les études les plus récentes sur le sujet, voir SHARP C. J., *The Call of Jeremiah and Diaspora Politics*, dans *Journal of Biblical Literature* 119/3 (2000), p. 421-438.

¹¹⁴ RUDOLPH W., *Jeremia*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1958 (2), p. 5.

¹¹⁵ HERRMANN S., *Jeremia: Der prophet und das Buch*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, p. 198.

¹¹⁶ STADE B., *Emendationen*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 22 (1902), p. 328.

Nabuchodonosor. Cependant, quelques années plus tard, il se rebelle, ce qui provoque une réaction punitive du roi de Babylone, qui assiège la ville de Jérusalem en 598. Joiaqim meurt pendant le siège, son fils Joiakin ou Jékoniaš lui succède. Il ne régnera que trois mois : il se rend avec son entourage au roi Nabuchodonosor, sans doute pour sauver Jérusalem de la destruction (2 R 24,1-17). A sa place, le roi de Babylone installe sur le trône Sédécias, le frère de son père. Celui-ci reprend en main un pays appauvri par la guerre et la déportation (Jr 13,19). Pendant un temps, il reste fidèle au roi de Babylone. Mais sa position n'est pas tenable. D'un côté, il est redevable aux Babyloniens qui l'ont installé ; de l'autre, il est contesté de l'intérieur par ceux qui attendent le retour rapide du roi déporté, Joiakin. On le verra consulter discrètement le prophète Jérémie, sans savoir quel parti prendre (Jr 38,14-28). Aussi n'est-il pas étonnant qu'en 594, il se laisse convaincre par le puissant parti anti-babylonien de Jérusalem qui le pousse à faire alliance avec d'autres petits royaumes de la région pour résister à la domination babylonienne avec l'appui de l'Égypte (Jr 27,3). Cette politique conduira finalement à la chute de la monarchie en Juda, car l'armée de Nabuchodonosor aura raison de Jérusalem en 587, au terme d'un long siège : la ville est détruite, le temple incendié, la famille royale exterminée, le roi déporté, après avoir subi une énucléation des yeux (cf. Jr 52).

Par cette rapide évocation des événements marquant la fin de la monarchie en Juda, on se rend compte du contexte extrêmement troublé dans lequel Jérémie intervient. A ce contexte politique, il faut, pour être complet, joindre la situation sociale déplorable : les droits des plus faibles sont bafoués (Jr 5,26-29 ; 7,5-6), la corruption est généralisée (5,30-31), et le roi Joiaqim en particulier exploite à outrance le petit peuple, entassant des palais, sans se préoccuper de payer les salariés. Déplorable également est la situation religieuse de l'époque : les pratiques idolâtriques se répandent (Jr 7,11-18 ; 11,10-13), comme si les gens essayaient de se protéger par tous les moyens contre une catastrophe qu'ils sentent approcher inexorablement.

Dans ce contexte, quelle position adopte Jérémie ? Dès le début, il se range dans l'opposition. Pour lui, le déclin inévitable du royaume de Juda est la conséquence de la rupture par le peuple et ses dirigeants de l'alliance avec le Seigneur. Inutile donc de chercher à s'opposer aux Babyloniens : ils sont l'instrument d'un châtement mérité (Jr 4,6-8.11-18 ; 5,11-17 ; 6,22-26 ; 11,9-17). La seule attitude cohérente, pour Jérémie, c'est que le peuple et ses dirigeants reconnaissent leur responsabilité dans

ce qui leur arrive, au lieu de s'entêter dans les mêmes comportements que le prophète dénonce. Une telle prise de position, on le devine aisément, va à contre-courant des choix du roi et de ses conseillers qui veulent plutôt s'allier à l'Égypte et mener une politique de résistance ou de contre-offensive. Nous comprenons tout aussi aisément que cette prise de position a attiré bien des ennuis à Jérémie (Jr 15,10.15 ; 18,18 ; 20,7-10 ; 26). C'est d'ailleurs grâce à la protection d'Ahiqam, un Shaphanide¹¹⁷, que le prophète a pu échapper au sort de Uriyyahu, un prophète de la même tendance que lui, que le roi Joiaqim a fait exécuter et jeter à la fosse commune (Jr 26,20-24).

On le voit : malgré les risques considérables que cela représente, Jérémie campe sur sa position en prêchant jusqu'au bout la soumission aux vainqueurs comme seul avenir possible pour le peuple. En cela, il s'oppose à d'autres prophètes qui soutiennent ouvertement le parti pro-égyptien (Jr 28 ; 29,24-31). Ces prophètes étaient sans doute de bonne foi. Mais pour Jérémie, faire confiance au Seigneur, cela ne veut pas dire vivre d'illusions au sujet de l'inviolabilité de Jérusalem et du temple. Ce qu'il faut garantir est beaucoup plus fondamental : c'est la vie du peuple de Dieu. Or, Jérémie s'en rend compte : résister au roi Nabuchodonosor amènera à nouveau le malheur sur Juda : guerre, ravage, famine, déportation, mort (Jr 27,8). Il dira au roi Sédécias : « pourquoi vouloir mourir, toi et ton peuple, par l'épée, la famine et la peste, comme le Seigneur l'a décrété pour la nation qui refuse de servir le roi de Babylone ? » (Jr 27,13). Et il ajoutera : « *Servez le roi de Babylone et vous vivrez. Pourquoi vouloir que cette ville devienne un monceau de ruines ?* » (Jr 27,17). Ainsi écrira-t-il aux exilés de la première déportation que la vie est devant eux et qu'ils sont, en Babylonie, l'avenir du peuple du Seigneur (Jr 29,1-23).

De ce qui précède, il convient de dire que Jérémie choisit de lutter pour ce qu'il considère comme le vrai bien du peuple : sa survie, que dis-je, sa survie avec le Dieu de l'Alliance. Ce choix apparaît de manière on ne peut plus claire dans l'épisode des esclaves affranchis lors du deuxième siège (Jr 34). En effet, devant le danger, le roi et l'aristocratie décident d'affranchir les esclaves. Cet affranchissement pourtant légal est dicté en

¹¹⁷ La famille de Shaphan, scribe royal qui avait soutenu la réforme de Josias (2 R 22, 8), a toujours été amie de Jérémie. Plus tard, le prophète sera placé sous la protection de Godolias, petit-fils de Shaphan, désigné gouverneur par les Babyloniens après la chute de Jérusalem (cf. Jr 40, 5-6).

ce cas par de l'opportunisme. On avait bien besoin de chacun, surtout des gens du peuple, pour défendre la ville. Mais dès que Nabuchodonosor lève momentanément le siège pour aller régler son compte au nouveau roi d'Égypte (Jr 34,21 ; 37,5-10), les anciens maîtres récupèrent leurs esclaves. Ils dévoilent ainsi leur jeu : ce qui les avait fait agir, c'est leur intérêt, et rien d'autre. Le sort du petit peuple leur importe peu. Le prophète dénoncera cette injustice en prenant la défense de ces petites gens qui sont le jouet des notables. Ce faisant, il montre ce qui l'anime : la défense du peuple du Seigneur.

Lorsque le siège reprend, le prophète réitère son message de soumission. Les notables l'accusent de démoraliser les défenseurs de la ville et de vouloir le malheur du peuple. On l'arrête et on l'emprisonne dans une citerne boueuse (Jr 38,5-13). Pendant ce temps, la situation se dégrade à Jérusalem. Peut-être assiste-t-on même aux cas d'anthropophagie (Lm 4, 9-10 ; Jr 19,9 ; Lv 26,26.29 ; Dt 28,49-57 ; 2 R 6,24-31 ; Ba 2,3)⁽¹¹⁸⁾. Toutes ces souffrances, il faut le dire, sont dues à une politique de nobles bien relayés auprès du peuple par des prophètes que la LXX appellent « faux prophètes », et qui rassurent le peuple en lui disant que tout ira bien (Jr 23,17 ; cf. 5,2 ; 14,13 ; 27,14-16 ; 28,3-4.15). Ces personnages pensent défendre leur pays, la liberté et l'honneur de Jérusalem en se faisant les hérauts de la lutte pour l'indépendance et les champions de la résistance face à l'envahisseur. Une telle attitude ne cache-t-elle pas autre chose, que Jérémie dénonce ? C'est ici que l'altercation avec le prophète Hananya peut éclairer notre propos : elle touche à la question de critères pour distinguer le vrai du faux-prophète (Jr 28).

A Hananya qui annonce le retour imminent - dans deux ans - du roi Joiakin, de son entourage et des ustensiles du temple déportés, Jérémie oppose ce principe : « *les prophètes qui nous ont précédés, toi et moi, depuis bien longtemps, ont prophétisé, pour beaucoup de pays et pour des royaumes considérables, la guerre, le malheur et la peste ; le prophète qui*

¹¹⁸ En fait le cannibalisme est considéré comme la dernière horreur d'une période de siège. Une autre expression hyperbolique pour exprimer les conséquences de la famine extrême à la suite d'un siège se trouve en 2 R 18, 27 // Is 36, 12 : « être condamné à manger ses excréments et à boire son urine ». Dans une étude sur les similitudes entre Dt 28 et certaines malédictions trouvées dans les traités de vassalité de Asarhaddon, STEYMANS H. U. constate que le motif du cannibalisme fait partie d'un langage stéréotypé de malédiction. A ce titre, son emploi a une portée plus symbolique qu'historique (*Deuteronomium 28 und die adé zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel* (OBO, 145), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, p. 351-352.

prophétise la paix, c'est quand s'accomplit sa parole qu'on le reconnaît pour un authentique envoyé de Yahweh » (Jr 28,8-9). On sait que parmi les critères pour distinguer la vraie prophétie, la Bible parle de l'accomplissement de la prophétie (Jr 28,9 ; Dt 18,22) et de la conformité de l'enseignement avec la doctrine yahviste (Jr 23,22 ; Dt 13,2-6), mais le texte cité ci-dessus sous-entend que le vrai prophète annonce le malheur. En d'autres termes, il est d'abord un dénonciateur du péché, un insatisfait du statu quo. Dès le récit de la vocation, l'assurance divine que Jérémie reçoit de ne pas avoir peur ni de trembler (Jr 1,17s) suppose un message impopulaire. Lui-même ne s'en plaignait-il pas : « *chaque fois que j'ai à parler, je dois crier et proclamer : Violence et dévastation* » (Jr 20,8) ? Arrêtons-nous un moment sur ce critère, et analysons-le plus longuement.

Il est clair que les livres attachés aux prophètes depuis le 8^e siècle jusqu'à l'exil contiennent tous des paroles très dures adressées surtout aux dirigeants d'Israël et de Juda et dénonçant leur mauvaise conduite. Cette dénonciation est suivie par l'annonce de grandes catastrophes, mais on trouve aussi, surtout en finale des livrets, des promesses de restauration. On a même pu observer que les recueils prophétiques obéissent à un schéma tripartite qui commencent par l'annonce des malheurs sur Israël/Juda, puis viennent les oracles contre les nations, et enfin les promesses de bonheur pour Israël/Juda. Il faut convenir qu'il s'agit là d'un plan éditorial qui a sa logique propre. Toutefois, la présence des promesses à la suite de l'annonce des malheurs a conduit à trois types d'interprétations.

Pour les uns, ces prophètes annoncent le malheur à court terme, comme une punition du péché, mais ils conçoivent ce malheur comme un remède salutaire, après quoi Israël/Juda connaît un renouveau. Un bonheur durable succédera au malheur éphémère. Cette première explication peut trouver appui en Jérémie, surtout T.M., dans la mesure où le temps du châtement est limité à 70 ans, après quoi advient un temps de reconstruction (Jr 25,11-12 ; 29,10 ; cf. Dn 9,2).

Pour d'autres, le châtement annoncé est définitif, et il ne faut pas attendre de suite heureuse. Les promesses sont des additions postérieures et n'appartiennent pas à la prédication de ces prophètes. Ces derniers sont donc avant tout les prédicateurs du jugement de condamnation prononcé par Dieu à l'égard de son peuple. C'est à ce point de vue que semble inviter la remarque que Jérémie fait à Hananya.

Pour d'autres enfin, la visée fondamentale de ces prophètes est l'appel à la conversion. Ils veulent ouvrir les yeux de leurs contemporains

sur leur péché et, en menaçant d'un châtement terrifiant, espèrent un sursaut de fidélité. Il leur faut choisir entre le chemin du bonheur et celui du malheur. Jr 18,7-10 qui irait dans ce sens : « *Tantôt je parle, à propos d'une nation ou d'un royaume, d'arracher, de renverser et d'exterminer ; mais si cette nation, contre laquelle j'ai parlé, se convertit de sa méchanceté, alors je me repens du mal que j'avais résolu de lui infliger...* ».

Tout bien considéré, ce qui fascine le prophète de malheur, du genre de Jérémie, c'est le présent, avec ses lumières et ses ombres. Il jette sur la société de son époque un regard réaliste, sans complaisance, sans reproduire l'idéologie officielle. En cela, il n'est pas un traître, mais un contre-pouvoir. Il n'est pas un résigné, mais bien un révolté. Il ose regarder la société telle qu'elle est et déploie toute son énergie à ouvrir les yeux de ses contemporains. Aucune des réalités de son temps n'échappe à ce regard critique : ni le pouvoir royal, ni le culte du temple, ni la croyance en l'inviolabilité de Sion, ni l'injustice sociale. Cette lucidité est douloureuse : le prophète ne prend aucun plaisir à souligner les maux qui rongent son peuple ; sa critique veut d'abord provoquer un choc salutaire, acculer les dirigeants et les différentes catégories à la conversion. S'il tient un langage aussi dur, au risque de sa vie, c'est parce qu'il se sent solidaire de son peuple, qu'il le prend au sérieux et croit en son avenir. Même si, pour lui, sa société est marquée par le mal, et que c'est cela qui fonde sa mission, il croit qu'un monde réellement nouveau est possible, à condition que s'opère une conversion. N'est-ce pas cette tension entre la dénonciation massive du mal et l'espérance ténue d'un renouveau conditionnel, que traduit cette formule caractéristique de la parole de Jérémie : « pour arracher et renverser, pour exterminer et démolir, pour bâtir et planter » (Jr 1,10 ; 18, 7 ; 31,28 ; 45,4).

L'examen des oracles contre les rois de Juda nous aidera à dégager des constantes dans les rapports de Jérémie avec le pouvoir de son époque et d'en saisir les motivations profondes.

Le livret contre les rois de Juda

Le ministère de Jérémie, nous l'avons dit, le conduit à être attentif à la structure de la société au sein de laquelle il est à l'œuvre, à y jeter un regard réaliste. Toutefois, cette attention ne se limite pas à une description ; le prophète intervient dans le « jeu social » parce que celui-ci est perturbé : il a vu les forts abuser de leur pouvoir au détriment des faibles,

l'oppression et l'exploitation sévir et, avec elles, la violence s'installe partout. Excédé, il dira : « *Parcourez les rues de Jérusalem, regardez donc, renseignez-vous, cherchez sur ses places si vous découvrez un homme, un qui pratique le droit, qui recherche la vérité... je me disais : ce ne sont que de pauvres gens, ils agissent follement parce qu'ils ne connaissent pas la voie de Yahweh ni le droit de leur Dieu. J'irai donc vers les grands.. ; car ils connaissent, eux, la voie de Yahweh et le droit de leur Dieu . Or eux aussi ont brisé le joug, rompu les liens* » (Jr 5,1s).

C'est pourquoi il s'attache d'abord à rappeler quels sont les droits dont jouissent les groupes sociaux menacés et quelles sont les attitudes à leur égard que Yahweh réprovoque. Dans ce rappel, il interpelle en premier lieu le roi et les notables. De cette interpellation, il se dégage une conception du pouvoir qu'il convient de relever. Tout pouvoir, même celui du roi, n'est conçu qu'en fonction du service qu'il peut rendre à la collectivité, selon le principe : davantage d'influence implique davantage de responsabilités à assumer. Aucun groupe social ne peut, dans ces conditions, revendiquer pour lui-même un pouvoir et une liberté absolus.

Ce n'est pas tout. Le prophète Jérémie ne s'est pas contenté de déplorer les injustices sociales en termes généraux ; il a démasqué les injustices précises, n'hésitant pas à nommer clairement des responsables. Il avertit et interpelle en particulier ceux qui détiennent un pouvoir, officiel ou de fait, non pour leur confisquer ce pouvoir, ni pour proposer des solutions toutes faites, mais pour les inciter à se baser sur les exigences fondamentales de droit et de justice révélées par Yahweh. Nous pouvons dire, de ce qui précède, que le prophète Jérémie exerce une mission d'examineur lucide et critique de la vie sociale de son peuple et, à partir de là, il mène un combat pour la mise en pratique de la justice sociale selon les exigences de l'Alliance entre Dieu et Israël⁽¹¹⁹⁾. S'il se désolidarise du pouvoir, c'est parce qu'il ne peut en aucun cas faire cause commune avec un pouvoir qui bafoue les exigences de l'Alliance.

C'est dans ce cadre que allons examiner le contenu du livret contre les rois de Juda. De quoi s'agit-il ? Nous sommes devant une section qui rassemble diverses paroles concernant les rois de Juda et exprimées sous forme d'oracles de jugement. Cette section qui débute en Jr 21,11 par une suscription indiquant son thème « au sujet de la maison royale de Juda », se poursuit jusqu'en 23,8, puisque dès 23,9 une nouvelle suscription

¹¹⁹ Lire WISSER L. , *Jérémie, critique de la vie sociale. Justice sociale et connaissance de Dieu dans le livre de Jérémie*, Genève, Labor et Fides, 1982.

marque le début d'une autre section, consacrée aux prophètes. Voyons cela de plus près.

Tout commence par un oracle qui concerne la maison royale en général, et qui est formulé d'abord en poésie (Jr 21,11-14), puis en prose (Jr 22,1-5). Le reproche adressé aux rois est de ne pas rendre le droit et la justice, de ne pas tirer l'exploité des mains de l'opresseur, de verser le sang innocent et de maltraiter l'étranger, la veuve et l'orphelin. La menace est formulée sous forme conditionnelle : si les rois reviennent de ce comportement, la monarchie pourra subsister, sinon la ruine est assurée.

Viennent ensuite des oracles individuels plus précis. Tour à tour, les différents rois qui ont régné pendant le ministère de Jérémie sont cités dans l'ordre chronologique et condamnés sans appel : d'abord Joachaz ou Shallum (Jr 22,10-11), ensuite Joiaqim (Jr 22,13-19) ; enfin Joiakin ou Jékonias ou encore Konias (Jr 22,24-30). Dans les limites de cette étude, qu'il suffise de nous arrêter, pour examen plus approfondi, sur l'oracle adressé contre Joiaqim, il est révélateur des motifs profonds pour lesquels Jérémie se désolidarise des rois de Juda, au risque de cautionner l'exil et d'être traité de défaitiste.

*« Malheur à qui bâtit sa maison sans la justice
et ses chambres hautes sans le droit,
qui fait travailler son prochain pour rien
et ne lui verse pas de salaire,
qui se dit : 'je vais me bâtir un palais spacieux
avec de vastes chambres hautes',
qui y perce des ouvertures,
le recouvre de cèdre et le peint en rouge.
Règues-tu parce que tu as la passion du cèdre ?
Ton père ne mangeait-il et ne buvait-il pas ?
mais il pratiquait le droit et la justice !
Alors, pour lui tout allait bien.
Il jugeait la cause du pauvre et du malheureux.
Alors, tout allait bien.
Me connaître, n'est-ce pas cela ?
- oracle de Yahweh -
Mais rien ne captive tes yeux et ton cœur
sinon ton intérêt propre,,
le sang innocent à répandre, oppression et violence à perpétrer.*

*C'est pourquoi, ainsi parle Yahweh
 au sujet de Joiaqim, fils de Josias, roi de Juda,
 Pour lui, point de lamentation :
 'Hélas ! mon frère ! hélas ! ma sœur'
 Pour lui, point de lamentation :
 'Hélas ! Seigneur ! Hélas ! sa majesté !'
 Il sera enterré comme on enterre un âne !
 il sera traîné et jeté
 loin des portes de Jérusalem !*

La péricope de Jr 22,13-19 est une variante de ce genre prophétique que Claus Westermann appelle « *Wehe-Ruf* »⁽¹²⁰⁾. Les deux moments caractéristiques de cette forme littéraire sont la mise en accusation (ici v. 13-17), et l'annonce du châtement (v. 18-19). Dans le cas qui nous occupe, le deuxième moment est articulé au premier à l'aide de la clausule « c'est pourquoi » (*laken*) et de la reprise de la formule du messenger « ainsi parle le Seigneur » (*koh 'amar Yhwh*).

L'accusation débute par l'interjection *hôy* (malheur !), introduisant une participiale qui énumère les méfaits du roi et motive, pour ainsi dire, cette annonce de malheur. Dès le v. 15, le roi est directement apostrophé, à la deuxième personne du singulier. (Dt 24,14 ; Lv 19,13). Jérémie examine les entreprises ambitieuses de Joiaqim d'un tout autre point de vue que celui du prestige ; il se préoccupe des moyens utilisés. En dénonçant son comportement, il montre qu'aux yeux du Dieu de l'alliance, le souverain ne peut disposer d'aucun pouvoir discrétionnaire envers ses sujets ; il ne peut être mis au-dessus des prescriptions qui règlent les rapports de tout Israélite envers son compatriote, ou son prochain. Aux v. 15-16, le prophète oppose ce comportement de Joiaqim à celui de son père, le bon Josias. Lui, il pratiquait le droit et la justice, jugeait la cause du pauvre. En fait, dans ces deux versets, Jérémie explique sur quoi repose la vraie grandeur d'un roi, quel est son vrai rôle.

En quoi un roi est-il vraiment roi ? La réponse à cette question est fournie par le rappel de l'exemple de Josias qui est présenté comme un modèle à suivre. Jérémie rappelle d'abord qu'il mangeait et buvait, c'est-à-dire que la jouissance des biens du Créateur ne lui était pas étrangère. Le roi n'est par conséquent pas tenu à l'ascèse. Toutefois, la recherche du

¹²⁰ WESTERMANN C., *Grundformen prophetischer Rede*, München, Kaiser, 1960, p. 137s.

bien-être, de l'aisance et de la considération ne peut présenter un but en soi pour le souverain, car il est revêtu par le Dieu de l'Alliance d'une mission essentielle : mettre en pratique le droit et la justice et, en particulier, prendre en mains la cause du pauvre et de l'humilié, c'est-à-dire des sans-pouvoir. Mais l'intervention de Jérémie ne se limite pas à cet énoncé de la mission du roi. Elle ajoute deux affirmations majeures. La première : la pratique de la justice est la seule véritable source du bonheur (*tôb*), aussi bien pour le roi lui-même que pour tout le royaume. Deuxième affirmation : pratiquer la justice, c'est cela connaître Yahweh. Tel est l'enjeu théologique qui permet de comprendre en même temps pourquoi Jérémie, messager de Dieu, ne pouvait pas se ranger derrière ces rois dont la pratique indique la méconnaissance de Yahweh. Le v. 17 reprend l'accusation formulée contre Joiaqim et la complète : le roi a répandu le sang innocent et perpétré oppression et violence. Comment dès lors être solidaire d'une telle autorité, dont la motivation profonde est la recherche du profit égoïste ?

Le châtiment annoncé au roi (v. 18-19) évoque deux situations considérées comme de terribles malédictions dans la culture du Proche-Orient antique : mourir seul, réprouvé par sa communauté, au point que personne ne prononce les lamentations funèbres d'usage ; et être privé de sépulture (cf. Jr 8,1-2 ; 36,30 ; Ba 2,24-25). Cette malédiction s'est-elle réalisée pour Joiaqim ? Il ne semble pas. Le texte de 2 R 24,6 dit seulement que Joiaqim s'est couché avec ses pères. Les rapports littéraires entre Jr 36 et 2 R 22 donnent à penser que l'historiographie biblique voudrait établir un contraste entre Josias et Joiaqim, pour des raisons théologiques. L'histoire, même récente, ne nous livre-t-elle pas tant d'exemples de dictateurs morts finalement dans l'indifférence totale, voire dans le mépris ? Une sorte de mort sans sépulture, sans funérailles décentes.

Pour être complet à propos de l'idée que Jérémie se fait de la mission du roi, et pour montrer qu'il ne s'oppose pas par complicité avec l'ennemi, mais en vue de ce qu'il considère comme le bien de tous, il convient de mentionner la présence dans le livre d'oracles de promesses qui concernent le roi juste à venir. Tel est le cas de Jr 23,5-6 :

*« Voici venir des jours -oracle de Yahweh -
où je susciterai à David un germe de justice ;
un roi régnera et sera intelligent,
exerçant dans le pays droit et justice.*

*En ses jours, Juda sera sauvé
et Israël habitera en sécurité.
Voici le nom dont on l'appellera :
Yahweh-notre-justice »*

Cet oracle de salut annonce la venue future d'un germe de justice sur le trône. La plupart des commentateurs le tiennent pour authentique. Il est repris, avec certaines modifications en Jr 33,14-16, dans un chapitre considéré comme une réélaboration de l'époque postexilique. Toujours est-il qu'ici, l'accent est mis sur l'initiative de Yahweh (« je susciterai... » le hiphil de *qûm*). La dignité du roi, on le voit ici, repose seulement sur son aptitude à discerner quelle est sa mission et comment l'accomplir. Cette mission consiste, on s'en doute, à pratiquer le droit et la justice. Pour souligner que cette aptitude ne dépend pas de qualités innées, conférées par la dynastie, mais de la disponibilité et de la fidélité à accomplir la volonté de Yahweh, le roi reçoit un nom qui rappelle que c'est Yahweh justement qui est l'auteur et la source de toute justice (« Yahweh notre justice »). Il est fort probable d'ailleurs qu'il y ait, sous ce nom, une critique à peine voilée de l'incapacité de Sédécias à correspondre au programme suggéré par son propre nom (« Yahweh est ma justice »), à moins que la critique porte sur l'erreur qui consiste à comprendre le nom Sédécias - qui est un nom de règne - et la fonction qui y est attachée, comme une valorisation personnelle (« ma justice ») plutôt que comme une incitation à servir le peuple (« notre justice »).

La fonction prophétique et le pouvoir : éléments pour une actualisation

Dans une période chaotique, l'expérience de Dieu que fait Jérémie l'a poussé à des choix radicaux. A l'encontre de la tendance majoritaire, il a choisi de s'en remettre au Seigneur et d'accepter l'exil, quitte à passer pour un collaborateur de l'ennemi. Pour que le peuple puisse survivre, il n'a cessé de réclamer que l'on mette un terme à la politique suicidaire du roi et du parti pro-égyptien. En effet, à ses yeux, cette politique était une ultime manifestation de l'idolâtrie d'un peuple à la nuque raide qui ne voulait pas assumer la catastrophe qu'il avait lui-même provoquée par sa conduite inconsidérée. Le Seigneur ne pouvait plus faire cause commune avec un tel régime.

Par cet exemple de Jérémie, nous nous rendons compte que le rôle du prophète est essentiellement de dire, au nom de Dieu, ce qui est en jeu dans le présent ; il est de dénoncer le péché et d'avertir de ses conséquences possibles ; il est d'inviter le roi et le peuple tout entier à la conversion par le respect de l'alliance et de la Loi ; il est enfin d'alimenter l'espérance du peuple en orientant son regard vers la réalisation à venir des promesses de Dieu. Dans tous ces rôles, le prophète est un « guetteur », un témoin de l'alliance et de la fidélité de Dieu.

Par rapport aux dirigeants, des prophètes comme Jérémie constituent, à n'en point douter, un contre-pouvoir. On sait en effet qu'un « pouvoir n'est arbitraire - et sa puissance inhumaine - que lorsqu'il reste sans contre-pouvoir capable de lui imposer une limite et de le forcer au respect d'autrui⁽¹²¹⁾ ». Précisons davantage. Jérémie ne fut pas seulement opposé à l'autorité politique représentée par le roi et ses conseillers, mais aussi aux trois grandes autorités spirituelles du peuple : le prêtre, le sage et le prophète (Jr 18,18). Une fois, c'est un prêtre, Pashehur, chef de la police du temple, qui lui fait donner la bastonnade et le met au carcan (Jr 20,2). Une autre fois, prêtres et prophètes, avec l'accord de tout le peuple, se saisirent de lui en disant : « Tu vas mourir ! Pourquoi as-tu fait au nom de Yahweh cette prophétie : Ce temple deviendra comme Silo, et cette ville sera dévastée, inhabitée ? » (Jr 26,8-9).

En général, les malheurs dont les prophètes annoncent la menace ont une incidence politique indéniable. Mais leur regard va toujours plus loin que la conjoncture immédiate : dans les péripéties du moment, ils discernent la venue encore lointaine du salut définitif. Le présent est gros d'un enjeu d'éternité. Ils comprennent déjà l'histoire du salut comme une histoire de mort et de résurrection⁽¹²²⁾.

On doit reconnaître que Jérémie, par vocation, est conduit à s'opposer. S'opposer aux rois, aux prêtres et aux autres prophètes, ceux qui débitent des mensonges⁽¹²³⁾. Dès le récit de sa vocation, cette

¹²¹ WENIN A., *Gilgamesh et Adam : un salut par le mythe ?*, dans *Quand le salut se raconte*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2000, p. 20.

¹²² Voir SESBOÛE B., *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut. T.2 : Les récits du salut : Proposition de sotériologie narrative*, Paris, Desclée, 1991, p. 114.

¹²³ Le livre de Jérémie dénonce comme faute propre aux prophètes le mensonge (sheqer) : Jr 5, 31 ; 6, 13 ; 8, 10 ; etc. Concrètement il s'agit du fait que ces prophètes refusent de révéler à leurs contemporains la nature et la gravité de leur infidélité à Yahweh, et annoncent en revanche la paix, un discours que l'on aime entendre (Jr 5, 31 : « et mon peuple aime cela »).

dimension d'opposition est mise en évidence. C'est que, dans une certaine mesure, il désespère de la conversion de son peuple : « *Un Ethiopien peut-il changer de peau ? une panthère de pelage ? Et vous, pouvez-vous bien agir, vous les habitués du mal ?* » (Jr 13,23).

Convenons-en : le Premier Testament ne nous fournit pas un programme d'action tout fait, pas plus en politique que dans d'autres domaines. Il n'est pas un code dont on pourrait extraire des règles intemporelles d'éthique sociale. Ce n'est pas davantage un livre d'exemples qu'il suffirait d'imiter⁽¹²⁴⁾. C'est le témoignage de la vie d'un peuple en lutte avec son Seigneur et à travers l'histoire duquel le Dieu vivant fait connaître son amour et ses exigences. Pour entrevoir le fond du problème, nous avons dû porter notre attention aux motivations profondes que les prophètes, Jérémie en particulier, donnent à leurs interventions dans le domaine politique. Car ce sont ces motivations qui confèrent aux interventions prophétiques une portée qui dépasse celle de l'action politique : la portée d'une parole révélatrice d'un Dieu qui est à l'œuvre pour établir son règne de justice et de paix (*shalôm*, dans tous les sens du mot : paix, bien-être, prospérité, bonheur). C'est ce que nous avons appelé l'enjeu théologique. C'est en cela justement que les interventions jérémiennes mettent les chrétiens d'aujourd'hui, et l'Eglise ici et maintenant, au défi de tirer au clair les motifs de leurs propres prises de position politiques et d'en rendre compte explicitement, faute de quoi celles-ci perdent leur spécificité prophétique⁽¹²⁵⁾.

On ne peut en rester à cette première constatation. Le prophète est un homme que son inspiration amène à intervenir dans tous les secteurs de

¹²⁴ Il est inconcevable que dans la guerre d'agression que subit notre pays, un quidam, au nom d'une fidélité à la parole révélée par Jérémie, invite à se soumettre à l'étranger et à le servir, en comprenant pareille servitude comme un châtement provisoire de Dieu, une occasion pour se convertir. Une telle utilisation de textes ignorerait le caractère historique de la révélation biblique née dans un contexte particulier et parlant du sein de l'humanité concrète des hommes d'une époque déterminée, confrontés à leurs problèmes propres, engagés dans des combats contingents. Sur l'actualisation de la Bible, ses modes et ses exigences, voir surtout DREYFUS F., *L'actualisation à l'intérieur de la Bible*, dans *Revue Biblique* 83 (1976), p. 161-202 ; ID., *L'actualisation de l'Écriture I. Du texte à la vie*, dans *Revue Biblique* 86 (1979), p. 5-58. Nous renvoyons également à nos études : KABASELE MUKENGE A., *Lectures africaines de la Bible. Signification et voies d'approche*, dans *La pratique de la théologie au Congo-Kinshasa. D'une génération à une autre*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2001, p. 53-78 ; ID., *La parole se fait chair et sang. Lectures de la Bible dans le contexte africain*, Kinshasa, Médiaspaul, 2003.

¹²⁵ On peut se reporter à AMSLER S., *Les prophètes et la politique*, dans ID., *Le dernier et l'avant-dernier. Etudes sur l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 179-195.

la vie publique et même privée de ses contemporains, dans les questions sociales et politiques aussi bien que dans les questions religieuses. Devant son message, point de domaine réservé, point de tabou. Il exerce une critique aiguë à l'égard de l'institution royale de l'époque pour l'empêcher justement de glisser dans l'ornière de l'absolutisme politique, car le pouvoir politique, depuis toujours, exerce une fascination séductrice sur les hommes et les entraîne à s'arroger des pouvoirs illimités. Pour s'y prendre, le prophète rappelle constamment l'origine et les exigences divines de l'exercice du pouvoir et dénonce sans relâche l'abus qui consiste à détourner ce pouvoir de sa finalité. En cela, le prophète joue son rôle de guetteur ou de veilleur. Dans le cas de Jérémie, ce qui nous donne à réfléchir, c'est l'étonnante liberté de la parole dont il est le porteur, et que rien ne saurait limiter. Jérémie se décrit comme mû par une force, une conviction intérieure qui l'empêche de tenir un discours complaisant. Comme plus tard les apôtres de Jésus (cf. Ac 4,20), il ne pouvait ne pas parler : *« je me disais : je ne penserai plus à lui, je ne parlerai plus en son Nom. Mais c'était dans mon cœur comme un feu dévorant, enfermé dans mes os. Je m'épuisais à le contenir, mais je n'ai pas pu »* (Jr 20,9).

Evidemment, cette analyse s'est appuyée sur l'image que le texte dans son état final reflète de Jérémie. Avant de conclure, il me semble utile d'apporter quelques nuances. L'événement de l'exil a été ressenti comme un scandale pour la foi d'Israël. Toutes les grandes promesses sur lesquelles reposait cette foi se sont trouvées anéanties : la terre, le temple et le roi. Le rédacteur de Jérémie veut montrer, d'une part, que l'exil n'est pas le dernier mot de l'histoire d'Israël, mais qu'il y a un après-exil. D'autre part, que la destruction de Jérusalem et son lot de malheurs pouvaient être évités si le roi avait écouté le vrai prophète, à savoir Jérémie ; et que les malheurs qui sont arrivés l'ont été par la faute du roi et de ses conseillers, et non par celle de Yahweh. Le texte veut, pour ainsi dire, dédouaner Yahweh et donner un sens à l'exil. En même temps, le texte montre que tous ces événements n'ont pas échappé au contrôle de Yahweh ; même Nabuchodonosor n'a été que son instrument. Cela devait être souligné pour ceux qui seraient tentés de croire que Marduk, le Dieu de Babylone, était plus fort que Yahweh.

Conclusion

Le message de Jérémie nous montre que la rédemption est onéreuse, que la justice est intolérable aux méchants. De par sa simple présence, l'homme saint est odieux aux tenants de mensonge, de l'orgueil et de la violence. Toute son existence est un vivant reproche, car le méchant se sent démasqué et il ne peut accepter une telle perte de face. Le

destin de Jérémie annonce celui de Jésus. Il en est la figure par excellence. Certains exégètes ne l'ont-ils pas identifié au « serviteur souffrant » dont parle le Second Isaïe ? Portrait sublime que les évangélistes ont exploité à volonté pour comprendre et expliquer le mystère du destin de Jésus.

L'interpellation pour nous aujourd'hui est claire. Face à la situation intolérable dans laquelle nous vivons depuis longtemps par manque, entre autres, d'une politique cohérente et généreuse, au lieu du mécontentement prophétique, on affiche un certain contentement désinvolte et désarmant. Quand on essaie de les motivations de ce contentement, on arrive à quelques constats amers. Il y a d'abord le contentement de résignation ou de désillusion : « qu'y puis-je » ? Ceux qui, prenant conscience de l'ampleur de la tâche, baissent les bras, et ne savent par où commencer. Il y a ensuite le contentement d'indifférence : « je m'en fous ». Ceux qui ont trouvé leur compte personnel ou se sont enfermés dans un petit confort, en refusant de regarder autour d'eux. Il y a aussi un contentement d'inconscience : une torpeur satisfaite. Ceux qui ne veulent rien analyser et pensent que tout nous tombe dessus, sans raison, sans responsabilité de qui que ce soit. Il y a encore un contentement de compromissions, ou de complaisance. Ceux qui flattent le pouvoir en place, quel qu'il soit, pourvu d'en tirer bénéfice pour leur compte personnel. Il y a enfin le contentement minimaliste de ceux qui ont touché le fond. Je classe ici la plupart d'entre nous. On pense qu'il y a eu pire, et on s'accommode de médiocrité considérée comme le moindre mal. Jérémie, lui, est un mécontent, un révolté. Toujours happé par un idéal à atteindre, rêvant d'un roi, germe de justice (Jr 23, 5), d'une ville restaurée (Jr 31, 38-40 ; 33, 16), d'une « nouvelle Alliance » (Jr 31, 31-34) où tous, sans exception, accéderont à la connaissance du Seigneur, c'est-à-dire à la pratique du droit et de la justice.

André Kabasele Mukenge

Facultés Catholiques

Kinshasa

L'ATTITUDE DE JÉSUS FACE AUX AUTORITÉS POLITIQUES DE SON TEMPS

Les évangiles constituent pratiquement les seules sources qui donnent accès à la connaissance de la vie, des paroles et des attitudes de Jésus. Il s'agit de témoignages de foi destinés à inviter le lecteur à partager la foi des apôtres en Jésus-Christ Ressuscité, unique sauveur du monde et de l'humanité.

Il serait donc vain d'y chercher un traité quelconque sur la politique ou sur une autre discipline scientifique. Les quelques allusions explicites de Jésus sur les devoirs civiques de ses auditeurs, notamment à propos de l'obligation de payer l'impôt (Lc 20,25) et sur le paiement par Jésus et ses disciples du didrachme du Temple (Mt 17,27) nous font parvenir l'écho du fait que Jésus s'est comporté comme un simple citoyen juif. Ni ces allusions ni les quelques controverses entre Jésus et les Pharisiens ne suffisent à nous livrer des précisions sur l'attitude de Jésus face aux autorités politiques de son temps. En tous les cas, les textes eux-mêmes ne montrent pas de manière explicite en quoi Jésus aurait été gênant, encombrant et dangereux pour le pouvoir politique de son époque.

Et pourtant, les Évangiles nous disent explicitement que Jésus a été condamné à mort pour s'être proclamé le roi des juifs, s'opposant ainsi à l'autorité politique établie. « L'exécution de Jésus de Nazareth est située par les récits du Nouveau Testament et par les historiens sous Ponce Pilate. Ce dernier qui gouverna la Judée pendant six ans (26-36), est connu aussi par Josèphe (*Les Antiquités juives* 18, 55-89 ; *La guerre des Juifs* 2, 169-177) et par Philon, qui est très sévère à son égard (*Legatio ad Caium* 299-305) »⁽¹²⁶⁾.

La condamnation à la mort par crucifixion était le châtiment réservé à ceux qui étaient considérés comme les pires des criminels, les malfaiteurs les plus dangereux. Dans le contexte de la domination coloniale romaine comme dans toutes les dictatures, la faute la plus grave

¹²⁶ PAUL A. , *Le monde des juifs à l'heure de Jésus. Histoire politique*, Desclée, Paris, 1981, p. 53. Philon « impute à Pilate, concussions, violences, rapines, brutalités, tortures, exécutions sans jugement, cruauté épouvantable et sans fin. Suspendu par le légat de Syrie Vitellius, Ponce Pilate sera envoyé à Rome où Caligula le condamnera à l'exil ou au suicide ». *Ibid.* pp. 53-54.

consistait en le crime de lèse-majesté, la contestation du pouvoir impérial. Jésus a donc été condamné à mort pour subversion politique : il se serait proclamé « Roi des juifs »⁽¹²⁷⁾. Tel fut le motif évoqué par ses accusateurs et que les Evangiles nous présentent comme un simple prétexte, un mensonge inventé pour obtenir la condamnation à mort de Jésus.

Nous avons donc pensé que pour comprendre quelle a été l'attitude de Jésus face aux autorités politiques de son temps, il faudrait partir du motif même de sa condamnation : sa *Basileia*. Comment en est-on arrivé à penser que Jésus représentait un danger politique pour l'empire romain ? En d'autres termes, comment sa prédication sur le thème de la *Basileia* de Dieu a fini par être transformée et comprise comme une revendication et un projet politiques à caractère subversif ? Et c'est à partir d'une analyse objective de ce thème qu'il nous semble possible de dégager et d'expliquer le comportement de Jésus face aux autorités politiques de son temps.

Mais avant d'aborder ce dernier aspect, nous commençons par définir et expliciter quelles étaient ces autorités.

Le plan de notre exposé se présente donc en six points :

1. *Les autorités politiques du temps de Jésus*
2. *La relativité de la politique face à l'absolu de la Basileia eschatologique*
3. *Caractéristiques essentielles de la Basileia*
4. *L'attitude de Jésus face aux autorités politiques de son temps*
5. *Normes pour l'attitude des chrétiens face aux autorités politiques*
6. *Conclusion.*

¹²⁷ Cf. Mc 15, 26 : « L'inscription portant le motif de sa condamnation était ainsi libellée : 'le roi des juifs' ». Ainsi dans une ancienne tradition rapportée par le Talmud de Babylone au traité Sanhédrin, il est dit : « A la veille de Pâque, on pendit Jésus le nazaréen... parce qu'il avait pratiqué la magie, séduit Israël et égaré le peuple ». Ces mots 'séduire' et 'égarer' désignent expressément les faux prophètes » (cf. PERROT C. , *Jésus et l'histoire* II, Paris, Desclée, 1993, p. 193).

1. Les autorités politiques du temps de Jésus⁽¹²⁸⁾

Lorsque naquit Jésus, la Palestine en était à sa sixième colonisation par les pays étrangers. D'abord l'Assyrie de 722 à 587, ensuite Babylone de 587 à 538, puis la Perse de 538 à 333, ensuite la Grèce de 333 à 63 avant Jésus-Christ. A la naissance de Jésus, la Palestine était colonisée par les Romains.

Comment se présentait la domination romaine ?

1.1. Domination romaine : l'administration indirecte

L'empire romain avait établi sa domination par le système de l'administration indirecte. Celle-ci était exercée par des intermédiaires palestiniens.

La domination romaine était d'abord de type économique et s'exerçait par des exactions qui avaient pour but de drainer le surplus produit en Palestine vers le centre romain. Ce drainage se faisait tout d'abord officiellement, par les diverses formes d'impôts : environ 6.000.000 deniers (un denier = un jour de travail pour un ouvrier) étaient ainsi transférés chaque année, par le biais du *tributum* impôt personnel, s'élevant à un quart de la récolte) ; de l'*annoma* (impôt en nature ou en travail pour l'armée) et du *publicum* (taxes et accises). Cependant, il y avait également un prélèvement inofficiel, exercé par les fonctionnaires romains ou leurs alliés palestiniens.

La domination était également politique et elle se réalisait par le biais d'intermédiaires, recrutés dans les classes dominantes d'Israël et dans les fonctionnaires «romanisés». C'est ainsi que l'on pouvait distinguer la pyramide suivante :

Il y avait d'abord le Procureur de Judée, qui étant romain, résidait à Césarée (probablement pour ne pas être visible à Jérusalem), mais qui venait dans cette ville au moment des grandes fêtes. C'est lui qui nommait le grand prêtre, le choisissant dans l'une des quatre familles dominantes de la société de l'époque. Sur la Galilée, c'était le Légat romain de Syrie qui exerçait le pouvoir, mais par l'intermédiaire du roi Hérode Antipas.

¹²⁸ Pour ce point, nous reprenons, mutatis mutandis, GIRARDET G. , *Lecture politique de l'Evangile de Luc* , Ed. Vie Ouvrière, Bruxelles, 1976.

Le pouvoir romain contrôlait indirectement les grands propriétaires, par le fait qu'il s'arrogeait la possibilité d'une destitution arbitraire de leurs droits de propriété. L'intérêt donc de cette classe était de collaborer avec le pouvoir romain.

Enfin venait une série de fonctionnaires intermédiaires, directement appointés par le pouvoir romain et généralement recrutés parmi les anciens du Sanhédrin (Conseil supérieur) et dans les grandes familles. Quant aux publicains, ils étaient recrutés dans des milieux moins élevés et chargés de percevoir des taxes.

La domination militaire s'effectuait par une présence de l'armée romaine en Palestine, recrutée généralement en Syrie et parmi les non-juifs de Palestine. Cette armée était cantonnée le long des côtes.

1.2. Le Temple au centre de l'organisation sociale et économique

Il y avait donc une conjonction d'intérêts entre l'exploitation romaine et l'exploitation locale. Cette dernière s'exerçait notamment par de très nombreuses contributions à donner au Temple. La conjonction des deux phénomènes avait pour effet une grande pauvreté parmi les petits paysans.

Sur le plan de la consommation, on peut dire que le Temple était le centre de cette fonction économique. En effet, y affluaient, d'une part, les dons des Juifs de la diaspora, les taxes, les revenus du commerce des victimes pour les sacrifices (monopolisés par une des quatre familles où se recrutait le grand prêtre) et, de l'autre, les revenus des propriétés terriennes. Par ailleurs, le Temple était aussi le pôle de la circulation économique, parce qu'il possédait le trésor. En fait, le Temple remplissait à la fois la fonction de ce qu'on peut appeler aujourd'hui la Banque Nationale, la Bourse de commerce et l'Etat dans ses fonctions fiscales.

1.3. Le système politique

L'Etat était composé de deux organes principaux : le Sanhédrin et le grand prêtre.

Le Sanhédrin avait des fonctions différentes en Judée, en Galilée et dans la Diaspora. En Judée, il constituait le pouvoir politique suprême et global. Par contre, en Galilée, le roi Hérode gouvernait sous le contrôle romain et les Juifs de la Diaspora appartenaient à des Etats divers. Dans ces deux derniers cas, le Sanhédrin jouait le rôle de Tribunal Suprême et

le pouvoir idéologique. Par conséquent, la superstructure que représentait l'Etat se trouvait située dans le Temple. Le Sanhédrin était composé de 71 membres, appartenant essentiellement à deux partis, celui des sadducéens (les familles des grands prêtres et les anciens des familles aristocratiques) et le groupe de la petite bourgeoisie, composé des scribes, des pharisiens, des prêtres.

Le grand prêtre avait remplacé le roi. La fonction était héréditaire, mais depuis l'établissement de la colonisation romaine, le titulaire était appointé par le procureur romain. Alors que le Sanhédrin représentait une autorité qui s'exerçait occasionnellement, le grand prêtre représentait l'autorité suprême permanente, s'exerçant au départ du Temple, à la fois sur le plan politique, administratif et économique.

Autour du Temple se trouvait la communauté sacerdotale, chargée de l'organisation du culte et de la police, exerçant cette dernière fonction par l'intermédiaire des lévites. C'est un prêtre qui était le trésorier et qui exerçait la fonction financière. Il y avait ensuite une série de fonctionnaires, à la fois prêtres, lévites et laïques.

1.4. Les groupes détenteurs du pouvoir

On ne peut pas parler du système politique, sans faire allusion à la stratification politique des groupes. En voici une nomenclature, qui cependant ne tient compte que de l'aspect politique. Il est évident que nous retrouverons ces groupes dans le système religieux, car nous ne pouvons oublier que celui-ci était dominant dans la société palestinienne.

Les sadducéens constituaient, au moment de la vie du Christ, l'aristocratie juive et ils étaient liés par leurs intérêts économiques au pouvoir colonial.

Les pharisiens étaient des membres de la petite bourgeoisie urbaine : artisans, petits marchands, scribes, etc... : leur pouvoir politique s'était nettement accru depuis les Macchabées.

Les zélotes étaient un groupe ayant opté pour une solution de guérilla contre les Romains, mais également contre les exactions de certains grands propriétaires. Leur groupe semblait avoir diverses sources d'inspiration : Judas le Galiléen ; un certain Saddoq, pharisien, mais aussi des courants d'origine hellénique. L'idéologie qui l'orientait était assez typique de celle des pharisiens, car elle envisageait la restauration de l'Etat juif dans sa dimension théocratique, dans la ligne d'un messianisme

davidien. Le recrutement des combattants semblait cependant effectué dans la classe des petits paysans, qui précisément souffraient tout particulièrement de la double exaction coloniale et locale.

Déjà avant les temps de Jésus, la répression romaine contre des mouvements semblables avait été particulièrement brutale. C'est ainsi que Varus, le légat romain de Syrie, avait fait crucifier 2.000 personnes. Les zélotes, animés par l'idéologie politico-religieuse décrite plus haut, arrivèrent au pouvoir en l'an 68, après avoir tué le grand prêtre en exercice. Ils établirent un nouveau grand prêtre qu'ils choisirent dans une des familles traditionnelles et lorsque les Romains intervinrent contre leur prise de pouvoir, en 70, ils défendirent le Temple, comme siège de toute la symbolique religieuse, jusqu'au dernier homme. C'est cela qui provoqua la chute de Jérusalem. Le mouvement des zélotes, qui est parfois présenté comme un mouvement de guérilla destiné à établir une société où la division de classes serait abolie, n'avait donc guère ce caractère. Les petits paysans entraînés dans la lutte armée, y étaient présents en raison de leur situation désespérée, mais non sur la base d'une idéologie représentant leurs intérêts objectifs.

Il faut enfin ajouter que les liens politiques avec l'empire romain colonisateur s'établissait par le biais de la hiérarchie politique existante. C'est ainsi que le grand prêtre était nommé par le procureur romain, que les membres de l'administration romaine supérieure étaient recrutés dans l'aristocratie ou en Galilée parmi les Hérodiens, que les publicains, d'origine juive, étaient chargés de la collecte des taxes. L'ensemble de ce réseau permettait donc une articulation entre les deux modes de production, celui de l'empire romain et celui de la société de la Palestine.

1.5. Le système idéologique et religieux

Nous traiterons du système idéologique et religieux comme un tout, parce que dans ces sociétés, il n'y avait guère de différence entre les deux. En effet, l'idéologie que nous définissons comme l'explication et la justification des rapports sociaux et politiques, est essentiellement religieuse. Nous avons vu que les actes religieux et le symbole religieux que représentait le Temple jouaient un rôle très important sur le plan économique, social et politique. La raison et la médiation de cette action se situent sur le plan idéologique.

Il est évidemment difficile de décrire en quelques lignes le fond même de l'idéologie socio-religieuse d'Israël au 1er siècle.

En résumé, on peut dire que la croyance en un Dieu unique, c'est-à-dire le monothéisme du peuple d'Israël, lui-même fruit d'une longue évolution, était à la base de tout le système idéologique. Dieu conduit son peuple et Israël doit lui être fidèle. Cela s'inscrit dans un développement de pensée très fondamental, qui situait en Dieu l'origine du monde et de l'homme et exprimait la relation entre les deux notamment par le mythe de la chute et l'introduction du mal dans le monde. On y joignait aussi une interprétation de l'origine du peuple d'Israël, lié autour de ses ancêtres Abraham, Isaac et Jacob. L'histoire d'Israël apparaissait comme la formation d'un peuple, qui était celui de Jahvé, le Dieu devenu unique.

La conquête de Canaan était interprétée comme l'accomplissement et la continuation de la bénédiction de Dieu à son peuple pour l'avenir, à condition qu'il obéisse à la loi.

De sociétés tribales on était passé à la monarchie, qui était devenue dans la littérature prophétique un des symboles du mal, de l'exploitation et de ce qu'on pourrait appeler, en langage moderne, de l'apparition d'une société de classes. D'où la réaction des prophètes, manifestant un espoir messianique, l'idée d'une nouvelle alliance entre Dieu et son peuple, celle d'une Jérusalem nouvelle, incluant une destinée collective du peuple, mais à l'intérieur même de l'histoire.

Ce qui est intéressant de relever, c'est la relation qui existe entre l'idéologie religieuse et les différents groupes dont nous avons déjà parlé. Ainsi, les sadducéens, représentant le courant le plus conservateur, s'appuyaient surtout sur la torah, la loi originelle d'Israël et s'opposaient aux courants eschatologique et apocalyptique, de même qu'à l'idée de la résurrection des morts.

Par contre, les *pharisiens* formaient le centre même de la production religieuse eschatologique et apocalyptique. Ils avaient une idée pessimiste sur l'homme, débouchant sur l'importance de l'autre monde, qui devait être obtenu par une stricte observance de la loi. Leur idéologie était assez typique d'une classe urbaine, qui centre sa conviction religieuse sur le salut individuel.

Les *scribes* étant les spécialistes de la législation religieuse et du code pénal, avaient quasiment le monopole de la connaissance de l'hébreu et par conséquent, il disposaient d'un contrôle idéologique assez important sur les masses : ce sont eux qui opéraient dans les synagogues le jour du sabbat. Ils partageaient dans une grande mesure également le courant

eschatologique. A cause de leur fonction, ils s'opposaient souvent au groupe des prêtres.

Les *prêtres*, faisant partie d'un groupe ethnique, les 24 lignages descendant d'Aaron, étaient divisés en haut clergé et bas clergé et avaient le monopole du langage rituel, c'est-à-dire du culte. Ils étaient aidés, comme on l'a déjà dit, par les lévites, appartenant également à la tribu de Lévi.

Les *esséniens* formaient un groupe de type monacal, caractérisé par une vie recluse du monde et un retrait de la société.

Les *zélotes* enfin formaient un groupe essentiellement politique, pratiquant la guérilla, mais idéologiquement centré sur la restauration du messianisme davidique.

Comme on le voit, ces quelques traits, qui devraient être approfondis, montrent que les divers groupes sociaux s'approprièrent de manière différente l'idéologie religieuse.

Il faut se rappeler enfin que selon la croyance juive, Dieu résidait dans le Temple, faisant de ce dernier le signe et la réalité de la garantie divine donnée à l'ensemble de la société d'Israël.

Les autorités politiques auxquelles Jésus aura à faire, ce sont les juifs détenant le pouvoir religieux, mais politiquement instrumentalisés par les colonisateurs romains par le biais de la pratique de l'administration indirecte dans l'Empire. Il s'agit concrètement des Pharisiens, des Prêtres, des Scribes et des Anciens.

2. La relativité de la politique face à l'absolu du Règne de Dieu

Au début de son Evangile, Marc résume le programme de la prédication de Jésus en ces termes : « Les temps sont accomplis et le Règne de Dieu est proche ; convertissez-vous et croyez au message du salut ! » (Mc 1,15). Nous pensons que l'on peut, sans se tromper, considérer l'annonce du Règne de Dieu comme le message central de la prédication de Jésus et comme un écho de son *ipsissima vox*. Comme l'écrit Carmignac, cette formule de Marc (« Le Règne de Dieu est proche »), de la source commune à Mathieu et à Luc, qui revient neuf fois

dans les trois synoptiques, avec de légères variantes, représente certainement un thème essentiel de nos évangiles »⁽¹²⁹⁾.

Nous ne voyons nulle part Jésus s'attarder à expliquer ce que signifie le concept 'Règne de Dieu' : il le suppose connu de ses auditeurs.

En effet, l'idée que Dieu viendrait à la fin des temps⁽¹³⁰⁾ prendre possession de son gouvernement royal du monde était très répandue. L'annonce par Jésus de l'avènement de cet événement attendu était donc de nature à amener les auditeurs à prêter l'oreille. C'était une vraie nouvelle : l'accomplissement du temps. C'est dans la suite de la prédication que Jésus dévoilera la manière dont il voulait que soit compris ce Règne de Dieu, avec ce qui la différençait des diverses représentations alors courantes.

¹²⁹ CARMIGNAC J., *Le mirage de l'Eschatologie, Royauté, Règne et Royaume de Dieu...sans Eschatologie*, Letouzey et Ané, Paris, 1979, p. 24. Le NT emploie le mot grec *Basileia* pour exprimer Royauté, Royaume et Règne. Cette importante distinction ne nous intéresse pas ici, car nous nous en tenons au terme dans sa globalité. Voir également : PERRIN N., *The Kingdom of God in the teaching of Jesus*, Philadelphie, 1963 ; SCHLOSSER J., *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*, I – II, Paris, Gabalda, 1980 ; Voir SCHNACKENBURG R., *op. cit.* « L'expression « règne » ou « royaume » de Dieu est rare dans le judaïsme du 1^{er} siècle et même dans le Nouveau Testament, hormis les évangiles synoptiques... Or dans les synoptiques, l'expression revient souvent : 13 fois chez Marc, 9 fois dans la Tradition Q. et 27 fois dans les éléments propres à Matthieu. Cette fréquence étonne d'autant plus que l'expression se situe souvent au sein de quelques tournures sans parallèle connu dans la littérature juive comme « entrer dans le règne », « chercher le règne ». Ce sont de véritables créations linguistiques, comme le dit Jeremias », PERROT C., *op. cit.*, p. 198.

¹³⁰ C'est cette expression évangélique difficile à traduire que nous rendons par le qualificatif « eschatologique ». Mais il s'agit d'une notion fondamentale. En effet, il s'agit d'un lien essentiel entre l'histoire ou le temps biblique et l'histoire ou le temps du monde. Comme le dit si bien CULLMAN O., « le problème de l'histoire biblique se pose comme un problème théologique. En effet, bien que des faits essentiels de cette histoire puissent être soumis isolément à la recherche de la science historique, cette histoire ne prend un sens – lorsqu'elle rapproche, interprète et relie les événements par rapport à la réalité historique de Jésus – que si Jésus de Nazareth, réalité centrale de l'histoire, est reconnu comme la révélation absolue de Dieu aux hommes. Sans cet acte de foi, non seulement on ne peut accorder de valeur normative à l'histoire biblique, mais celle-ci doit nécessairement apparaître comme privée de sens. Inversement, par cet acte de foi, il ne peut y avoir de norme en dehors de l'histoire biblique, désignée dès lors comme histoire de la révélation et du salut (...) : Dieu se révèle d'une manière toute particulière au sein d'une histoire étroitement limitée, mais continue et y opère, d'une façon définitive, le salut » CULLMANN O., *Christ et le temps*, Paris et Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1947, p. 15.

On doit dire que le concept de 'Règne de Dieu' renvoie toujours dans la bouche de Jésus, à la Royauté eschatologique, même si l'idée du gouvernement permanent du monde par Dieu lui est aussi familière et qu'il n'est pas question pour lui de la contester⁽¹³¹⁾. L'idée de la Royauté de Dieu était déjà liée à celle de la création : cela va de soi. Ce qui est nouveau dans les paroles de Jésus, ce qui est particulier à sa prédication, c'est que la Royauté annoncée est parfaitement réalisée, parfaitement effective, définitive, celle de la fin des temps. Bien plus, ce Règne de Dieu se réalise dans la personne et dans l'œuvre de Jésus (Mt 12,28 ; Lc 11,20) : « Si c'est par l'Esprit de Dieu que je chasse les démons, alors le Règne de Dieu vient de vous atteindre » (Mt 12,28).

En tant qu'eschatologique, ce Règne de Dieu n'est pas un règne ou une royauté à côté d'autres règnes ou royautés, à côté d'autres comparables ou analogues. Son incompatibilité et sa nature le situent à part, en dehors et au-dessus de tout pouvoir humain et de toute autorité terrestre. Mais cette royauté demeure pleinement présente, effective et efficace. Il s'agit d'un ordre global nouveau qui concerne, embrasse et dépasse toutes les réalités humaines et matérielles. Il surplombe le monde, l'humanité et l'histoire. Tel est le sens du qualificatif « eschatologique »⁽¹³²⁾. C'est pourquoi elle n'est pas réductible à une quelconque réalité humaine qu'elle soit politique, sociale, culturelle, économique, scientifique ou même religieux. Car toute réalité terrestre est par nature passagère. Définie par les coordonnées spatio-temporelles, elle, a nécessairement un début et un terme. Lors donc que l'on qualifie le Règne de Dieu d'eschatologique, on sous-entend qu'il s'agit d'une réalité « surnaturelle », qui échappe aux lois de la nature et qui ne peut être œuvre humaine.

Mais dire cela ne signifie pas que cette réalité ne peut se manifester ou avoir des implications naturelles, terrestres, visibles ; c'est-à-dire

¹³¹ SCHNACKENBURG R. , *Règne et Royaume de Dieu, Essai de Théologie biblique*, Ed. de l'Orante, Paris, 1965, p. 68 ss.

¹³² PERROT C. écrit à ce propos : „Dans les synoptiques, le règne désigne essentiellement la royauté radicale de Dieu dont la présence agissante va bientôt faire irruption dans le monde. Le mot garde une connotation eschatologique : sans plus insister sur la seigneurie actuelle de Dieu, c'est désormais l'immédiateté de sa royauté finale qui est annoncée. Le règne n'est pas pour autant décrit : il échappe au monde de l'espace et du temps sans être projeté dans l'éther : ' le règne de Dieu ne vient pas comme un fait observable. On ne dira pas : « le voici » ou « le voilà ». En effet, le règne de Dieu est parmi vous. » Lc 17, 20-21 (PERROT C., op.cit , p.)

aussi sociales, politiques, économiques et culturelles. Si tel était le cas, elle serait d'ailleurs inaccessible aux hommes. Car pour les hommes, « *nihil in intellectu nisi prius fuerit in sensu* » (Il n'y a rien qui puisse être intelligible s'il ne passe d'abord par les sens). Mais ces manifestations et ces implications naturelles du surnaturel ne se confondent pas purement et simplement avec lui et en tous les cas, ne peuvent l'épuiser.

Tel est le cas du Règne de Dieu. Divin et surnaturel dans sa nature profonde et son origine, il se manifeste et s'inscrit dans la trame de l'histoire du monde et de l'humanité. Sans s'y noyer ni s'y diluer, il en demeure distinct. Il est comparable au mystère de l'incarnation. Dieu s'est fait homme en Jésus-Christ. Celui-ci est la manifestation humaine, visible et historique de la divinité qui, elle, n'est ni réductible ni soluble dans l'humanité. S'en tenir à la seule humanité de Jésus c'est s'arrêter à la surface de la réalité, c'est la banaliser.

C'est probablement pourquoi Jésus a préféré parler du Règne de Dieu en paraboles, genre littéraire qui, par son caractère imagé, dévoile quelque chose de la réalité sans vouloir ni prétendre l'épuiser.

Pour exprimer l'absolu du Règne de Dieu, Jésus nous propose la parabole du trésor et de la perle : « Le Royaume des cieux est comparable à un trésor qui était caché dans un champ et qu'un homme a découvert : il le cache à nouveau et, dans sa joie, il s'en va, met en vente tout ce qu'il a et il achète ce champ. Le Royaume des cieux est encore comparable à un marchand qui cherchait des perles fines. Ayant trouvé une perle de grand prix, il s'en est allé vendre tout ce qu'il avait et il l'a achetée » (Mt 13,44-46).

La primauté, la priorité du Royaume de Dieu, Jésus l'exprime plus clairement dans cette recommandation : « Cherchez d'abord le Royaume et la justice de Dieu et tout le reste vous sera donné par surcroît » (Mt 6,33).

Si l'on admet cette primauté du Règne de Dieu sur toutes les autres réalités terrestres, il faut en conclure que les normes pratiques découlant de la logique de ce Règne doivent régir et primer sur tout et donc sur la politique et les modalités de l'exercice du pouvoir humain. Pour quiconque a accepté d'entrer dans le Royaume de Dieu, celui-ci doit devenir la référence pour la conception, la gestion et l'appréciation de toutes les autres réalités terrestres, y compris le pouvoir et son exercice. Le Règne de Dieu est la loi suprême.

3. Caractéristiques et logique du Règne de Dieu

Tout le comportement de Jésus, y compris son attitude envers les hommes politiques de son temps, trouve sa logique et son explication dernière dans sa mission d'annoncer et de manifester le Règne de Dieu. C'est d'ailleurs aussi dans cette mission que va se cristalliser l'opposition à Jésus, au point qu'il sera condamné à mort, suite à l'accusation selon laquelle il se serait proclamé 'Roi des juifs'.

Nous allons donc dans ce chapitre examiner les caractéristiques essentielles et la logique du Règne de Dieu, pour voir comment et en quoi, il s'est prêté à la confusion et à l'incompréhension qui seront au centre de l'opposition entre Jésus et les autorités politiques de son temps.

D'ores et déjà, nous pouvons souligner que tout discours religieux authentique a pour but d'expliquer le sens ultime de la vie, les raisons profondes de vivre. Et en tant que telle, il ne peut se départir d'une dimension existentielle à caractère non seulement moral mais aussi politique, social, culturel et économique. D'où l'ambiguïté ou plus exactement son ambivalence qui constituent comme des germes de son incompréhensibilité et même de la difficulté de son interprétation correcte. Dans ce sens, aucune religion n'est à l'abri des dérives idéologiques et d'une instrumentalisation politique. L'histoire est jalonnée de telles dérives...

Voyons donc les caractéristiques du Règne de Dieu

* Caractéristiques de cet ordre global eschatologique

3.1. *Il est œuvre de Dieu et donc transcendant et irrésistible*

Il s'agit d'un ordre nouveau global qui ne se confond avec aucune structure et aucune institution. Cet ordre nouveau ou ce Règne est exclusivement « semence et action de Dieu ». « En soi, cette caractéristique se rencontre déjà dans le concept judaïque, plus exactement rabbinique du « *malkût schamayim* ». Mais celui-ci se présente avec Jésus dans toute sa pureté. On peut, pour sa venue, prier (Mt 6,10), supplier Dieu jour et nuit (Lc 18,7) ; on doit le chercher (Lc 12,13 ; Mt 6,33) ; s'efforcer et lutter pour y entrer (Lc 13,24 ; cf. Mt 7,13) ; on doit s'y préparer et se tenir prêt à l'accueillir (Mt 24,44 ; 25,10.13 ; Lc 12,35-37) mais on ne peut absolument rien faire de ses propres forces pour amener ou hâter ou encore retenir et empêcher sa manifestation. La semence croît d'elle-même (Mc 4,26-29). Ainsi le Règne de Dieu vient-il aussi de la

force et de la grâce de Dieu. Ce caractère gratuit et surnaturel de la *Basileia* annoncée se trahit aussi dans l'expression selon laquelle Dieu la donne »⁽¹³³⁾.

Jésus lui-même a lutté contre les conceptions et les représentations tendant à réduire ou à confondre le Règne de Dieu avec les réalités terrestres. Il a évacué de sa prédication l'élément terrestre, national, politique que comportait la suite juive d'un royaume messianique de gloire. Après la multiplication des pains, il se soustraira aux tentatives de ceux qui voulaient le proclamer roi et se retirera seul dans la montagne (Jn 6,15). Jésus s'est démarqué également des zélotes ou des juifs qui voulaient utiliser à des fins de messianisme politique et terrestre le prophète et le grand thaumaturge de Galilée. De telles aspirations ont été exprimées par les foules à l'entrée de Jésus à Jérusalem (Mc 11,10b). La même méprise s'est manifestée jusque dans le cercle des disciples de Jésus. L'opposition de Pierre à l'annonce par Jésus de ses souffrances (Mc 8,2), la demande des deux fils de Zébédée pour les premières places dans le Royaume de Jésus (Mc 10,37ss), la présentation de deux épées dans la salle de la Cène (Lc 22, 38), le coup porté par Pierre lors de l'arrestation de Jésus (Mc 14,17) ... constituent à ce propos des preuves irréfutables.

Inauguré par l'avènement de Jésus, le Règne de Dieu comme tel ne comporte aucune organisation ni structure visibles. Il ne dépend d'aucun facteur terrestre et humain. Il n'est pas édifié par les hommes et ce ne sont pas les hommes qui le mènent à son terme. Totalement dépendant de l'action de Dieu, ce Règne est un « déjà-là » mais pas encore achevé.

A chaque fois Jésus réfutera les tentatives de confondre le Règne de Dieu avec un quelconque pouvoir temporel, limité dans le temps et l'espace et ordonné à un bonheur éphémère et immédiat. Son royaume est eschatologique, c'est-à-dire, divin et universel. Il ne tombe pas sous l'observation (Lc 17,20) et personne n'en connaît l'heure et le jour, pas même les anges dans le ciel, ni le Fils, mais seulement le Père (Mc 13,32).

Le Règne de Dieu exprime la souveraineté de Dieu dont il relève. Et cette souveraineté absolue est distincte de toute souveraineté humaine. Il ne s'oppose donc pas au pouvoir humain en tant que tel, à moins que celui-ci, changeant de nature, se prétende absolu et divin. Bien au contraire, la corrélation entre la *Basileia* et l'invitation à se convertir montre très bien que c'est d'abord par le cœur de l'homme qu'advient le Règne de Dieu.

¹³³ SCHNACKENBURG R., *op.cit.*, p. 72.

3.2. *Cet ordre nouveau est salvifique*

La Parole et les œuvres de Jésus coïncident en ce que l'une et les autres annoncent et offrent aux hommes le salut, c'est-à-dire la délivrance de tous les maux et le bonheur total.

Les prophètes antérieurs à Jésus annonçaient, il est vrai, que Dieu viendrait sauver son peuple pécheur, à la nuque raide, de ses péchés, mais ils commençaient leur discours par la dénonciation du mal et par la prédiction du châtement. En revanche, un des traits saillants de la prédication de Jésus, c'est l'annonce du salut apporté aussi et très spécialement aux pécheurs. Jésus vient annoncer « la bonne nouvelle du salut », c'est-à-dire la joie et la paix eschatologique dont avaient déjà parlé les prophètes, en particulier Isaïe (52,7).

D'où le scandale que suscite le commerce de Jésus avec les publicains et les prostituées (cf. Mc 2,15-17 ; Lc 34,36-50 ; 1P 7). Expression de la miséricorde de Dieu, cette attitude de Jésus paraissait inhabituelle aux yeux de ses contemporains. Ce fut une des raisons de la confrontation avec les « autorités juives de son temps, qui étaient les détenteurs du pouvoir religieux et politique. Jésus devait justifier cet amour sans bornes pour les pécheurs, en face d'hommes 'justes et pieux' qui attendaient un jugement divin, traitant tout homme selon ses actes. Et Jésus persiste et signe : par plusieurs paraboles (Lc 15 ; Mt 20,1-15), par de nombreuses sentences, il confirme : « ce ne sont pas les bien portants qui ont besoin de médecins, mais les malades ; je suis venu appeler non pas les justes, mais les pécheurs » (Mc 2,17 ; voir également Mt 21,31 ; Lc 14,11 ; 18,14 ...).

Il est vrai que Jésus appelle aussi à la conversion. Mais ce qui prime chez lui c'est la miséricorde, caractéristique du Règne de Dieu. Symptomatique est, à cet égard, la répétition du mot « *makarios* » « heureux » dans l'exergue du discours de Jésus sur la montagne. La conversion revient donc à se tourner vers Dieu pour recevoir une loi ordonnée au vrai bonheur, au salut de l'homme. Et ce que Jésus propose avant tout, ce ne sont pas des actes sporadiques de moralité, mais des attitudes nouvelles, un comportement nouveau, des mœurs ... conformes à l'amour. Il propose l'imitation des vertus et des attitudes de Dieu lui-même : « Vous aussi vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait ». Tout en ne supprimant pas les lois prohibitives, il insiste davantage sur les vertus dont la pratique conditionne le bonheur de l'homme et de tous les hommes. C'est pourquoi il résume la Loi et les Prophètes dans un seul commandement : celui de l'amour de Dieu et du prochain (Cf. Mt 22,31 ; Mc 12,28-34 ; Lc 10,25-28).

3.3. *L'ordre global nouveau (le Règne de Dieu) se caractérise par la Justice de Dieu*

Se situant dans la lignée des prophètes, Jésus proclame, comme un des signes du Règne de Dieu, « la justice de Dieu », qui diffère de « la justice des hommes ». En effet, pour les hommes, la justice consiste à traiter chacun selon son droit et ses mérites. Mais pour Dieu, la justice se confond avec l'amour et la miséricorde. Être juste, c'est traiter chacun selon ses besoins réels et légitimes. Selon ce principe, Dieu est juste et c'est pourquoi il ne tolère pas qu'il y ait des hommes qui souffrent, qui sont maltraités, méprisés, rejetés, exclus, abandonnés, affamés, assoiffés, opprimés, écrasés, appauvris...

C'est à ceux-là qu'appartient le Royaume de Dieu. Car Dieu vient pour restituer la justice. Il se range de leur côté. Il est avec eux. Non pas pour perpétuer leur malheur et leurs maux mais pour y mettre fin. Tel est le sens des Béatitudes en Lc 6,22-24 : « Heureux les pauvres, le Royaume de Dieu est à vous ».

C'est pourquoi lorsque les disciples de Jean viennent demander à Jésus : « Es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre? », Jésus répondit : « Allez rapporter à Jean ce que vous entendez et voyez : les aveugles retrouvent la vue et les boiteux marchent droits, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent et la bonne nouvelle est annoncée aux pauvres ; et heureux qui ne tombera pas à cause de moi » (Mt 11,1-6).

Les œuvres de miséricorde manifestent la justice de Dieu, signe de l'accomplissement des temps eschatologiques et de l'avènement du Règne de Dieu.

Il sied de souligner ici que Jésus ne se présente jamais comme un assistant social, ou un philanthrope ou un simple thaumaturge ou un faiseur des miracles⁽¹³⁴⁾. Les guérisons et les autres miracles qu'il

¹³⁴ Les miracles et les exorcismes étaient des pratiques courantes du temps de Jésus. Il s'agit de phénomènes populaires. Les foules du monde hellénistique affluaient dans les nombreux sanctuaires des dieux guérisseurs consacrés à Asclépios ou à Isis, et cela jusqu'à Jérusalem, dans la piscine de Bézatha. Les couches cultivées de la société, sans doute moins touchées par la détresse économique et sociale, restaient plus circonspectes en la circonstance. Certains acceptaient facilement ce déferlement du merveilleux rapporté dans les arétologies de l'époque ou dans la vie de quelques thaumaturges célèbres, comme Apollonius de Tyane. D'autres affichaient leur scepticisme et se gaussaient des fables juives... Cf. PERROT C. , *op. cit.*, pp. 183-184.

accomplis en faveur des déshérités et des malades sont des « signes ». Ce sont des actes visibles et matériels qui se révèlent être des manifestations de l'avènement du Règne de Dieu, moyennant la FOI. Ces actes constituent donc des appels à reconnaître en Jésus-Christ, l'envoyé de Dieu, celui en qui Dieu vient instaurer son Règne eschatologique. Reconnaître Jésus et croire en lui, c'est accueillir le Règne de Dieu, c'est être sauvé. Ce que Jésus reproche à ses auditeurs, c'est de manquer cette foi qui seule peut leur faire découvrir le sens profond des miracles et les ouvrir au Règne de Dieu.

Il ne s'agit pas de confondre cette mission de Jésus avec un quelconque programme d'assistance sociale ou d'appel ou d'initiation à la révolution politique... La dernière phrase de Jésus dans la réponse aux disciples de Jean constitue une mise en garde contre cette interprétation immédiatiste et socio-politique de son action et en particulier de ses miracles.

D'ailleurs, c'est cette interprétation messianique et politique de l'action de Jésus qui va le mener à la mort. Il sera accusé de sédition et d'incitation à la révolte contre le pouvoir romain. Cette accusation correspond à une mauvaise interprétation, à une mésintelligence des paroles et des actions de Jésus qui n'étaient que des signes de l'avènement du Royaume eschatologique.

3.4. Exigences morales du Règne de Dieu

La justice que Jésus pratique comme signe de l'avènement du Règne de Dieu, il l'apprend et la recommande à ses disciples, en particulier dans le sermon sur la montagne. En effet, « la nouvelle attitude morale que demande Jésus, la « justice plus grande » (Mt 5,20), la « perfection » sur le modèle du Père céleste (Mt 5,48) ne se laisse comprendre que dans le contexte de son message relatif à la *Basileia*. Si Mathieu, dans sa rédaction du Sermon sur la montagne, dépeint Jésus comme le nouveau législateur qui vient à la place de Moïse et le dépasse dans la proclamation absolue de la Volonté de Dieu, il le montre cependant annonçant la loi fondamentale que doivent accomplir tous ceux qui cherchent le Royaume de Dieu »⁽¹³⁵⁾.

Il faut déjà noter ici le paradoxe, la contradiction entre la morale du Royaume de Dieu et celle du monde. A la logique de l'émulation et de la

¹³⁵ SCHNACKENBURG R. , *op. Cit.*, p. 90.

violence, Jésus oppose celle de la douceur et de la non-violence ; à la logique de la haine et de la vengeance, Jésus oppose celle de l'amour, même des ennemis, et du renoncement à se faire justice... C'est la perspective eschatologique qui permet à ceux qui accueillent le Royaume de vivre dès ici bas, sur cette terre, des valeurs qui anticipent la plénitude du monde à venir. Ces valeurs se résument dans la loi de l'amour de Dieu et du prochain.

Dans le discours de la promulgation de la loi qui doit régir le Royaume, Jésus insiste avec force sur la primauté de la pratique morale sur une adhésion purement intérieure. C'est à leurs actes de charité que les disciples du Christ seront jugés et non sur leur piété. Jésus dit notamment : « Il ne suffit pas de me dire : « Seigneur, Seigneur » pour entrer dans le Royaume des cieux ; il faut faire la volonté de mon Père qui est aux cieux. Beaucoup me diront en ce jour-là : « Seigneur, Seigneur, n'est-ce pas en ton nom que nous avons prophétisé ? en ton nom que nous avons chassé les démons ? en ton nom que nous avons fait de nombreux miracles ? ». Alors je leur déclarerai : « Je ne vous ai jamais connu ; écarterez-vous de moi, vous qui commettez l'iniquité » (Mt 7,21-23).

Cet enseignement de Jésus sera explicité en Mt 25,31-46 dans le récit du jugement dernier : lorsque le Fils de l'Homme viendra dans sa gloire comme un roi pour juger tous les peuples selon leur conduite, c'est d'après les œuvres de miséricorde qu'ils auront posés envers les gens dans le besoin que chacun sera sanctionné. Jésus lui-même s'identifie à tout homme dans le besoin en disant : « En vérité, en vérité je vous le dis, chaque fois que vous l'avez fait (ou ne l'avez pas fait) à l'un de ces plus petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait ».

3.5. Jésus, incarnation du Règne de Dieu : « Suis-moi »

Suivre Jésus équivaut d'abord à marcher sur ses pas, c'est-à-dire à imiter sa manière d'agir et d'être, à prendre modèle sur lui. Mais c'est aussi vivre avec lui en étroite communion, s'attacher à sa personne.

Ce lien à sa propre personne appartient à ce qu'il y a de nouveau, et sans équivalent ailleurs, dans le message et les exigences de Jésus. Les exigences de Jésus à cet égard sont d'une audace surhumaine : Jésus exige qu'on l'aime par-dessus tout, qu'on le préfère à ce qu'on a de plus cher à savoir ses parents et sa propre vie.

Il dit : « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il renonce à lui-même et prenne sa croix et qu'il me suive. En effet, qui veut sauver sa vie la perdra, mais qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Évangile, la sauvera. Et quel avantage l'homme a-t-il à gagner le monde entier, s'il le paie de sa vie ? Que pourrait donner l'homme qui ait la valeur de sa vie ? Car si quelqu'un a honte de moi et de mes paroles au milieu de cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'Homme aussi aura honte de lui quand il viendra dans la gloire de son Père avec les Saints Anges » (Mc 8,34-38). 'Par l'amour de Jésus' prend la même signification que « Pour le Royaume de Dieu ».

3.6. La Basileia, motif de la condamnation de Jésus à mort

L'annonce du Règne de Dieu va conduire Jésus à la mort. En effet, ses accusateurs (les grands prêtres et les anciens, tenants du pouvoir) prendront prétexte de ce que Jésus annonçait par les paroles et les actes, le Règne de Dieu, pour l'accuser de sédition et de tentative de renverser le pouvoir romain. Ce sont les grands prêtres et les anciens qui persuadèrent la foule de faire périr Jésus (cf. Mt 27,20).

Au cours du procès, Jésus accusé d'avoir tenté de se proclamer roi, essaie une dernière fois d'expliquer le sens eschatologique de son discours sur le Règne de Dieu : « ...Ma royauté n'est pas de ce monde. Si ma royauté était de ce monde, mes gardes auraient combattu pour que je ne sois pas livré aux juifs. Mais ma royauté, maintenant, n'est pas d'ici bas » (Jn 18,36). Ainsi donc il y a une réelle différence entre la royauté eschatologique et la royauté terrestre, même si celle-ci vient aussi de Dieu. C'est ce que dit Jésus à Pilate en ajoutant : « Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir s'il ne t'avait été donné d'en haut » (Jn 19,11).

L'écriteau fixé sur la croix de Jésus portait l'inscription : « Jésus le Nazaréen, le Roi des Juifs » (Jn 19,22), comme motif de sa condamnation.

L'aboutissement tragique du conflit de Jésus avec les chefs officiels du judaïsme confirme la conception déjà représentée dans les synoptiques selon laquelle le Fils de l'Homme doit beaucoup souffrir, être jeté et mis à mort. Ce rejet, selon saint Jean, devait venir des siens : « Il était dans le monde et le monde fut par lui, et le monde ne l'a pas reconnu. Il est venu dans son propre lieu et les siens ne l'ont pas accueilli » (Jn 1,10-11). Et comme les prophètes qui l'ont précédé, Jésus, la manifestation parfaite du Père, a été rejeté et tué par ceux à qui il était envoyé.

Mais c'est dans cet abaissement qu'il va accomplir sa mission de salut et de gloire et manifester la royauté messianique qu'il est venu inaugurer dans le monde. C'est par la croix que Jésus devient le roi messianique qui, en donnant sa vie, obtient le salut de toute l'humanité.

Conclusion

« On peut conclure en disant qu'il revient en propre à Jésus d'avoir exprimé la réalité du salut avant tout à travers le concept du Règne de Dieu. Pour le rabbinisme, le salut est 'conséquence du Règne de Dieu mais non pas ce Règne lui-même'. Que le Règne devienne chez Jésus l'équivalent du salut donne à son message une grande unité, une grande puissance de concentration. Jésus annonce comme réalité présente la volonté salvifique de Dieu et sa miséricorde salvatrice, en le présentant sous les traits d'une domination royale ; et c'est dans les mêmes perspectives qu'il laisse entrevoir comment sera comblée l'aspiration dernière au salut : par participation au Règne de Dieu totalement déployé, impérissable, apportant à ceux qui sont sauvés la parfaite béatitude »⁽¹³⁶⁾.

En fait, c'est dans sa personne que se réalise le Règne de Dieu et donc le salut du monde. Une telle revendication de la part de Jésus ne pouvait que le faire apparaître in fine comme contestataire des valeurs et du fondement de l'ordre établi et du pouvoir religieux ou politique régissant celui-ci.

Voyons comment se présentait le conflit entre Jésus et l'autorité en place.

4. Attitude de Jésus envers les autorités politiques de son temps

4.1. *L'absolu de l'autorité de Jésus relativise le pouvoir juif*

L'annonce par Jésus du Royaume de Dieu ne pouvait pas laisser son auditoire indifférent. En effet, comme nous l'avons dit, pour un peuple qui attendait le salut de Dieu et dont des foules étaient régulièrement entraînées par des illuminés dans le désert sous le prétexte de l'imminence du Règne de Dieu⁽¹³⁷⁾, la présence et l'action de Jésus ne pouvaient passer inaperçues ni laisser les consciences indifférentes.

¹³⁶ SCHNACKENBURG R. , *op. cit.*, pp. 79-80.

¹³⁷ « Dans la mémoire du peuple, l'année du recensement avait été l'année de la révolte. Les premiers lecteurs de ce récit (de l'enfance en Lc 1-2) saisissaient sûrement le sens de cette indication historique : Jésus est né de la grande révolte que les Romains avaient étouffée dans le sang en crucifiant 2.000 zélotes le long des routes » GIRARDET G. , *op. cit.* , p. 39.

On peut à ce propos relever une différence assez marquée entre les synoptiques et l'évangile de Jean : dans les synoptiques, l'attitude du peuple demeure d'un bout à l'autre pratiquement inchangée, oscillant entre l'admiration, l'inintelligence, l'étonnement et l'incrédulité. Chez Jean, au contraire, on peut reconnaître une évolution dramatique, avec un sommet et un tournant en Galilée (chap. 6), un doute mêlé d'inquiétude à Jérusalem (chap. 7-10), et un dernier gonflement du mouvement de foi (chap. 11-12) provoqué par le miracle de Lazare, qui pousse les véritables opposants de Jésus, c'est-à-dire les cercles influents (pharisiens) et des dirigeants (sadducéens) de Jérusalem, à intervenir d'autant plus vivement dans leurs entreprises qui, d'ailleurs, au moment décisif (Jn 11,45-53), se voient effectivement couronnées de succès.

Une telle présentation des relations de Jésus avec les autorités et les masses populaires semble correspondre plus à la situation de la première communauté chrétienne qu'à celle de Jésus lui-même. Cela rappelle la nécessité de manier avec prudence les données scripturaires comme source de renseignement sur Jésus de l'histoire.

En fait, l'opposition entre Jésus et la classe des dirigeants juifs de son temps s'est focalisée tant sur les divergences doctrinales que sur la reconnaissance même de l'autorité de Jésus, son « *exousia* » : « Que l'on parte de la violence de Jean l'Évangéliste à l'endroit de la Loi, ou de la critique pointue d'un Marc contre la tradition ; que l'on reconnaisse la valorisation matthéenne du Maître de la Loi nouvelle, ou que l'on accepte l'harmonie théologique d'un Luc nivelant généreusement toutes les contradictions évangéliques, de toute façon, le point d'aboutissement est le même : Jésus dans la reconnaissance de son autorité première. Toutes ces lectures pascales de Jésus le désignent désormais comme le principe du sens, substitué à la Torah, orale et même écrite. C'était la conclusion inévitable d'une série de paroles et de gestes rapportés dans les communautés chrétiennes. Le dossier serait facile à étoffer. Rappelons l'étonnement des gens de Capharnaüm : « Ils étaient frappés de son enseignement ; car il les enseignait en homme qui a l'autorité et non pas comme les scribes » (Mc 1,22) ; « Voilà un enseignement nouveau, plein d'autorité » (1,27). Jésus n'est pas un « répétiteur ». Après l'affaire du Temple, dans le territoire par excellence de l'autorité presbytérale, on lui demandera : « Par quelle autorité fais-tu cela ? Ou qui t'a donné autorité pour le faire ? » (Mc 11,28.29.33). Jésus n'en appelle pas alors à la Torah, à la tradition ou *a fortiori* à quelques scribes d'autre fois. Sans doute utilise-t-il l'Écriture, mais plutôt à titre d'illustration de sa pensée

(Mc 4,10 ; 7,6) ou de questionnement (12,36) que de justification proprement dite. Il en appelle directement à Dieu, comme le dira parfaitement Jn 7,15-17 : les juifs étaient surpris de son enseignement et Jésus leur dit : « Mon enseignement ne vient pas de moi mais de celui qui m'a envoyé. Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il saura si cet enseignement vient de Dieu ou si je parle de mon propre chef »⁽¹³⁸⁾.

Jésus revendique pour lui une autorité qui le place au-dessus de la Torah. Ce faisant, il ne pouvait que susciter l'inquiétude dans le camp des autorités religieuses dont l'enseignement était basé sur la Torah. Bien plus, ces derniers devaient défendre, non seulement leur autorité, mais aussi et en même temps les privilèges socio-politiques qu'ils en tiraient dans le contexte d'administration déléguée que pratiquait l'Empire romain. Rien d'étonnant donc à ce qu'ils aient assimilé leur pouvoir à celui des Romains et qu'ils soient allés jusqu'à utiliser l'argument de leur fidélité à l'occupant romain pour mieux souligner et soutenir faussement le caractère subversif du comportement de Jésus.

4.2. Indépendance et liberté

Prenant en compte la relativité de toutes les réalités terrestres par rapport à sa mission eschatologique, Jésus fait montre d'indépendance et de liberté vis-à-vis des autorités, des institutions et des organisations politiques de son temps. C'est pourquoi il recrute ses disciples dans toutes les tendances politiques existantes, y compris le parti des zélotes et des sicaires. Même au cours de son procès, il n'hésite pas à parler avec sérénité et ouvertement, et à proclamer sa fidélité à sa mission eschatologique.

4.3. Ouverture à tous : universalisme mais option préférentielle pour les pauvres

Conscient que son message est destiné à tous les hommes sans exception et spécialement aux pécheurs et aux pauvres, Jésus côtoie et entretient des relations avec tous les hommes sans distinction de classe sociale. Il s'invite chez Zachée, le chef des collecteurs des impôts (Lc 19,1-7). Il accepte l'invitation à déjeuner que lui adresse un pharisien (Lc 11,37ss).

¹³⁸ PERROT C. , *Jésus et l'histoire*, Paris, Desclée, 1993, pp. 139-140.

Mais il interpelle tous ses interlocuteurs avec une liberté égale. Le souci d'annoncer le Règne de Dieu et d'accomplir sa mission de proclamer la vérité est prioritaire et surdétermine tout son comportement. Autant il se montre véhément et cinglant envers les autorités qui cachent leurs méfaits derrière leur pouvoir (cf. Lc 11,37ss ...), autant il incarne la miséricorde et la bonté de Dieu envers les pécheurs repentants et les indigents. Luc 11, 37ss exprime bien la véhémence de Jésus contre l'esprit de l'autosatisfaction hypocrite de ceux qui, se croyant justes et se réclamant des rites extérieurs, pensent pouvoir se passer de Dieu et des exigences morales du Règne, notamment la justice, la pratique de bonnes œuvres.

Il met en application les instructions qu'il laisse à ses apôtres : « Je vous le dis à vous mes amis. Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et qui après cela ne peuvent rien faire de plus. Je vais vous montrer qui il faut craindre : craignez celui qui, après avoir tué, a le pouvoir de jeter dans la géhenne » (Lc 12,4-5). Or, Dieu seul a ce pouvoir.

En fait les deux attitudes de Jésus – aménité envers les pauvres et véhémence envers les Pharisiens et les légistes – s'inspirent de la même logique : celle du Règne de Dieu destiné aux pauvres et inaccessible aux cœurs hypocrites et aux orgueilleux satisfaits et imbus d'eux-mêmes (Lc 6, 26).

4.4. Jésus, prophète du Règne de Dieu

4.4.1. Théophanie fondatrice de la vocation prophétique de Jésus

Les évangiles n'attribuent pas à Jésus le titre de prophète. Et cependant, il en a toutes les qualités, autant par l'expérience fondatrice de sa mission telle qu'elle est relatée dans le récit relatif à son baptême, que par son message et le sort qui lui sera réservé par les juifs.

Le récit du baptême de Jésus en Mc 1,10 exprime toute la dimension prophétique et christologique de sa personne. Il est rapporté dans le langage des représentations plastiques typiquement judéo-chrétiennes. Plusieurs d'entre elles proviennent directement d'une lecture midrashique d'Isaïe 63.

- Jésus remonte de l'eau pour recevoir l'Esprit : cet élément évoque Is 63,11 : Où est Celui (Dieu) qui fit remonter de la mer le porteur de son troupeau (Moïse) ? Où est Celui qui mit en lui son Esprit-Saint ?

- La déchirure des cieux appelle l'unique parallèle d'Is. 63,19 : « Ah, si tu déchirais les cieux, si tu descendais ».

- La descente de l' Esprit rappelle encore Is. 63,14 dans le texte grec de la LXX : « L'Esprit descend d'auprès du Seigneur et il le conduit au désert... »⁽¹³⁹⁾.

Tous ces éléments convergent à désigner Jésus comme le prophète des temps nouveaux.

4.4.2. Jésus, prolongement du prophétisme vétérotestamentaire

En ce qui concerne son ministère, Jésus à l'instar des prophètes classiques de l'A.T., dénonce l'injustice sociale par les actes et par la parole. Car l'ordre nouveau eschatologique qu'il annonce comporte, tout en la dépassant, une dimension sociale visible. Cela lui vaut la sympathie des masses opprimées et la colère des pouvoirs politiques. Mais encore une fois c'est un engagement à une perspective eschatologique. Jésus a comme unique moyen d'action sa Parole. Il est lui-même l'incarnation de la Parole de Dieu, Parole à la fois créatrice et salvifique.

4.4.3. Jésus, prophète eschatologique

Récusant les ambitions politiques caractéristiques des autres prophètes des temps nouveaux, Jésus refuse d'être considéré comme un messie temporel. Comme le rapporte l'évangile de Jean, lorsque la foule vit le miracle de la multiplication des pains, elle dit : « Celui-ci est vraiment le prophète, celui qui doit venir dans le monde... » Mais Jésus sachant qu'on allait l'enlever pour le faire roi, se retira à nouveau seul dans la montagne (Jn 6,14-15). Ce faisant, Jésus marquait la rupture et excluait toute confusion avec les conceptions populaires de l'eschatologie et du messianisme terrestre.

Comme de nombreux prophètes vétérotestamentaires, il connaîtra le rejet par les siens. Après avoir été « contesté » par les gens de son village, Jésus déclara : « un prophète n'est méprisé que dans sa propre patrie » (Mc 6,4 ; par. Mt 13,57 ; Lc 4,24 et Jn 4,44).

Comme pour confirmer le caractère non terrestre et non politique de sa mission, Jésus annonce sa passion : « Il me faut poursuivre ma route

¹³⁹ PERROT C. , *op. cit.*, pp. 160-161.

aujourd'hui et demain et le jour suivant, car il n'est pas possible qu'un prophète meure hors de Jérusalem » (Lc 13,33)⁽¹⁴⁰⁾.

A l'adresse de ses apôtres qui, jusqu'à la fin, ne se départiront pas de l'espérance d'un messianisme politique et terrestre, Jésus annoncera à plusieurs reprises sa passion. A Simon Pierre qui essaiera de le dissuader d'accepter la perspective de la souffrance et de la mort, Jésus opposera une réponse cinglante et dure : « Retire-toi. Derrière moi, Satan, car tes vues ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes » (Mc 8,33).

4.4.4. Jésus et César

Les Pharisiens mettent Jésus à l'épreuve en l'interrogeant sur l'obligation de payer l'impôt. Judas le galiléen incitait le peuple à refuser de payer l'impôt qui était une des expressions de l'assujettissement à la domination romaine. La réponse de Jésus fait bien la part des choses : « Renvoyez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (Mc12, 13-17).

Ce passage en fait confirme la distinction et la prévalence du Royaume de Dieu sur les institutions humaines. Autant Jésus fait montre de respect pour une certaine autonomie du temporel, autant il souligne la spécificité et la primauté du Règne de Dieu. Il n'y a donc pas lieu ni de confondre la mission du Christ et son messianisme avec une quelconque réalité terrestre ni d'opposer, mais plutôt de bien distinguer la mission et le messianisme avec un projet purement politique. L'ordre nouveau inauguré par le Règne de Dieu ne se substitue ni aux causes secondes immédiates ni à la spécificité du temporel. Il en constitue seulement le sens profond et dernier. A César, il faut rendre le peu qui revient à sa sphère des responsabilités tandis qu'à Dieu il faut rendre tout car tout lui appartient. En effet, il est le seul vrai roi du monde.

Le devoir envers Dieu est d'un autre ordre que le devoir envers César ; l'impôt qui est dû à ce dernier n'a pas le caractère absolu et définitif de l'obéissance à Dieu.

4.5. *Jésus enseigne une nouvelle conception du pouvoir*

Pour Jésus, le pouvoir est avant tout et essentiellement un service. « Que le plus grand se fasse le serviteur de tous » (cf. Lc 22,26) ; « Si

¹⁴⁰ Voir aussi la parabole des vignerons homicides qui évoque le cas des prophètes martyrs.

quelqu'un veut être le premier, qu'il soit le dernier et le serviteur de tous » (Mc 9,35). « Les rois des nations dominant sur elles, et ceux qui exercent le pouvoir sur elles se font appeler Bienfaiteurs. Mais pour vous, il n'en va pas ainsi. Au contraire, que le plus grand parmi vous prenne la place du plus jeune et celui qui commande la place de celui qui sert » (Lc 22,25-26).

4.6. Jésus, le prophète persécuté

Au cours de sa vie terrestre, Jésus, à un certain moment, a dû prendre conscience du risque qu'il courrait d'être tué. Ayant accepté ce sort qui avait été réservé à de nombreux prophètes antérieurs, Jésus a préparé ses apôtres non seulement à la perspective de sa propre mort, mais aussi aux tribulations et aux persécutions dont ils seraient eux-mêmes l'objet à cause de leur fidélité. On trouve en Marc trois annonces de la passion : Mc 8,31-33 ; 9,30-32 ; 10,32-34. Et chaque fois Jésus rappellera à ses disciples que pour le suivre, ils doivent renoncer à eux-mêmes et prendre leur croix, c'est-à-dire, risquer leur vie pour la cause de Jésus et de l'Évangile. En cela ils ne feront que suivre son exemple.

Il les prévient qu'ils seront persécutés par les tenants du pouvoir : « Soyez sur vos gardes. On vous livrera aux tribunaux et aux synagogues, vous serez roués de coups, vous comparâtes devant les gouverneurs et des rois à cause de moi... Vous serez haïs de tous à cause de moi. Mais celui qui tiendra jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé » (Mc 13,9-13).

5. Normes pour les chrétiens

5.1. Les attitudes de Jésus envers les autorités politiques s'inspirent de celles des prophètes classiques de l'Ancien Testament. Jésus lui-même situe sa mission et son comportement dans le prolongement de ceux des prophètes :

- Il est, sociologiquement parlant, laïc et ne fait partie d'aucune institution socio-religieuse : les lévites ou les prêtres. « Jésus n'appartenait pas à la classe sacerdotale et n'a jamais prétendu à un ministère de prêtre.⁽¹⁴¹⁾

¹⁴¹ Cf. *Nouveau Testament, TOB*, Paris, Cerf et Bergers et Mages, 1972, p.668. Il est dans la suite précisé : « C'est dans le Christ glorifié à l'issue de sa passion qu'il reconnaît le parfait accomplissement du sacerdoce : Fils de Dieu et frère des hommes, le Christ glorieux assure aux hommes l'accès auprès de Dieu : il est donc le grand prêtre » p. 669.

- Sa vocation et sa mission, il les vit de manière personnelle à partir de son baptême, présenté comme une expérience théophanique fondamentale et fondatrice de son agir prophétique.

- Le monde constitue le champ de sa mission. Priant pour ses apôtres, Jésus dit en effet : « J'ai manifesté ton nom aux hommes que tu m'as donnés du milieu du monde... Désormais je ne suis plus dans le monde ; eux restent dans le monde tandis que moi je vais à toi... Je ne te demande pas de les ôter du monde, mais de les garder du mauvais... Comme tu m'as envoyé dans le monde, je les envoie dans le monde (Jn 17,1-19). Cette parole souligne que la tâche de la communauté des disciples est d'être au milieu des hommes la manifestation du monde eschatologique. Elle suppose nécessairement l'affrontement du mal et de la haine, que seule l'aide du Père permettra de surmonter.

- Comme tous les prophètes, Jésus appelle à la conversion en vue de l'accueil du Règne de Dieu.

- Il rencontre, comme tous les prophètes, l'incompréhension du monde et des hommes, notamment les détenteurs du pouvoir interpellés par l'absolu de Dieu qui relativise toute autorité humaine.

- Mais il persiste et persévère.

- Enfin, il meurt, suite à une fausse accusation de subversion politique et d'incitation à la révolte contre l'empire romain.

Ces caractéristiques de la mission de Jésus constituent des références pour la spiritualité et la conduite des chrétiens. C'est en référence à elles qu'ils ont à concevoir leur engagement social, politique et économique dans un monde où Jésus lui-même les envoie pour poursuivre l'œuvre qu'il a entreprise.

5.2. Le Christ envoie ses disciples dans le monde pour y poursuivre son œuvre. De par son baptême, chaque chrétien devient membre du corps du Christ, prêtre, prophète et roi. Il n'a besoin d'aucune autorisation supplémentaire de quiconque pour accomplir cette mission.

5.3. Le monde est difficile et plein d'embûches pour le chrétien : « Voici que je vous envoie comme des brebis au milieu des loups... Soyez candides comme les colombes et rusés comme les serpents » (Mt 10,16).

« Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï le premier. Si vous étiez du monde, le monde aimerait ce qui lui appartiendrait ; mais vous

n'êtes pas du monde : c'est moi qui vous ai mis à part du monde et voilà pourquoi le monde vous hait. Souvenez-vous de la parole que je vous ai dite : le serviteur n'est pas plus grand que son maître. S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront vous aussi. S'ils ont épié ma parole, ils épieront aussi la vôtre » (Jn 15,20). Ainsi la haine et les persécutions par le monde authentifient la mission prophétique des apôtres de Jésus.

5.4. En tant que prophète, le chrétien ne dispose que d'un seul moyen d'action : la Parole de Dieu, Parole de sagesse et de vérité, Parole de vie et d'amour, Parole de justice et de paix.

Même devant le pouvoir politique, le chrétien n'a pas à craindre : « Lorsqu'ils vous livreront, ne vous inquiétez pas de savoir comment parler ou que dire... car c'est l'Esprit du Père qui parlera en vous (Mt 10,19-20). Cette Parole, parce qu'elle vient de Dieu, est une véritable puissance. « En ce monde vous faites l'expérience de l'adversité, mais soyez pleins d'assurance, j'ai vaincu le monde » (Jn 16,33).

Conclusion

C'est dans la mort et dans la résurrection du Christ que s'accomplira et se manifesterà la royauté du Christ, le triomphe du Règne de Dieu inauguré en Jésus. En ressuscitant, Jésus a vaincu ce qui représente la dernière limite du mal, la mort, ouvrant ainsi une ère nouvelle, celle du triomphe du bien, de l'amour, de la justice, de la vérité et de la paix.

En tant qu'eschatologique, ce Règne est global et englobant. Il s'agit d'un ordre nouveau qui implique, tout en les transcendant les réalités terrestres. C'est dans ce sens qu'il comporte également des implications politiques, sociales et économiques. Car, il y a certes distinction mais pas séparation ni opposition entre l'ordre relatif de la création et celui, absolu, de la rédemption.

C'est par rapport à la *Basileia* eschatologique et absolue de Dieu que Jésus a défini ses rapports avec le monde et avec les autorités politiques. Son indépendance et sa liberté vis-à-vis de l'ordre terrestre et des autorités politiques de même que l'universalité de sa mission s'enracinent dans l'absolu de cette *Basileia* dont il est la pierre angulaire et la manifestation visible. Ce Règne qui correspond au salut de Dieu devient la valeur absolue à laquelle doivent se référer toutes les autres. Il s'oppose à toute autre réalité ou personne qui se prétendrait absolue,

s'inscrivant ainsi en faux contre l'unique absolu de Dieu, manifesté en Jésus-Christ

Mais la construction du Règne de Dieu inauguré en Jésus est encore inachevée. Oeuvre essentiellement divine, elle se poursuit dans le monde sous la mouvance de l'Esprit. Les disciples du Christ sont invités à y participer en se convertissant et en vivant, en paroles et en actes, les vertus et les valeurs morales de ce Royaume. Ces valeurs évangéliques prônées et proclamées dans le sermon sur la montagne sont susceptibles d'informer et d'inspirer le comportement et la spiritualité du chrétien dans n'importe quelle situation ou structure humaine à caractère politique, social, économique. Centrées sur la justice miséricordieuse de Dieu comme source du bonheur eschatologique de l'homme, ces valeurs morales sont l'imitation des dispositions et des mœurs divines jusqu'à la perfection. Le bonheur eschatologique de la *Basileia* s'adresse et appartient en particulier aux pauvres, aux opprimés, aux méprisés, aux écrasés, à tous ceux qui souffrent... pour qui l'heure du salut a sonné. Le Règne de Dieu, c'est l'heure de leur consolation et de leur libération.

Accueillir le Règne de Dieu c'est suivre le Christ. Cela implique un engagement total pour la construction du Royaume de Dieu. Personne n'est exclu ni dispensé de cet engagement en raison de sa faiblesse sociale ou de son indigence matérielle. Car «ce qui est folie dans le monde, Dieu l'a choisi pour confondre les sages ; ce qui est faible dans le monde, Dieu l'a choisi pour confondre ce qui est fort ; ce qui, dans le monde est vil et méprisé, ce qui n'est pas, Dieu l'a choisi pour réduire à rien ce qu'il y a afin qu'aucune créature ne puisse s'enorgueillir devant Dieu » (1 Cor. 1,27-29). Tout chrétien est susceptible, s'il le veut vraiment, de servir d'instrument de salut entre les mains de Dieu.

Le disciple du Christ se doit donc d'inscrire son engagement temporel dans la logique de la Croix, folie pour ceux qui se perdent, mais puissance de Dieu pour ceux qui sont en train d'être sauvés (Cf. 1 Cor. 1, 18).

« Cherchez d'abord le Règne de Dieu et tout le reste vous sera donné par surcroît » (Mt 6,33).

Richard Mugaruka.

Facultés Catholiques

Kinshasa

PAUL AURAIT-IL SOUTENU DES DICTATURES POLITIQUES ? LECTURE EXEGETICO-RHETORIQUE DE RM 13,1-7

1. Problème

Rm 13,1-7 est l'une des plus petites unités littéraires des plus étudiées du corpus paulinien, alors qu'elle n'occupe même pas une position centrale, ni dans l'enseignement de l'apôtre Paul en général, ni dans la Lettre aux Romains en particulier⁽¹⁴²⁾. Souvent résumée sous le titre de « Soumission aux pouvoirs civils »⁽¹⁴³⁾, une multitude des chercheurs l'ont étudiée ou commentée surtout pour des raisons d'ordre sociopolitiques de leur temps⁽¹⁴⁴⁾. En effet, le recours à ce texte paulinien par notamment des chrétiens partisans des régimes politiques dictatoriaux, par les souteneurs du nazisme et du fascisme à l'époque de la deuxième guerre mondiale et par les avocats de l'apartheid en Afrique du Sud, dans

¹⁴² Cf. ZIESLER J., *Paul's Letter to the Romans* (TPI NTC ; London – Philadelphia 1989) 307; MERKLEIN H., « Sinn und Zweck von Röm 13,1-7. Zur semantischen und pragmatischen Struktur eines umstrittenen Textes » in IDEM, *Studien zu Jesus und Paulus* (WUNT 105; Tübingen 1998) 405. On pourrait trouver une bibliographie sélective sur Rm 13,1-7 dans LEGASSE S., *L'épître de Paul aux Romains* (Lectio Divina Commentaires 10 ; Paris 2002) 822-826.

¹⁴³ *La Bible de Jérusalem*. Cf. aussi « L'attitude devant les autorités civiles », GRELOT P., *L'Épître de saint Paul aux Romains*. Une lecture pour aujourd'hui (Versailles 2001) 159 ; « Das Verhältnis der Christen zu den politischen Gewalten », SCHLIER H., *Der Brief an die Römer* (HTKNT 6 ; Freiburg – Basel – Wien 1977) 386 ; « The Believer's Obligation to the State », CRANFIELD C.E.B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. Volume II : *Commentary on Romans IX-XVI and Essays* (ICC 67/2 ; Edinburgh 1979) 651 ; « The Christian Attitude to Civil Rulers », MORRIS L., *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids – Leicester 1988) 457 ; « The Relation of Christians to Civil Authorities », FITZMYER J.A., *Romans*. A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible 33 ; New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1993) 661 ; « Sottomissione alle autorità civili », PITTA A., *La lettera ai Romani*. Nuova versione, introduzione e commento (I libri biblici. Nuovo Testamento 6 ; Milano 2001) 442.

¹⁴⁴ Pour l'histoire de l'exégèse de Rm 13,1-7, cf. KÄSEMANN E., « Römer 13 in unserer Generation » *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 56 (1959) 316-376; BEATRICE P.F., « Il giudizio secondo le opere della legge e l'amore compimento della legge. Contributo all'esegesi di Rm 13,1-7 » *Studia Patavina* 20 (1973) 491-545; WILCKENS U., *Der Brief an die Römer (Röm 12-16)* (EKKNT VII/3 ; Zürich – Einsiedeln – Köln 1982) 43-66; LEGASSE S., « Paul et César. Romains 13,1-7. Essai de synthèse » *Revue Biblique* 101 (1994) 516-532.

le but d'obliger tous leurs gouvernés à une obéissance pratiquement aveugle à leurs options et actions politiques, a souvent poussé les chercheurs à l'approfondissement de cette péripécie pour découvrir ce qu'y serait la position authentique de Paul⁽¹⁴⁵⁾.

De fait, l'audition de ce texte en situation de dictature politique ne peut pas ne pas susciter toutes sortes de questions, notamment celle de savoir comment Paul a pu affirmer qu'il n'y a pas d'autorité qui ne soit de Dieu, de telle sorte que ceux qui se rebellent contre une autorité *de fait* se dressent *ipso facto* contre l'ordre établi par Dieu (Rm 13,1). En Rm 8,35-36 ; 1 Co 15,32 et 2 Co 11,32-33, ne confesse-t-il pas lui-même qu'il a été plus d'une fois objet de persécutions, voire de tortures orchestrées par des autorités, soit politiques païennes ou religieuses juives⁽¹⁴⁶⁾. En écrivant Rm 13,1-7, n'aurait-il pas malgré tout obligé les chrétiens à obéir même à un régime totalitaire, non respectueux des droits humains ?⁽¹⁴⁷⁾ Comment faut-il, si tel est le cas, comprendre et vivre aujourd'hui cette exhortation adressée à la communauté romaine du début du Christianisme ? Faut-il la considérer seulement comme un sermon contextuel, c'est-à-dire limité dans l'espace et le temps aux seuls premiers destinataires du discours

¹⁴⁵ Dans le contexte de l'apartheid, signalons MUNRO W, "Romans 13:1-7. Apartheid's Last Biblical Refuge" *Biblical Theology Bulletin* 20 (1990) 161-168. En ce qui concerne le nazisme et le fascisme, cf. FITZMYER J.A., *Romans*, 662.

¹⁴⁶ On sait que la *damnatio venatorium* dont parle Paul en 1 Co 15,32 n'était appliquée que dans des délits jugés très graves par les magistrats et était une sanction qui mettait le condamné dans la situation d'un homme destiné à une mort sûre et atroce. Par cette condamnation, le condamné était automatiquement réduit à l'état d'esclave, perdant tous ses droits publics et privés. Tandis que la flagellation dont il est question en 1 Co 11,33, était une punition pour des délits moins graves, mais considérée comme ignominieuse et comme prélude à la mise à mort ; elle était souvent réservée aux esclaves. Cf. SANTALUCIA B., « La giustizia penale » in AA.VV. *Storia di Roma*. Volume 2. *L'impero mediterraneo*. III. *La cultura e l'impero* (Torino 1992) 230-231. A propos des souffrances de Paul, cf. EBNER M., *Leidenslisten und Apostelbrief*. Untersuchung zu Form, Motiv und Funktion der Peristasenkataloge bei Paulus (Forschung zur Bibel 66 ; Würzburg 1991).

¹⁴⁷ Qu'il nous soit permis de reporter ici en illustration un extrait du discours de Botha P.W., Président de la République de l'Afrique du Sud à l'époque de l'apartheid, discours qu'il adressa en février 1985 aux membres de l'Eglise *Zion Christian Church*, dont la majorité était constituée des noirs, afin de les inviter à être loyaux au gouvernement raciste : « The Bible ... has a message for the governments and governed of the world. Thus we read in Romans 13 that every person be subject to the governing authorities. There is no authority except from God. Rulers are not a terror to good conduct, but to bad conduct. Do what is good, and you will receive the approval of the ruler. He is God's servant for your good » cité par BOTHA J., *Subject to Whose Authority ? Multiple Readings of Romans 13* (Atlanta 1994) 1.

apostolique, et ne pas tellement en tenir compte dans les situations actuelles ?⁽¹⁴⁸⁾ Toutes sortes de solutions ont été proposées ; elles peuvent être ramenées à deux principales. Il y a, d'une part, ceux qui nient une dimension politique à ce texte et, d'autre part, ceux qui l'affirment. Dans cette dernière position, il y a deux orientations : d'un côté, ceux qui affirment l'interpolation tardive de cette péricope et, de l'autre, ceux qui en affirment l'authenticité paulinienne.

2. Quelques solutions proposées

Les exégètes qui estiment qu'il n'est pas du tout question de politique en Rm 13,1-7, trouvent que Paul ne fait pas ici un traité sur les relations des chrétiens avec l'Etat. Ces chercheurs se fondent sur l'interprétation du terme ἐξουσία utilisé dans cette péricope. Pour eux, ce lexème ne renvoie pas aux autorités civiles terrestres, mais aux puissances célestes invisibles chargées par Dieu de juger le monde à la fin des temps. Ils recourent aux occurrences semblables de ce terme dans le corpus paulinien, notamment en 1 Co 2,6.8 et en Ep 3,9-11. Ils se basent aussi sur le fait que Rm 12-13, comme d'ailleurs l'ensemble de la lettre aux Romains, est rédigée dans la perspective eschatologique très influencée par l'attente apocalyptique. Dans Rm 13,1-7 en particulier, l'utilisation des termes techniques de l'apocalyptique juive est patente, notamment les termes κρίμα, μάχαιρα, ἔκδικος ὄργη, ἔπαινος⁽¹⁴⁹⁾.

Notre analyse montrera qu'il est fort possible que la péricope à l'étude ne traite pas de l'attitude des chrétiens envers les autorités civiles ; fort probablement, il n'y est pas question de politique. Seulement, comme d'autres chercheurs l'ont montré avant nous, il n'y est pas non plus question de puissances célestes invisibles dont parle Ep 3,9-11. Ni le terme ἐξουσία, ni celui de ἀρχοντες ne peuvent être interprétés en ce sens⁽¹⁵⁰⁾. Quant à l'attente imminente de la parousie du Seigneur, il est vrai qu'elle est présente dans la lettre aux Romains, et même dans les parages

¹⁴⁸ Cf. FURNISH V.P., *The Moral Teaching of Paul. Selected Issues* (Nashville 1979, ²1985) 119; MORRIS L., *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids, Mi 1988) 457; MUNRO W., "Romans 13:1-7" ; BOTH A J., *Subject to Whose Authority ?*, 2 ; GRELOT P., *L'Épître de saint Paul aux Romains*, 160-161.

¹⁴⁹ Cf. MORRISON C., *The Powers that Be. Earthly Rulers and Demonic Powers in Romans 13:1-7* (London 1960); BEATRICE P.F., "Il giudizio secondo le opere", 493-502.

¹⁵⁰ Cf. PESCE M., *Paolo e gli arconti a Corinto. Storia della ricerca* (1888-1975) ed esegi di I Cor. 2,6.8 (Brescia 1977) 281-287.

de notre péricope ; mais, ils n'ont pas tort ceux qui disent qu'il n'y a pas de preuve qu'à l'époque où Paul écrivait cette lettre, ladite espérance poussait les chrétiens à la rébellion contre les autorités civiles en place⁽¹⁵¹⁾. Cette attente a toujours plutôt poussé les pieux du Seigneur au martyr, entendu sans doute comme moyen d'aller vite vivre éternellement avec le Seigneur, acceptant *ipso facto* l'autorité politique en exercice⁽¹⁵²⁾.

Pourtant, la plupart des exégètes reconnaissent la dimension politique de l'exhortation. Parmi eux, il y en a qui acceptent cette solution, parce que, pour eux, Rm 13,1-7, serait une interpolation tardive, soit en son entièreté, soit en une de ses parties (vv. 6-7, en l'occurrence). Cette interpolation aurait été accomplie au début du 2^{ème} siècle par les dirigeants de l'Eglise de l'Asie Mineure. Ces derniers voulaient témoigner à l'autorité romaine que les chrétiens étaient de bons citoyens qui, malgré leur foi au Christ, demeuraient, d'une part, respectueux des autorités exerçant le pouvoir *de facto* et, d'autre part, attachés aux lois de l'administration en vigueur. Les tenants de cette interprétation s'appuient sur le fait que du point de vue littéraire, Rm 13,1-7 donne l'impression de ne pas entretenir des liens étroits avec son contexte littéraire. En effet, un lecteur pourrait sauter cette péricope et lire 13,8 immédiatement après 12,21 et trouver le fil des idées bien cohérent. Par ailleurs, ils recourent aussi à 1 P 2,13-17 et aux Lettres Pastorales qui seraient l'expression de la volonté du presbytérat du début du 2^{ème} siècle de s'attirer la bienveillance des empereurs romains⁽¹⁵³⁾.

Notre analyse présentera des éléments littéraires nouveaux en faveur de la paternité paulinienne du texte étudié. Il n'y a pas de raisons de le considérer comme une interpolation tardive. Cette hypothèse reste une bonne trouvaille pour eux, parce qu'ils acceptent au départ qu'il est question dans Rm 13,1-7 de l'attitude des chrétiens vis-à-vis de l'autorité romaine. C'est d'ailleurs la solution privilégiée par ceux qui font une lecture sociologiste du texte, basée sur le présumé selon lequel il y a, dans toute communauté humaine, une lutte des classes qui aboutit toujours

¹⁵¹ Cf. MUNRO W , "Romans 13:1-7", 164 col. 2; ZIESLER J. , *Pau's Letter to the Romans*, 312.

¹⁵² Voir notre interprétation de Ph 1,20-23 in MATAND BULEMBAT J.-B. , *Noyau et enjeux de l'eschatologie paulinienne: De l'apocalyptique juive et de l'eschatologie hellénistique dans quelques argumentations de l'Apôtre Paul. Etude rhétorico-exégétique de 1 Co 15,35-58 ; 2 Co 5,1-10 et Rm 8,18-30 (BZWNT 84 ; Berlin – New York 1997) 279-282.*

¹⁵³ Cf. BEATRICE P.F. , "Il giudizio secondo le opere", 516-541; MUNRO W. , "Romans 13:1-7", 165 col. 1.

à un gagnant et un perdant⁽¹⁵⁴⁾. Ce genre de présupposé conduit souvent à la conclusion selon laquelle l'état final des textes bibliques représente le point de vue de la classe sociale dominante⁽¹⁵⁵⁾.

En fait, nombreux sont aujourd'hui les commentateurs qui soutiennent que Paul est bien l'auteur de cette péricope et que cette dernière se comprend mieux grâce justement à son contexte littéraire environnant. Pour eux, Paul voulait seulement demander aux chrétiens de Rome, dans leurs relations avec les autorités romaines, de ne point emboîter le pas de ceux qui ne voulaient pas payer les impôts et les taxes, à cette époque où ces obligations de l'Etat étaient devenues une corvée sans pareille. Il les exhortait ainsi à vivre en paix avec tout le monde, comme il l'a écrit en 12,18, et ce d'autant plus que la fin de ce monde n'allait plus tarder, comme il l'a aussi écrit peu après en 13,11-12⁽¹⁵⁶⁾. Les tenants de cette interprétation⁽¹⁵⁷⁾ s'appuient sur les textes des historiens de l'époque qui montrent qu'il y avait des remous dans la population romaine autour des années 56/57 après le Christ, remous dus au poids très lourd de la politique fiscale, menée surtout vis-à-vis des Juifs, lesquels constituaient une grande partie des premières communautés chrétiennes de Rome. Ces historiens attestent en effet par exemple que l'empereur Néron voulut supprimer les taxes indirectes, mais le Sénat l'en empêcha par crainte de manquer de moyens pour soutenir l'effort de guerre, ou mieux pour assurer la *pax romana* sur l'étendue de tout l'empire⁽¹⁵⁸⁾. Mais au-delà de ces textes d'historiens, les commentateurs dont question se basent sur la péricope Rm 13,1-7 elle-même, où ils indiquent tous les termes qui relèvent du domaine de l'administration de l'Etat à l'époque gréco-romaine : ἐξουσία, ὑπερεχούσαι, ἄρχοντες, μάχαιραν φορεῖν,

¹⁵⁴ Cf. MUNRO. W., "Romans 13:1-7", 165 col. 1.

¹⁵⁵ Cf. MUNRO W., "Romans 13:1-7", 165 col. 1-2.

¹⁵⁶ Cf. LEGASSE S., « Paul et César », 519-524 ; O. MAINVILLE, Un plaidoyer en faveur de l'unité. La lettre aux Romains (Montréal 1999) 116-118 ; HAACKER K., Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK 6; Leipzig 1999) 264-265; PITTA A., Lettera ai Romani, 442-443.

¹⁵⁷ Citons entre autres BARRETT C.K., A Commentary on the Epistle to the Romans (London 1957) 248; FURNISH V.P., The Moral Teaching of Paul. Selected Issues (Nashville 1979, 21985) 119-120; MORRIS L., The Epistle to the Romans (Grand Rapids, Mi 1988) 457-467; LEGASSE S., "Paul et César", 530-531; COLEMAN T.M., "Binding Obligations in Romans 13:7: A Semantic Field and Social Context" Tyndale Bulletin 48 (1997) 325-327; Pitta A., Lettera ai Romani, 447-448.

¹⁵⁸ Cf. TACITE, Annalium XIII,50,1-2; Suétone, De vita Caesarum. Liber VI. Nero,10,2.

ἔπαινος, λειτουργοὶ, φόρους⁽¹⁵⁹⁾. Paul serait ainsi en train de prendre défense pour l'état romain, parce que l'organisation de ce dernier était importante pour la paix dans le monde, surtout pour lui qui voyageait beaucoup. Il avait, ajoutent-ils, parlé de cette manière, quand les persécutions contre les chrétiens n'avaient pas encore eu lieu⁽¹⁶⁰⁾.

Effectivement, le vocabulaire de Rm 13,1-7 évoque celui de l'administration romaine, de sorte que l'on pourrait soutenir que Paul traite ici des rapports de la communauté chrétienne de Rome vis-à-vis des autorités civiles romaines. Mais il y a une autre réalité sociopolitique de la même époque dont cette lecture ne tient pas sérieusement compte. En effet, la Rome conquérante avait très vite étendu une certaine autonomie organisationnelle aux peuples colonisés, qui avaient une histoire notoire, des traditions et des origines ethniques diverses de celles des cités latines⁽¹⁶¹⁾. Cette autonomie était de fait déjà reconnue aux cités latines. Parmi les éléments qui distinguaient l'autonomie organisationnelle d'une communauté ethnique ainsi traitée, il y avait l'administration de la justice. Dans les provinces, les communautés pouvaient avoir des préfets *iure dicundo*, qui avaient dans une large mesure les pouvoirs du préteur à Rome⁽¹⁶²⁾. Ces préfets étaient généralement membres de la communauté elle-même. A Rome même, ces communautés étaient celles des *peregrini* et des préfets spéciaux étaient désignés pour elles. Malgré cette autonomie administrative, le vocabulaire utilisé était cependant globalement commun, et à l'organisation autonome des communautés colonisées, et à celle de l'administration métropolitaine, sans doute parce que celle-là était malgré tout contrôlée par celle-ci⁽¹⁶³⁾.

C'est ainsi qu'il y avait des ἀρχοντες dans les grandes communautés juives, que ce soit en Judée elle-même ou en Diaspora⁽¹⁶⁴⁾. Plus d'une fois, le Nouveau Testament en parle comme faisant partie des

¹⁵⁹ Cf. STUHLMACHER P., *Der Brief an die Römer* (NTD 6; Göttingen 1989) 178; cf. COLEMAN T.M., "Binding Obligations in Romans 13:7", 308.

¹⁶⁰ Cf. STUHLMACHER P., *Der Brief an die Römer*, 181-182; FITZMYER J.A., *Romans*, 662.

¹⁶¹ Cf. DE MARTINO F., « Il modello della città-stato », in AA.VV. *Storia di Roma*. Volume 4: Caratteri e morfologie (Torino 1989) 448.

¹⁶² Cf. DE MARTINO F., « Il modello della città-stato », 448.

¹⁶³ RABELLO A.M., « La situazione giuridica degli ebrei nell'impero romano » in A. LEWIN (éd.), *Gli ebrei nell'impero romano*. Saggi vari (Firenze 2001) 136.

¹⁶⁴ Cf. PENNA R., "Gli ebrei a Roma al tempo dell'apostolo Paolo" *Lateranum* 49 (1983), ici cité selon R. PENNA, *L'apostolo Paolo*. Studi di esegesi e teologia 'Parola di Dio; Torino 1991) 47-49.

autorités juives⁽¹⁶⁵⁾. De fait, ces ἄρχοντες étaient membres de la *gerousia*, le conseil d'administration qui veillait sur tous les intérêts de la communauté : finances, vie religieuse, vie politique, sanctions, etc⁽¹⁶⁶⁾. Selon J. Juster, même si le laconisme des documents qu'il a étudiés empêche de déterminer exactement les attributions des ἄρχοντες, on peut retenir que ces derniers étaient habituellement chargés d'exécuter les décisions du conseil et de l'assemblée générale⁽¹⁶⁷⁾. Ainsi par exemple, ils étaient chargés d'exécuter la décision prise par l'assemblée générale de conférer des distinctions honorifiques à qui avait rendu des services très appréciés à la communauté juive. Parmi ces honneurs, il y avait les discours de *louanges* appelés du terme de ἔπαινος⁽¹⁶⁸⁾.

Par ailleurs, parmi les membres de la communauté juive, il y en avait qui s'occupaient des différentes contributions et taxes (φόρους ou τέλη), destinées soit à Rome, soit à Jérusalem, soit à la communauté elle-même⁽¹⁶⁹⁾. Goldschmid L. signale qu'en Judée on pouvait aussi compter des autorités juives parmi les employés des contributions⁽¹⁷⁰⁾, même si vis-à-vis des taxes, les dispositions des populations étaient souvent très hostiles, non pas parce que les taxes étaient l'expression de l'assujettissement à l'occupation étrangère, mais sans doute surtout à cause de la cupidité des *publicani*, des abus et de la brutalité qui

¹⁶⁵ Cf. par exemple Mt 9,18.23 ; Lc 8, 41 ; 12,11 ; 23,13 ; Ac 4,5 ; 16,19.

¹⁶⁶ Cf. JUSTER J., *Les Juifs dans l'empire romain*. Leur condition juridique, économique et sociale. Tome 1 (Paris 1914) 440-443.

¹⁶⁷ Cf JUSTER J., *Les Juifs dans l'empire romain*, 443-447 ; PESCE M., Paolo e gli arconti a Corinto. Storia della ricerca (1888-1975) ed esegi di I Cor. 2,6.8 (Brescia 1977) 291-298. A la p. 298, ce dernier auteur conclut ainsi son étude sur les ἄρχοντες comme autorités juives locales en diaspora comme en Palestine : "Riassumendo : a livello letterario il termine ἄρχοντες viene correntemente usato per designare autorità giudaiche anche di diverso tipo o di un tipo che bene non riusciamo a ricostruire : i membri della gerusia, le autorità locali delle città, le autorità delle comunità della diaspora. Si tratta cioè di un uso tecnico, anche se vario per le diverse situazioni". C'est nous qui mettons en italique. Selon le même auteur (p. 288), le terme est utilisé dans le Nouveau Testament, à l'exception de 1 Co 2,6.8, pour désigner les autorités hébraïques de Jérusalem, mais dans un sens générique et pas technique, dans ce sens qu'il comprend aussi bien l'aspect politique que la dimension religieuse, même si la balance pèse plus du côté de la dimension religieuse.

¹⁶⁸ Cf. JUSTER J., *Les Juifs dans l'empire romain*, 436-438.

¹⁶⁹ Cf. GOLDSCHMID L. , « Les impôts et droits de douane en Judée sous les romains » Revue des Etudes Juives 34 (1897) 213-215. Cf. aussi JUSTER J., *Les Juifs dans l'empire romain*, 439 ; JOSEPH F., *Contre Apion*, II,5 § 64.

¹⁷⁰ Cf. GOLDSCHMID L. , « Les impôts et droits de douane », 214.

accompagnait leur collecte⁽¹⁷¹⁾. Dans ce sens, les taxes indirectes (τέλος), prélevées sur les marchandises et autre propriété privée, posaient plus de problème que les taxes directes (φόρος). L'évasion des taxes indirectes était souvent courante⁽¹⁷²⁾. Le terme φόρος des vv. 6 et 7 ne peut donc signifier que les taxes directes, le tribut, que les peuples conquis devaient payer pour l'empereur, l'autorité suprême romaine, parce qu'ils étaient soumis⁽¹⁷³⁾. Il faut cependant noter que ce ne sont pas les Romains qui ont inventé la pratique ; ils n'ont pas été les seuls dans l'histoire à avoir dominé d'autres peuples. Le terme a existé avant eux, avec le sens de tribut que devait payer un peuple conquis à l'autorité dominante⁽¹⁷⁴⁾. La connotation première de ce terme est donc le lien qui s'établit entre un soumis et l'autorité supérieure dominante à laquelle le sujet doit se soumettre sans tergiverser. Même Jésus a dû se prononcer en sa faveur (cf. Lc 20,22). De la sorte, son évocation dans une argumentation peut simplement renvoyer à cette connotation première, moins présente dans le terme τέλος. En conclusion, au sein d'une communauté des *peregrini*, les termes que Paul a utilisés en Rm 13,1-7, ne renvoyaient pas automatiquement ni forcément aux autorités civiles romaines ; mais aussi, et peut-être en premier lieu, aux personnes qui, dans leur communauté, exerçaient l'autorité et selon leur organisation particulière.

Outre ces considérations relevant de l'histoire des mots, il ne conviendrait pas d'en minimiser une autre, d'ordre littéraire : quelle valeur un auteur accorde-t-il à tel terme qu'il utilise dans tel texte ? De toute évidence, ce ne peut être que le sens que l'auteur suppose être immédiatement saisi par ses auditeurs⁽¹⁷⁵⁾. Autrement, la communication risquerait d'échouer. Mais il ne faut pas se limiter à ce niveau ; il faudrait poser d'autres questions, notamment : dans quelle micro-unité du texte se trouve le terme en question ? Quelle fonction joue ladite unité dans

¹⁷¹ Cf. TACITE, *Annales* XIII,50,3.

¹⁷² Cf. GOLDSCHMID L., « Les impôts et droits de douane », 215.

¹⁷³ Cf. COLEMAN T.M., "Binding Obligations in Romans 13:7", 309-313.

¹⁷⁴ Cf. HERODOTE, 1,6,27 ; 1,171 ; THUCYDIDE 1,96 ; ISOCRATE, 12,116.

¹⁷⁵ A propos de la correspondance paulinienne avec les Romains, MORRISON C., *The Powers that Be*, 57 l'a exprimé en ces termes: "So long as we are concerned with the exegesis of a communication to Rome we cannot limit ourselves to the thought world of Judaism any more than we can be confined to the range of oriental languages. To ask only what *exousiai* meant for Paul or for Judaism is to overlook the very character of communication. *Exousiai* in Romans 13 meant to Paul precisely what Paul thought it would mean to the church at Rome. (Italique dans le texte).

l'ensemble : fonction indicative, explicative ou illustrative ? La pertinence d'un terme dont le champ sémantique est étendu par exemple ne peut être dégagée que de la fonction littéraire du texte dans son contexte littéraire. Il nous semble que si tous ces éléments sont pris en considération dans l'analyse, Rm 13,1ss pourrait parler d'une autre réalité que celle habituellement soutenue par la majorité des exégètes.

Pour exposer notre interprétation, nous allons procéder à une lecture rhétorique du texte. Nombreux sont les auteurs qui ont montré que la lettre aux Romains est l'un des textes pauliniens développés, de manière très sure, sous forme d'une argumentation rhétorique⁽¹⁷⁶⁾. En effet, les grandes et petites unités par lesquelles la pensée est progressivement exposée se laissent souvent bien analyser grâce au modèle rhétorique. La petite unité littéraire que nous étudions n'échappe pas à ce constat. Nous allons commencer par délimiter l'unité elle-même en la situant dans son contexte littéraire ; puis nous focaliserons notre attention sur l'agencement du raisonnement paulinien dans l'unité littéraire délimitée. Etant donné que toute argumentation procède par un enchaînement logique et graduel des idées, et que celles-ci sont exprimées à travers des termes pertinents, dans de petites unités de sens, souvent structurellement bien agencées, nous fixerons ensuite notre regard sur la portée sémantique des mots principaux, générateurs du conflit d'interprétation, et sur le sens que laisse entrevoir la structure formelle de telle ou telle unité argumentative. Nous dégagerons la pointe de l'unité à l'étude et présenterons quelques orientations d'ordre herméneutiques.

3. Délimitation de l'unité

Nous retenons avec Pitta A. que la lettre aux Romains se subdivise en quatre parties majeures (1,18-4,25 ; 5,1-8,39 ; 9,1-11,36 ; 12,1-15,13). Ces parties sont précédées par l'adresse épistolaire habituelle (1,1-3), l'action de grâce où Paul expose les raisons de sa lettre (1,4-15) et par l'affirmation principale qui déclenche le développement de la lettre (1,16-17). Dans la partie conclusive de celle-ci, l'apôtre revient sur les raisons

¹⁷⁶ Cf. WUELLNER W. , "Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans. An Alternative to the Donfried-Karris Debat over Romans" *CBQ* 38 (1976) 330-351 ; ALETTI J.-N. , « La présence d'un modèle rhétorique en Romains : Son rôle et importance » *Bib* 71 (1990) 1-24 ; ALETTI J.-N., *Comment Dieu est-il juste ? Clé d'interprétation de la lettre aux Romains* (PD ; Paris 1991) 31-38 ; BOTH A J. , *Subject to Whose Authority?*, 121-188 ; PITTA A. , *La lettera ai Romani*, 17-38.

de sa lettre (15,14-21), dévoile son plan des voyages à Jérusalem, à Rome et en Espagne (15,22-33) et termine par les salutations d'usage (16,1-23)⁽¹⁷⁷⁾. Les trois premières parties majeures constituent la démonstration de l'affirmation principale de la lettre entière, tandis que la quatrième en est la parénèse.

En effet, l'affirmation principale que Paul développe dans toute sa lettre en 1,16b-17. L'apôtre soutient, de fait, l'idée selon laquelle il ne peut pas rougir de l'Évangile, car ce dernier est la puissance de Dieu en vue du salut pour toute personne qui croit, d'abord pour le juif et ensuite pour le païen, étant donné que la justice de Dieu s'est révélée dans cet Évangile. Cette *propositio principalis* déclenche toute une discussion sur la justice de Dieu, aussi bien vis-à-vis des païens que vis-à-vis des juifs⁽¹⁷⁸⁾. C'est à partir de 1,18, que l'apôtre commence, grâce à des *sub-propositiones* et dans des unités argumentatives plus ou moins étendues, la démonstration de cette affirmation. Il commence par montrer comment Dieu est et sera juste envers les païens, même si eux n'ont pas connu la Loi mosaïque, au point que cet agir divin pose des questions sur l'importance et l'utilité du peuple juif dans l'histoire du salut (1,18-4,25). Puis il indique la situation réelle du salut de ceux qui sont justifiés, non pas par la Loi, mais par leur foi au Christ (5,1-8,39). Enfin, il montre comment Dieu est et sera juste envers les juifs, même si tous n'ont pas cru au Christ, lequel est le terme de la Loi, au point que cette pratique divine pose des questions sur la nature du salut des païens (9,1-11,36). De 12,1 à 15,13, Paul passe à des exhortations, conçues comme des conséquences logiques (*παρακαλῶ οὖν*) de ce qu'il a soutenu dans les parties précédentes. Dans ces exhortations apparemment juxtaposées sans transition rigoureuse, l'apôtre aborde certains points de la vie concrète, à notre avis pratiquement tous en rapport avec la réalité de la justice parmi

¹⁷⁷ Cf. PITTA A., *La lettera ai Romani*, 31-33; CRANFIELD C.E.B., *Romans IX-XVI*, 27-29. HAACKER K., *Der Brief des Paulus an die Römer*, 14-17, retient aussi 4 parties majeures, mais les bornes ne coïncident pas avec les nôtres (1,18-5,21 ; 6,1-11,36 ; 12,1-15,13 ; 15,14-16,27). KÄSEMANN E., *An die Römer* (HNT 8a ; Tübingen 1980) V-VI, quant à lui, propose 7 parties majeures (1,18-3,20 ; 3,21-4,25 ; 5,1-8,39 ; 9,1-11,36 ; 12,1-15,13 ; 15,14-33 ; 16,1-27). Comme on le voit, la divergence se situe surtout autour du bloc 3,21-5,21. PENNA R., « La funzione strutturale di 3,1-8 nella lettera ai Romani » *Bib* 69 (1988), ici cité selon PENNA R., *L'apostolo Paolo*, 77-110, a bien résumé les raisons de ces divergences.

¹⁷⁸ Nous trouvons ainsi que ALETTI J.-N., *Comment Dieu est-il juste ?*, résume fort bien, par son titre, la problématique principale dont discute Paul dans sa correspondance avec les Romains.

les chrétiens. Il est important de souligner que 12,1-8 constitue une unité littéraire essentielle pour comprendre toute la partie parénétiq. En ces versets, en effet, Paul présente deux points à partir desquels l'agir du chrétien peut être apprécié : d'une part, le chrétien est appelé à ne point se conformer à la mentalité du monde présent (12,2) et de l'autre, il forme, avec les autres chrétiens, un seul corps dans le Christ, corps aux multiples charismes spirituels différents (12,3-8). Puis viennent les exhortations spécifiques. Rm 13,1ss se situe dans cet ensemble d'exhortations spécifiques. Mais, nous l'avons déjà dit, cet emplacement a poussé certains à croire qu'il s'agit d'une interpolation tardive.

Pour nous, le problème vient de la borne *ad quem* de la péricope elle-même. Jusqu'à ce jour, on situe cette borne à la fin du v. 7. En le faisant, on néglige un indice littéraire pourtant très visible, à savoir le fait que le v. 7 est un verset qui est construit sans aucune particule de relation avec ce qui précède. En effet, à partir du v. 1 jusqu'au v. 6, l'unité a une cohésion grammaticale remarquable, grâce à un usage massif des particules de liaison γάρ (vv. 1b.3a.4a.d.e.6a.b), δὲ (vv. 1c.2c.3c.4b), ὥστε (v. 2), καὶ (vv. 3e.5c.6a), διὸ (v. 5a), διὰ τοῦτο (v. 6a). Aucune particule de ce genre ni une autre ne lient le v. 7 au v. 6. Au point de vue grammatical, donc, il n'y a pas une particule de conjonction qu'on aurait souhaité entre les versets qui précèdent et le v. 7. Rm 13,7 commence de manière asyndétique comme Rm 13,1 a commencé par rapport à ce qui précède. Il n'y a ni οὖν, ni διὸ, ni ὥστε, ni διὰ τοῦτο γάρ καὶ, ni les simples καὶ et δὲ. Διὸ se trouve, par contre, au v. 5 où le verbe principal du v. 1 (ὑποτάσσεσθαι) est repris. Apparemment, c'est là que se situe la conclusion. Διὰ τοῦτο γάρ καὶ du v. 6a et γάρ du v. 6b mettent des liens entre ces affirmations et celle du v. 5. Certes, on met souvent en évidence le fait que le lien avec ce qui précède est établi par le mot-crochet φόρος. Mais il est connu que les mots-crochets aident souvent à passer, de manière moins abrupte, à un autre argument quand ce dernier ne forme pas une unité de sens avec le contenu de l'argument

précédent⁽¹⁷⁹⁾. En outre, la structure chiasmique que certains exégètes ont effectivement relevée entre le v. 7 et la partie précédente nous semble ne pas en être une. En effet, même s'il est vrai que τὸν φόρος du v. 7 peut avoir la même portée sémantique que φόρους de 6a, τὸν φόβον du v. 7 n'est employé dans le même sens qu'aux vv. 3 et 4. Autrement Paul se contredirait. Aux vv. 3 et 4, en effet, il utilise ce lexème de manière tout à fait péjorative, et il est manifestement allergique à une telle attitude; au v. 7, par contre, Paul le considère comme une attitude positive qu'il recommande. Alors qu'aux vv. 3 et 4, φόβος (peur) est dans le même champ sémantique que la colère, la condamnation, l'épée, les mauvais actes; au v. 7, φόβος (crainte) est dans le même champ que les honneurs, la révérence. Au v. 7, il s'agit donc d'une autre recommandation que celle des vv. 3 et 4. En utilisant φόβος au v. 7, Paul fait de la *synkrisis*. Ceci étant, le terme φόρον du v. 7, bien qu'utilisé dans le même sens qu'au v. 6, a la couleur d'un mot-crochet, comme tous les exégètes le signalent à propos de ὀφειλάς au v. 7 et ὀφείλετε au v. 8. Au point de vue de l'analyse stylistique, il faut donc placer la borne finale de la péricope à la fin du v. 6. Le style d'une « enfilade d'arguments et lents cheminements avec une série de rapports plus ou moins causals », dont parle Légasse S.⁽¹⁸⁰⁾, s'arrête sans ambiguïté au v. 6.

Il y a en outre un autre indice littéraire à ne pas négliger : l'emplacement des adjectifs ou pronoms indéfinis : πᾶσα (v. 1), πᾶσιν (v. 7), μηδενὶ μηδέν (v. 8)⁽¹⁸¹⁾. D'abord, ils sont utilisés de manière notoirement emphatique dans l'unité littéraire 13,1-10. Ensuite, comme pour πᾶσιν au v. 7, πᾶσα et μηδενὶ introduisent, aux vv. 1 et 8, des propositions qui n'ont pas une particule de liaison qui les mette en rapport

¹⁷⁹ Mais cela ne veut pas dire que l'auteur qui a ainsi mis les deux unités l'une après l'autre n'avait pas de raisons de le faire. Distinguer deux unités de sens n'équivaut pas à les séparer totalement. Au bout de notre analyse, on comprendra d'ailleurs qu'il y a un lien logique entre ce que Paul soutient en 13,1-6 et ce qu'il affirme en 13,7-10. Alors que d'une part il demande aux chrétiens de reconnaître le rang supérieur de ceux qui guident par la grâce de Dieu et de se soumettre à eux (13,1-6), d'autre part, il demande de reconnaître le rang attribué à chacun et de lui rendre ce qui lui est dû (13,7-10). En reconnaissant ainsi la dignité dévolue à tous et à chacun (πᾶσιν et μηδέν), les chrétiens accomplissent le commandement de l'amour mutuel.

¹⁸⁰ Cf. LEGASSE S., "Paul et César", 519-520.

¹⁸¹ πᾶσιν est effectivement en position emphatique par rapport aux datifs qui le suivent et l'explicitent.

étroit avec les versets qui le précèdent. Bien plus, les propositions dont ils occupent la position emphatique sont les seules dans Rm 13,1-10 qui sont conjuguées à l'impératif et qui ne sont pas une citation d'un texte biblique, ni ne relèvent du style de la diatribe⁽¹⁸²⁾. En effet, *τελειτε* du v. 6 est un indicatif. Cet indice littéraire ferait qu'on puisse parler de trois unités distinctes: 1-6; 7; 8-10.

Mais, sans vouloir forcer, nous trouvons le rapport littéraire plus étroit entre le v. 7 et le v. 8 qu'entre le v. 7 et les versets qui le précèdent. Non seulement à cause du parallélisme entre *πᾶσιν* d'un côté et *μηδενὶ* de l'autre, mais aussi à cause de l'emploi de *ὀφειλάς* d'un côté et de *ὀφείλετε* de l'autre⁽¹⁸³⁾. L'apparition du thème de *ἡ ἀγάπη* aux vv. 8-10 ne devrait pas pousser à mettre une forte césure entre le v. 7 et le v. 8, parce que c'est Paul lui-même qui dit que l'amour est l'unique vraie dette (*μηδὲν ὀφείλετε εἰ μὴ*) que les chrétiens devraient avoir les uns envers les autres en le comparant aux autres dettes (*τὰς ὀφειλάς*) énumérées au v. 7. De fait, entre ces deux versets, il y a des parallélismes littéraires irréfutables:

- 1) les datifs *πᾶσιν* et *μηδενὶ* sont des pronoms indéfinis utilisés de manière antithétique. *Πᾶσιν* du v. 7 ne renvoie pas seulement aux autorités dont il est question aux vv. 1 et 5, à moins que l'on adopte le texte de certains manuscrits qui lisent ainsi au v. 1: *πάσαις ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτάσσεσθε*. Même alors, il reste que *πᾶσιν* du v. 7 est plutôt immédiatement explicité par les différents datifs *τῷ* utilisés de manière anaphorique, à partir de *τῷ τὸν φόρον* jusqu'à *τῷ τὴν τιμὴν*.

¹⁸² Les impératifs des vv. 3-4, comme l'a souligné LEGASSE S., "Paul et César", 517, relèvent du style de la diatribe. Selon S.K. STOWERS, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* (Dissertation series / Society of Biblical Literature 57; Ann Arbor 1981) 76, la diatribe était un ensemble de discours et de discussions engagées dans une école de philosophie par un maître, afin non seulement de communiquer des connaissances, mais aussi de transformer les élèves, en relevant les erreurs et en les corrigeant. Dans la lettre aux Romains, on trouve ce genre de discours là où "Paul seems to stop speaking directly to the recipients of the letter and begins to speak as if he were addressing an individual" (p. 79).

¹⁸³ Contre MERKLEIN H., "Sinn und Zweck von Röm 13,1-7" quand il affirme que „Der Imperativ von v. 7a ist dann als Applikation des ὑποτάσσεσθαι von vv. 1a. 5a zu verstehen". Il n'y a pas entre les deux versets une particule de conjonction qui puisse amener à une telle conclusion.

- 2) Le pronom indéfini accusatif *μηδέν* du v. 8 est aussi utilisé de manière parallèle aux accusatifs *τὸν φόρον, τὸ τέλος, τὸν φόβον, τὴν τιμὴν* du v. 7, lesquels explicitent *τὰς ὑφειλάς* de ce même v. 7.
- 3) *ὑφείλετε* du v. 8 reprend la même chose que *ἀπόδοτε πᾶσιν τὰς ὑφειλάς* du v. 7.

En vérité, si ces deux versets sont mis ensemble, on se rendra compte que dans la micro-unité isolée (Rm 13,7-10), la pointe de l'apôtre se pose sur le v. 8 qui vient préciser – et donc amplifier – le v. 7⁽¹⁸⁴⁾. De fait, même s'il n'y a pas, entre les v. 7 et 8, une particule de conjonction (comme c'est le cas entre le v. 7 et ceux qui le précèdent), le v. 8 apparaît être, dans la pensée paulinienne, une précision - correction importante apportée au v. 7. Pour Paul, l'unique dette que le chrétien peut avoir envers tous (*πᾶσιν*) et sans distinction aucune (*μηδενί*), c'est l'amour qui résume (*ἀνακεφαλαιοῦται*) ainsi toutes les autres dettes (taxes, impôts, respect, honneurs) ou les autres commandements. Ce qui importe pour le chrétien, c'est de respecter chacun, qui qu'il soit et quelle que soit la fonction qu'il occupe, de le traiter comme le prochain, par l'exercice de l'amour, commandement qui est la plénitude de la loi mosaïque.

Beatrice P.F. avait presque remarqué cette réalité littéraire en proposant d'isoler le v. 7 de ce qui précède, mais son erreur a été de proposer que les vv. 6a et 7 soient considérés comme une interpolation du 2^{ème} siècle⁽¹⁸⁵⁾. La raison de cette erreur provient du fait qu'il avait limité l'interprétation de ce v. 7 au domaine politique, c'est-à-dire, en le considérant, à la suite du grand nombre d'interprètes, comme une exhortation exclusivement en rapport avec les autorités *civiles*⁽¹⁸⁶⁾. C'est la même erreur qui a poussé Furnish V.P. à considérer les vv. 6-7 comme étant la vraie pointe de Rm 13,1-7⁽¹⁸⁷⁾. En mettant à nu ces erreurs, nous n'entendons pas dire qu'il n'est pas question, au v. 7, de l'obligation de s'acquitter des taxes. Coleman T.M. l'a suffisamment bien démontré⁽¹⁸⁸⁾. Nous affirmons seulement que contrairement à la manière dont procèdent

¹⁸⁴ Au sujet du lien entre le v. 7 et le v. 8, cf. l'interrogation sans réponse concluante de Ziesler J. , *Paul's Letter to the Romans*, 314.

¹⁸⁵ Cf. BEATRICE P.F. , "Il giudizio secondo le opere", 516-528.

¹⁸⁶ Cf. BEATRICE P.F., "Il giudizio secondo le opere", 529-541.

¹⁸⁷ "Everything Paul has been saying in verses 1-5 has been leading up to the specific topic of 'taxes', which emerges finally in these two verses" FURNISH V.P., *The Moral Teaching of Paul*, 130.

¹⁸⁸ Cf. COLEMAN T.M. , "Binding Obligations in Romans 13:7", 309-315.

certaines interprètes⁽¹⁸⁹⁾, il ne convient pas de partir de la compréhension du v. 7 pour comprendre toute la péricope, parce que Paul lui-même n'a pas établi un lien très étroit entre ce verset et les vv. 1-6. Il l'a juxtaposé à ces derniers, grâce au mot-crochet $\phi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$, un procédé littéraire pas étonnant dans l'unité exhortative 12,1-13,10, où plusieurs exhortations différentes sont placées les unes à côté des autres sans particules de conjonction. Il suffit de voir en particulier 12,9-21 pour s'en convaincre. Il s'agit de plusieurs vertus à la fois, que Paul a placées les unes aux côtés des autres, sans le lien littéraire qu'on aurait pu attendre. En les regroupant dans une même unité, les commentateurs intitulent cette dernière sous le vocable générique de "la pratique des vertus chrétiennes"⁽¹⁹⁰⁾, minimisant de ce fait cette observation littéraire.

Tous ces indices pris en considération, l'unité littéraire que nous allons analyser est Rm 13,1-6.

4. Organisation interne de Rm 13,1-6

Une argumentation procède par de petites unités logiques qui, bien agencées et disposées, développent graduellement l'idée principale de tout le discours ou l'idée secondaire d'une unité particulière, dans le but de parvenir à la conclusion poursuivie. Dans une argumentation, ces unités se tiennent tellement bien et renvoient ci-bien les unes aux autres qu'il ne faut pas négliger des rapports de parallélisme qui peuvent surgir entre elles, même à distance⁽¹⁹¹⁾. La structure bâtit le sens, la forme agit sur le fond⁽¹⁹²⁾. Rm 13,1-6 est une micro-unité argumentative bien construite. On

¹⁸⁹ Nous pensons en particulier à GRAYSTON K., *The Epistle to the Romans* (Epworth Commentaries; Peterborough 1997) 108, qui affirme ceci: "From what is said in verse 7 it seems possible that some were asking why taxes should still be paid if a new day was dawning. But Paul insists on respect for and obedience to the civil authority".

¹⁹⁰ GRELOT P., *Épître de saint Paul aux Romains*, 156; cf. aussi "Die charismatische Gemeinde", KÄSEMANN E., *An die Römer*, 330; "Wandel in der Liebe", STUHLMACHER P., *Der Brief an die Römer*, 173; "Counsels for Christians Living in the Community", FITZMYER J.A., *Romans*, 651; "L'amore come ideale del bello e del buono", PITTA A., *La lettera ai Romani*, 431. SCHLIER H., *Der Römerbrief*, 363, englobe toute l'unité 12,3-21 sous le titre de "Mahnungen zur Besonnenheit und Liebe".

¹⁹¹ A propos des argumentations pauliniennes, THOMSON I.H., *Chiasmus in the Pauline Letters* (JSNTSS 111; Sheffield 1995) 39, affirme avec raison que "In terms of the advancing of his argument, it must be remembered that Paul is involved in the matter of *persuasion* as he tries to move his readers from their present position to where he wants them to be. The use of chiasmus is one of the means to that end of persuasion".

¹⁹² Cf. THOMSON I.H., *Chiasmus in the Pauline Letters*, 221.

peut nettement y distinguer la *propositio* (v. 1a) et la *probatio* (v. 1b-4) ; au bout de cette dernière, l'affirmation posée au v. 1a est reprise (v. 5), comme conclusion logique du développement précédent, et soutenue par un argument subsidiaire (v. 6). La *probatio* est, à notre avis, développée de manière graduelle en quatre petites unités : 1) au v. 1bc Paul appuie directement son exhortation du v. 1a en procédant par un syllogisme dont la majeure est constituée par le v. 1b (Dieu est agent principal et unique de l'autorité dans la communauté chrétienne) et la mineure par le v. 1c (les autorités qui sont là sont mises à leur place par Dieu). 2) Dans le v. 2a-b, il tire la conséquence, apparemment logique, de la reconnaissance de Dieu comme agent unique de l'autorité: celui qui conteste l'autorité mise en place par Dieu a, du fait même, contesté la mise en place faite par Dieu. 3) Au v. 2c-d, Paul énonce, à la suite de cette conséquence, ce qui adviendra à ceux qui contestent l'autorité mise en place par Dieu : ils seront jugés. 4) Dans les vv. 3-4, Paul confirme cette dernière énonciation grâce d'une part à un exemple familier à ses auditeurs : l'existence des ἀρχοντες qui sont là pour faire la part des choses entre le bien et le mal (v. 3a-b), et d'autre part, grâce à l'interpellation directe de l'auditeur à agir en fonction de ce qu'il veut lui-même obtenir de l'autorité : faire le bien pour être récompensé ou le mal pour être châtié (v. 3c-4). Au bout de cette confirmation, Paul reprend l'exhortation du début qu'il amplifie⁽¹⁹³⁾.

Schématiquement, la *dispositio* de Rm 13,1-6 se présente ainsi sous forme d'une structure ABA'B' :

A	v. 1a :	<i>Affirmation principale</i>	πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω
B	vv. 1b-4	<i>Justification du v. 1a</i>	

¹⁹³ Ainsi disposée, Rm 13,1-6 serait une petite argumentation qui remplit les conditions dont parle la *Rhétorique à Herennius* II, 20 à propos de « l'argumentation la plus complète et la plus parfaite ». Celle-ci « est celle qui comprend cinq parties : la proposition, la preuve, la confirmation de la preuve, la mise en valeur, le résumé ». En II,30 il est précisé que « l'argumentation la plus complète est celle qui comprend cinq parties, mais elle n'est pas toujours nécessaire ».

v. 1b-c	Dieu, agent de l'autorité	οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ αἱ δὲ οὖσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσὶν
v. 2a-b	conséquence du v. 1bc	ὥστε ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν
v. 2c-d	sort futur des contestateurs	οἱ δὲ ἀνθεστηκότες ἑαυτοῖς κρίμα λήμψονται
vv. 3-4	confirmation du v. 2cd	
	vv. 3a-b : <i>exemplum</i> (spécificité de l'autorité)	οἱ γὰρ ἄρχοντες οὐκ εἰσὶν φόβος τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ ἀλλὰ τῷ κακῷ
	vv. 3c-4 : application à la cause discutée sous forme de diatribe	θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν τὸ ἀγαθὸν ποιεῖ, καὶ ἔξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν. εἰάν δὲ τὸ κακὸν ποιῆς, φοβοῦ οὐ γὰρ εἰκῆ τὴν μάχαιραν φορεῖ θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν ἐκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι

A'	v. 5	<i>Répétition anaphorique de l'affirmation principale</i>	διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι, οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργὴν ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν
B'	v. 6	<i>Justification subsidiare</i>	διὰ τοῦτο γὰρ καὶ φόρους τελεῖτε λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ εἰσιν εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες

L'analyse de toutes ces micro-unités argumentatives devrait aider à découvrir ce que Paul soutient en réalité dans Rm 13,1-6. Mais, dans le cadre de notre étude, nous allons nous concentrer sur les affirmations qui posent le plus de problème, à savoir le v. 1b-c, les vv. 4a et 4e, et le v. 6b.

5. Parcours de l'argumentation paulinienne en Rm 13, 1-6

v. 1b-c : Dieu est l'agent unique et principal de l'autorité

Le v. 1b est la première petite unité de la *probatio*. Paul y affirme qu'il n'y a pas d'autorité si ce n'est de Dieu. Le terme ἐξουσία n'a plus la même portée sémantique qu'au v. 1a. Il s'agit cette fois de l'autorité comprise dans le sens général de pouvoir que l'on obtient pour commander (cf. Mc 11,28.29.33 ; Lc 9,1 ; 20,2.8), alors qu'en 1a, le terme ἐξουσία renvoie aux personnes (êtres humains) qui ont un pouvoir de commander, de gouverner d'autres personnes, de présider une communauté des hommes (cf. Lc 12,11)⁽¹⁹⁴⁾. Presque tous les commentateurs trouvent qu'au v. 1b Paul fait appel à des éléments de la tradition juive que l'on trouve dans l'Ancien Testament et dans la littérature extrabiblique de son époque⁽¹⁹⁵⁾. Il nous est difficile de prouver

¹⁹⁴ Cf. aussi BOTH A J. , *Subject to Whose Authority ?*, 40-42 qui arrive à cette conclusion en mettant à profit les classifications sémantiques proposées par LOUW J.P. & NIDA E.A. (éds), *Greek – English of the New Testament Based on Semantic Domains*. Vol. 1 *Introduction & Domains* (New York 1988).

¹⁹⁵ Les textes auxquels on est renvoyé sont Jr 29,7 ; Dn 2,21 ; Pr 8,15-16 ; 24,21 ; Si 17,17 ; Sg 6,3-4 ; *Lettre d'Aristée à Philocrate*, 201.219.224 ; PHILON D'ALEXANDRIE, *De specialibus legibus*, 1,14 ; JOSEPH F., *Guerre juive*, 1,390 ; II,140. Parmi les commentateurs, mentionnons seulement STUHLMACHER P. , *Der Brief an die Römer*, 178-179 ; FURNISH V.P., *The Moral Teaching of Paul*, 127.

que tel fut le cas⁽¹⁹⁶⁾. Ce qui ressort du texte, c'est le fait qu'il importe peu à Paul de dire d'où il a eu cette idée. Il est vrai que les *topoi* auxquels il recourt sont souvent scripturaires ; généralement, il les cite explicitement, parfois il y fait seulement allusion⁽¹⁹⁷⁾. Dans pareil cas, il faut de la perspicacité pour identifier la source de l'argument. Il importe cependant de souligner que parfois Paul recourt à un argument non scripturaire comme à une *idée admise* ou du moins à admettre telle quelle, en en faisant une affirmation sur laquelle il s'appuie pour argumenter dans la suite⁽¹⁹⁸⁾. C'est le cas avec l'affirmation du v. 1b dont il faut d'abord saisir la vraie portée sémantique. N'oublions pas que ce verset considéré par Paul comme une *pistis* du v. 1a et qu'il ne le justifie pas dans les phrases qui le suivent immédiatement.

Telle que Paul l'a formulée, l'affirmation du v. 1b est en rapport avec la personne qui fait que le pouvoir existe. L'apôtre commence par la négation de l'existence (ὄν γὰρ ἔστιν) de quelque autorité que ce soit, comme l'indique l'absence de l'article défini devant le substantif ἐξουσία. La particule de condition εἰ μὴ provoque cependant un contraste en introduisant une seule exception. Pour Paul il existe quand même une autorité, celle ὑπὸ θεοῦ. En général, la préposition ὑπὸ, employée de cette manière, renvoie à un agent qui cause quelque chose, qui fait que tel événement ou tel état d'une réalité existe, soit directement, soit indirectement. La particule εἰ μὴ fait que Paul présente Dieu comme l'unique agent direct. Dans les autres contextes littéraires de la correspondance paulinienne où apparaît l'expression ὑπὸ θεοῦ (Rm 15,15 ; 1 Co 2,12 ; 11,32 ; 2 Co 1,4 ; Ga 3,17 ; 4,9 ; 1 Th 1,4 ; 2,4) on voit Paul opposer l'action de Dieu à celle du monde ou des hommes, ou

¹⁹⁶ Cf. LEGASSE S. , „Paul et César“, 524-525, pour une critique à cette proposition de compréhension, même si elle est faite en se basant sur l'assomption de l'idée selon laquelle Rm 13,1-7 Paul parle de la soumission à des autorités païennes.

¹⁹⁷ Cf. KOCH D. A. , *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (BHT 69; Tübingen 1986) ; STANLEY Ch. D. , *Paul and the Language of Scripture. Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature* (SNTS 74; Cambridge 1992); HANSON A.T. , *Studies in Paul's Technique and Theology* (London 1974).

¹⁹⁸ Selon ARISTOTE, *Topiques* 100 b 21-23, les idées admises sont "les opinions partagées par tous les hommes ou par presque tous, ou par ceux qui représentent l'opinion éclairée, et pour ces derniers par tous, ou par presque tous, ou par les plus connus et les mieux admis comme autorités".

souligner la dimension divine d'un état d'être. Ceci laisse croire que l'insistance de Paul en Rm 13,1b fait exclure de son horizon une autorité acquise selon l'esprit du monde (1 Co 2,12) ou par l'action d'un homme (Ga 3,17), parce qu'il s'agit d'une grâce que Dieu a donnée à une personne spécifique (Rm 15,15)..

Il ressort ainsi que pour Paul l'unique autorité qui existe, c'est celle qui a Dieu pour agent principal et unique ; c'est celle qui remplit la condition d'être mise en place par Dieu. C'est en d'autres termes, celle qui ne se conquiert pas, ni par les armes, ni par la nomination des hommes, ni par l'élection populaire. Paul savait que les autorités civiles suprêmes romaines avaient conquis le pouvoir, soit par les armes, soit par la désignation sénatoriale, de même que celles civiles et/ou religieuses de la Palestine de son époque étaient pratiquement imposées par les autorités métropolitaines. Pourtant, il n'hésite pas à affirmer ici que celui qui fait exister la vraie autorité appartient à la sphère divine, spirituelle. Une telle affirmation ne peut se comprendre que si le discours paulinien est adressé à une communauté où cette idée est comme une idée admise, c'est-à-dire où les membres sont d'accord que l'autorité en leur sein est une grâce spirituelle. De fait, ce qui importe le plus en rhétorique, ce n'est pas de trouver un argument pour soutenir une affirmation, mais la pertinence dudit argument aux yeux de ceux qui sont engagés dans le processus de communication. Un bon orateur ne peut recourir qu'à un argument dont il connaît la force de persuasion, non pas dans sa tête, mais auprès de ses auditeurs⁽¹⁹⁹⁾. Et pour qu'un argument ait une valeur persuasive, il faut qu'il soit connu des auditeurs, lesquels reconnaissent l'autorité persuasive de l'idée qu'il contient, afin d'y adhérer⁽²⁰⁰⁾. Autrement, l'orateur doit au préalable expliciter son argument. Ce qui n'est pas le cas avec l'affirmation du v. 1b. Tous ces éléments pris en considération, il ne peut s'agir, en Rm 13, 1, des autorités romaines. Il est question des autorités qui sont au sein de la communauté chrétienne, où, conformément à 12,4-8, le commandement est compté parmi les dons spirituels que Dieu a accordés à certains pour l'unité du corps du Christ.

Que Paul ait eu en tête ceux qui exerçaient l'autorité au sein de la communauté chrétienne, cela se dégage du v. 1c, comme le montre le parallélisme que l'on établit entre v. 1b et v. 1c.

¹⁹⁹ Cf. BOTH A J. , *Subject to Whose Authority?*, 167-168.

²⁰⁰ Cf. MORRISON C. , *The Powers that Be*, 57; PITTA A. , *La lettera ai Romani*, 20-21.

οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία

b εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ

a' αἱ δὲ οὖσαι

b' ὑπὸ θεοῦ τεταγμένοι εἰσὶν

Ce parallélisme ne nécessite pas un long commentaire. Il démontre ce que nous avons à peine perçu du raisonnement paulinien. La négation de quelque autorité (*a*) est en rapport avec la reconnaissance de celles qui existent effectivement (*a'* : αἱ δὲ οὖσαι). Mais cette reconnaissance est rendue possible par le fait que ces autorités effectives ont été, elles (αἱ), effectivement mises en place par Dieu (*b'* : ὑπὸ θεοῦ τεταγμένοι εἰσὶν), et le restent ainsi (cf. le parfait τεταγμένοι). Elles remplissent donc la condition posée (*b*) pour qu'une autorité existe au sein de la communauté chrétienne. Grâce à ce parallélisme, nous comprenons que la proposition *b'* explicite davantage ce que veut dire la proposition *b*. Dire que c'est Dieu qui est l'unique agent principal de l'autorité, veut dire que c'est lui qui a mis à leur place ceux qui exercent effectivement l'autorité dans la communauté. Mais que peut signifier τεταγμένοι dans ce contexte ?

Si nous admettons que Rm 12-13 est très proche de 1 Co 12-14, où Paul aborde la question des charismes et indique l'importance de l'amour au-dessus de tout autre charisme au sein de la communauté de Corinthe, nous pouvons recourir à 1 Co 14,40 pour répondre à cette question. 1 Co 14,40, où le terme τάξις est utilisé, est le verset qui conclut les directives de Paul sur la situation des charismes spirituels. Dans cette conclusion, Paul invite les chrétiens à respecter l'ordre des charismes établi par Dieu (κατὰ τάξιν), chacun en exerçant ce qui lui est spécifique et sans nier l'existence des autres. Qui ne pourrait pas rapprocher τεταγμένος de Rm 13,1b de τάξις de 1 Co 14,40 et comprendre l'un par l'autre quand ils sont utilisés dans des contextes semblables ? Paul affirme donc, en Rm

13,1b, que les autorités qui sont là ont été établies par Dieu, comme pour tous les autres charismes⁽²⁰¹⁾.

Il faut cependant noter qu'au niveau rhétorique, Paul fait fonctionner cette affirmation comme la proposition mineure de l'enthymème qu'il est en train d'exposer ici. En ce sens, la particule δὲ devrait être traduite par « or ». De fait le syllogisme paulinien est simple, mais brachylogique :

Il n'y a pas d'autorité à moins qu'elle soit établie par Dieu

Or les personnes qui sont maintenant à la tête de la communauté ont été établies par Dieu

(Donc, les personnes qui gouvernent la communauté maintenant sont de vraies autorités)

Par conséquent ...(que tout chrétien se soumette à elles)

(Tandis que) celui qui se rebelle à elles se rebelle contre la disposition de Dieu

Quand on lit le v. 2a-d, on se rend compte que Paul n'a pas trouvé nécessaire de dire les phrases que nous venons de mettre entre parenthèses. En effet, dans un syllogisme rigoureux, on se serait attendu à ce que Paul, après avoir énoncé au v. 1c la mineure de son raisonnement, tire directement au v. 2a la conclusion logique, en l'occurrence l'affirmation principale du début. Par contre, Paul tire une conséquence (ὥστε), tout aussi conforme à la logique de la mineure, mais oblique, secondaire à la question principale. Pour quelle raison le fait-il ? La réponse est à trouver dans la suite de l'argumentation.

Avant d'y arriver, soulignons le fait que les affirmations du v. 1b-c doivent donc être prises, non pas en soi, mais dans leur contexte présent, où

²⁰¹ Il est étonnant de voir CRANFIELD C.E.B. , *The Epistle to the Romans*, 663, renoncer à un indice littéraire qu'il a remarqué pour soutenir ce que l'on croit être la question abordée par Paul en Rm 13,1ss. Voilà ce qu'il écrit : « αὐτὸ θεοῦ τεταγμένα ἐστὶν could be understood as a general statement, the positive equivalent of v. 1b. But it is perhaps more likely that it is a particular statement about the actual authorities with which Paul and the church in Rome had to do, namely, the Roman Emperor and his representatives. Pagan though the imperial government was, it was yet to be acknowledged as a divinely appointed ἐξουσία »

elles jouent un rôle rhétorique précis. La découverte de cette fonction rhétorique fait sans doute découvrir aussi la situation rhétorique de l'argumentation et éviter d'orienter l'interprétation du texte vers l'horizon qui n'est pas le sien. Or la position que Paul exprime en ces versets laisse croire qu'il existait, dans la communauté chrétienne romaine, un conflit au niveau des charismes, en particulier en rapport avec le charisme de commander. Fort probablement, il y avait des gens qui briguaient le pouvoir et qui, pour le faire, contestaient ceux qui exerçaient l'autorité dans la communauté, oubliant qu'il s'agissait d'un charisme spécifique. Paul rappelle alors les confusionnistes et les contestataires à l'ordre, comme en 1 Co 14,40. On comprend ainsi la position emphatique en Rm 12,6 de l'adjectif διάφορα dans l'affirmation ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα, placée juste après la reconnaissance du fait que la communauté chrétienne est le corps du Christ composé de plusieurs membres, et juste avant l'énumération de certains charismes où figure celui du commandement (προϊστάμενος: v. 8). Pour Paul les contestataires d'une telle disposition divine ne peuvent qu'être sanctionnés par Dieu lui-même.

vv. 3-4 : la dimension diaconale de l'autorité

C'est dans les vv. 3-4 que Paul met clairement une relation directe entre l'autorité et Dieu (θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν). Dégageons-en la structure pour mieux suivre le raisonnement.

- a* v. θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν
3c :
- b* v. τὸ ἀγαθὸν ποιεῖ,
3d :
- c* v. καὶ ἔξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς
3e :
- d* v. θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν σοὶ εἰς τὸ
4a : ἀγαθόν.
- b'* v. ἐὰν δὲ τὸ κακὸν ποιῆς,
4b :

- a' v. Φοβοῦ
 4c :
 c' v. οὐ γὰρ εἰκῆ τὴν μάχαιραν φορεῖ
 4d :
 d' v. θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν ἐκδικος εἰς ὀργὴν
 4e : τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι.

Dans ces versets, la relation n'est plus, comme en 1b-c, vue du côté de celui qui est l'agent principal. Elle est vue du côté de la personne qui a été établie par Dieu pour exercer la fonction de guide à la tête de la communauté. En tenant compte de 1b-c, cette personne ne peut pas être présentée comme étant l'agent principal de son action. Mais vu qu'elle agit quand même, elle ne peut le faire que comme le fait un serviteur (διάκονος) vis-à-vis de celui qui lui a donné la grâce de travailler. Le terme διάκονος est ici employé dans le sens profane de ministre, comme en 1 Co 3,5 ; 2 Co 3,5 ; Ga 2,17⁽²⁰²⁾. Un ministre est une personne qui pose des actes, mais au nom de celui qui l'a mis à ce poste-là ; il est administrateur des biens d'autrui ; il aide ce dernier en en prenant soin. Cet autrui-là est, dans le présent texte, Dieu lui-même (θεοῦ), d'ailleurs mis en position emphatique. Les affirmations de 4a et 4e constituent donc un élément nouveau qui vient enrichir la compréhension de ce qui était affirmé au v. 1b-c, voire au v. 2a-b. Paul est plus que jamais très logique avec sa thèse principale. Mais pour mieux les interpréter, on ne peut passer sous silence les assertions *a,b,c* et *a',b',c'*.

En effet, le principe qui se dégage des propositions *a,b,c* et *a',b',c'* est celui de l'équité. L'autorité est là pour qu'il y est justice au sein de la communauté des hommes, pour rendre équitablement à chacun ce qui lui revient conformément à ses actes : les louanges ou honneurs à celui qui fait le bien, le châtement ou la peine à celui qui fait le mal. C'est pour ce domaine spécifique que la grâce de guider la communauté lui a été donnée par Dieu. Or plus d'une fois, dans les parties précédentes à Rm 13,1-6, Paul a insisté pour montrer que c'est à Dieu que revient le pouvoir de juger, de condamner et que son jugement sera accompli en toute justice, donnant à chacun selon ses œuvres. C'est le cas de Rm 2,1-16 et de Rm

²⁰² Cf. PITTA A. , *La lettera ai Romani*, 446.

12,19-21, deux textes où se retrouvent un bon nombre de termes utilisés en 13,3-4 (ἀγαθόν / κακόν ἔργον, πρᾶσσειν / ποιεῖν, ὀργή, ἐκδικησις, ἐκδικεῖν). Si donc l'autorité humaine rend justice exactement comme Dieu lui-même le fera, c'est que l'autorité est ministre de la justice de Dieu. Pourquoi donc la contester ? Quiconque contesterait celui qui agit comme serviteur de Dieu ne commet-il pas le mal ? Ne méritera-t-il pas alors d'être jugé et châtié par Dieu lui-même ? Ainsi interprétées, les affirmations *d* et *d'* ne peuvent plus sembler être forcées par rapport aux autres affirmations qui les précèdent.

L'argumentation paulinienne reste donc cohérente dans le contexte de toute la lettre, pourvu que l'on ne pense pas forcément aux autorités civiles romaines. De fait, si les assertions des vv. 4a et 4e traduisent la vraie position paulinienne vis-à-vis de la matière discutée, elles ne peuvent être affirmées qu'à propos de ceux qui exercent l'autorité au sein de la communauté chrétienne. Paul ne pouvait certainement pas soutenir une idée pareille - celle d'être ministre de la justice de Dieu - à propos des autorités impériales de son époque, alors que Caius César (Caligula) par exemple, un empereur de l'époque de Paul, s'était montré aux yeux des Juifs (de la Palestine comme de la Diaspora) comme un homme orgueilleux, insolent et prétentieux vis-à-vis même de Dieu, pour s'être fait passer pour Dieu en projetant de mettre sa statue dans le Temple de Jérusalem afin d'y être adoré⁽²⁰³⁾. Paul ne se contredirait-il pas avec ce qu'il a développé en 1,18-30 ? En conclusion, les vv. 4a et 4e révèlent la dimension théologique de l'autorité au sein de la communauté chrétienne.

v. 6 : la dimension liturgique de l'autorité

La compréhension de la proposition λειτουργοὶ γὰρ Θεοῦ εἰσιν εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκατεροῦντες du v. 6 est décisive pour notre péricope, parce qu'elle en est la finale. A notre avis, une bonne interprétation de ce verset exige que l'on prenne au sérieux le fait qu'il occupe exactement la même position argumentative que les vv. 4a et 4e. Les mettre tous les trois en parallèle pourrait bien aider à comprendre la position de Paul qui correspond à son idée principale.

²⁰³ Cf. PHILON D'ALEXANDRIE, *Legatio ad Caium*, 162. 203-207 ; JOSEPHE F., *Antiquités judaïques* XVIII, 261-263 ; JOSEPHE F., *Guerre des Juifs* II, 184-187.

- v. 4a Θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν.
 v. 4e Θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν ἐκδικος εἰς ὀργήν
 v. 6b-c τῷ τὸ κακὸν πράσσουντι.
 λειτουργοὶ γὰρ Θεοῦ εἰσιν εἰς αὐτὸ τοῦτο
 προσκαρτεροῦντες.

Ces trois affirmations apparaissent comme réellement formulées pour se récapituler mutuellement. Il y a ici à la fois ce que Thomson I.H. appelle “balance of key-words” et “balance of concepts or ideas”⁽²⁰⁴⁾. Le v. 6b-c reprend de manière synthétique les deux idées parallèles des v. 4a et 4e, de sorte que l’on peut conclure qu’il y a un rapport de synonymie entre Θεοῦ γὰρ διάκονος et λειτουργοὶ γὰρ Θεοῦ. Comme en 4a et 4e, ce syntagme est prédicat du sujet elliptique que sont les autorités supérieures. Mais contrairement à Louw J.P. & Nida E.A., qui affirment que le substantif λειτουργός n’a pas, dans le Nouveau Testament, la nuance que certains commentateurs mettent en exergue, à savoir une activité à la fois publique et officielle⁽²⁰⁵⁾, il faut plutôt retenir cette nuance, parce qu’importante dans la logique paulinienne. Car, Paul est en train d’affirmer, dans cette partie conclusive à son argumentation, ce qu’il trouve de très spécifique au charisme du commandement par rapport aux autres. Nous avons plus d’une fois indiqué que déjà dans 1 Co Paul considère la fonction de l’autorité dans la communauté chrétienne comme une διακονία parmi tant d’autres (12,5). En disant en plus que les autorités sont λειτουργοὶ Θεοῦ, Paul les compare à lui-même qui est λειτουργός χριστοῦ parmi les nations (15,16 ; cf. 1,9). Or il n’y a aucune autre grâce spécifique qu’il affirme avoir reçue de Dieu que le fait d’être l’apôtre des nations (15,15 ; cf. aussi Ga 1,15-16 ; 2,7-9). En disant qu’il est λειτουργός, il considère désormais cette spécificité comme un acte officiel, reconnu de tous, institutionnel. *Mutatis mutandis*, on peut affirmer qu’en Rm 13,6, Paul est en train d’institutionnaliser le charisme de l’autorité au sein de l’église. Il y a ici une nouveauté que Paul introduit.

²⁰⁴ Cf. THOMSON I.H., *Chiasmus in the Pauline Letters*, 41-42.

²⁰⁵ Cf. LOUW J.P. & NIDA E.A., *Greek-English Lexicon*, n. 35.23. Parmi ceux qui soulignent l’aspect de gratuité, mentionnons CRANFIELD C.E.B., *The Epistle to the Romans*, 669.

A quoi renvoie alors εἰς αὐτὸ τοῦτο ? Nombreux pensent qu'il renvoie à la collecte des taxes⁽²⁰⁶⁾. D'autres ont estimé qu'il renvoyait à l'idée sous-entendue par l'expression λειτουργοὶ Θεοῦ pour indiquer que ceux-ci se dévouent à la collecte des taxes, à cause du fait qu'ils sont serviteurs de Dieu. Ces deux interprétations se rejoignent en fin de compte. Elles établissent un lien entre les λειτουργοὶ Θεοῦ et les taxes. A notre avis, εἰς αὐτὸ τοῦτο ne peut pas renvoyer à la collecte des taxes. D'abord parce qu'il ne faudrait pas le confondre avec le syntagme εἰς αὐτὸ τοῦτο dont l'explicitation est contenue dans la proposition subordonnée de finalité qui le suit ou le précède (avec ἵνα ou ὅπως) ou dans la proposition explicative qui le suit (avec ὅτι)⁽²⁰⁷⁾. Ensuite εἰς est ici une préposition qui fournit un complément au verbe προσκαρτεροῦντες et αὐτὸ τοῦτο est son complément. Or, généralement, quand le déictique τοῦτο est employé de manière adverbiale avec αὐτὸ, il renvoie à une entité considérée comme une partie intégrante du discours, entité dont on vient de parler immédiatement, pas nécessairement à la réalité qui est grammaticalement la plus proche, mais à celle qui est très vive dans la pensée de l'auteur⁽²⁰⁸⁾. Selon le parallélisme établi, la réalité qui reste vive dans la pensée de l'apôtre, c'est la spécificité de l'autorité dans la communauté chrétienne et exprimée à la fois par εἰς τὸ ἀγαθόν et ἐκδικος εἰς ὀργήν. De la sorte, Paul affirme qu'établies par Dieu, les autorités qui sont la tête de la communauté sont servantes de Dieu dans l'exercice de ce qui est leur caractère spécifique : assurer la justice de manière équitable⁽²⁰⁹⁾.

Dès lors, même la portée de προσκαρτεροῦντες devient nette. On sait en effet que le participe est un mode dont la fonction modale apparaît seulement dans le contexte⁽²¹⁰⁾. En Rm 12,9-21, par exemple,

²⁰⁶ CRANFIELD C.E.B. , *The Epistle to the Romans*, 669; STUHLMACHER P. , *Der Brief an die Römer*, 182.

²⁰⁷ Cf. Rm 9,17 ; 2 Co 5,5 ; Ep 6,22 ; Col 4,8.

²⁰⁸ Cf. Αὐτός in BAUKER W. , *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* (Berlin – New York 1988) 246; MOULTON J.H. –TURNER N. , *A Grammar of New Testament Greek*, 44. C'est ce que l'on trouve en 2 P 1,5. Si alors l'entité à laquelle se réfère le discours vient après αὐτὸ τοῦτο, elle est précédée de ὅτι. C'est le cas en Ph 1,6.

²⁰⁹ Cf. aussi BARRETT C.K. , *A Commentary on the Epistle to the Romans*, 247.

²¹⁰ Cf. MOULTON J.H. –TURNER N. , *A Grammar of New Testament Greek*, 151.

Paul juxtapose des participes que l'on traduit habituellement, et avec raison, par des impératifs⁽²¹¹⁾, parce qu'on sait que le participe peut être utilisé de manière adverbiale pour exprimer d'autres modes de temps, s'il est en rapport avec le prédicat du sujet⁽²¹²⁾. Il nous semble aussi que c'est le cas en Rm 13,6. Le participe *προσκαρτεροῦντες* devrait être traduit par le mode conditionnel⁽²¹³⁾, dans la mesure où Paul exprime ici une condition selon laquelle les autorités suprêmes de la communauté chrétienne sont effectivement des ministres de Dieu. Cette condition affecte leur manière d'agir avec constance. Etant classé à juste titre par Louw J.P. & Nida E.A. dans la famille qui exprime l'aspect et la sous-famille qui exprime l'intensité ou la complétude⁽²¹⁴⁾, le verbe *προσκαρτερέω* est utilisé à propos. Il contient déjà en soi l'aspect de la condition que doivent remplir les autorités suprêmes pour être effectivement reconnues *servantes de Dieu*.

Même le génitif *Θεοῦ* qui détermine le substantif *λειτουργοί* participe à la clarification de cette condition. En effet, le parallélisme que nous avons établi avec les vv. 4a et 4e, nous permet de recourir à nouveau au texte de Rm 2,1-16. Nous avons plus d'une fois signalé la ressemblance qui existe entre le texte que nous étudions et ce dernier, où il est question de la justice de Dieu vis-à-vis aussi bien des Juifs que des Païens. En nous référant à ce texte, il appert que pour qu'une autorité qui exerce le ministère de la justice soit au service de Dieu, elle doit en réalité agir comme Dieu lui-même, lequel juge sans discrimination quelconque (*οὐ γὰρ ἔστιν προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ* : 2,11). Telle est à notre avis la condition que Paul précise en 13,6 par le participe *προσκαρτεροῦντες*. Pour lui, les autorités existantes sont *λειτουργοί Θεοῦ*, si elles s'acquittent de manière intense du service qu'elles rendent, allant jusqu'au bout de la logique de leur charisme ; si elles persévèrent dans la répression du mal pour ceux qui font le mal (v. 4e) et dans l'encouragement pour ceux qui font le bien (4a), veillant à l'harmonie et à la paix dans la communauté. La pensée de l'apôtre est ainsi bien bouclée.

²¹¹ Cf. ZERWICK M., *Biblical Greek illustrated by Examples*. English edition adapted from the fourth Latin edition by J. Smith (Rome 1963) § 373.

²¹² Cf. MOULTON J.H. –TURNER N., *A Grammar of New Testament Greek*, 153-158; ZERWICK M., *Biblical Greek illustrated by Examples*, §§ 371-372; TUSA MASSARO L., *Sintassi del Greco antico e tradizione grammaticale*. Vol I (Studia philologica 2; Palermo 1993) 186-190.

²¹³ Cf. MOULTON J.H. –TURNER N., *A Grammar of New Testament Greek*, 157.

²¹⁴ Cf. LOUW J.P. & NIDA E.A., *Greek – English of the New Testament*, n. 68.68.

Pour lui, il est nécessaire que les chrétiens, quels qu'ils soient, se soumettent aux autorités que Dieu a mises à la tête de leur communauté dans la mesure où ces autorités sont effectivement ministres de Dieu, le Juge Suprême, en s'acquittant avec dévouement de leur charisme propre.

6. Pointe de l'argumentation paulinienne en Rm 13,1-6 et essai d'herméneutique

Après avoir fait cette enquête exégétique, comment interpréter et comprendre Rm 13,1-6 dans son environnement littéraire ? Quelle est sa vraie pointe argumentative ? De quoi est-il question ? Il s'agit à présent de répondre à la question de départ : Paul aurait-il soutenu des dictatures politiques ? De l'analyse qui précède, il conviendrait d'abord de noter que le texte n'est pas aussi simple qu'on le croirait. Seule une analyse attentive permet de ne point altérer les affirmations pauliniennes. Nous ne prétendons pas avoir résolu tous les problèmes que pose cette péripécie. Toutefois, grâce au modèle rhétorique, il nous a semblé qu'il n'est pas question dans ce texte de l'attitude que les chrétiens de Rome devaient adopter vis-à-vis des autorités civiles romaines. Cette possibilité étant exclue, il s'agit encore moins d'une soumission aveugle à n'importe quelle autorité politique suprême mise en place dans une communauté civile. Les autorités dont il est question au v. 1a et dans l'argumentation qui explicite ce verset sont les personnes qui, au sein de la communauté chrétienne de Rome, exerçaient, en ce moment-là, une autorité quelconque.

Pour récuser notre proposition, quelqu'un pourrait s'appuyer sur l'affirmation de Meeks W.A. selon laquelle les lettres de Paul, ainsi que les Actes des apôtres, ne font aucune mention de fonctions de gouvernement *formellement établies* parmi les premières communautés de Paul⁽²¹⁵⁾. Nous commencerons par relever que W.A. Meeks lui-même reconnaît que cela est dû au fait que Paul considérait ses communautés comme celles qui sont animées par l'Esprit du Christ et de Dieu. Les fonctions y étaient considérées comme des *charismes spirituels* et l'exercice du pouvoir d'abord comme un service à la communauté et non comme un titre de gloire. La liste que l'on retrouve en 1 Co 12,8-10. 28-30 ; Rm 12,6-8 ; Ep 4,11 en est la preuve⁽²¹⁶⁾. Ensuite, nous signalons qu'en

²¹⁵ Cf. MEEKS W.A., *The First Urban Christians*, 134; W.A. MEEKS, « Il cristianesimo » in AA.VV. *Storia di Roma. Volume 2. L'impero mediterraneo*. III. *La cultura e l'impero* (Torino 1992) 302.

²¹⁶ Cf. MEEKS W.A., *The First Urban Christians*, 135.

procédant à une lecture synoptique de ces quatre textes, A. Pitta montre bien qu'ils contiennent des éléments de continuité et de discontinuité à propos de la réalité du *leadership* dans la pensée paulinienne. Le don de gouverner est cité parmi les charismes spirituels sous le nom de γυβερνήσεις (gouvernement) en 1 Co 12,28, sous celui de ὁ προϊστάμενος (celui qui commande) en Rm 12,8 et sous celui de ποιμένιας (pasteurs) en Ep 4,11⁽²¹⁷⁾. Il y avait donc des personnes qui devaient être à la tête (cf. προϊστάμενος) des différentes communautés chrétiennes romaines et que Paul voulait voir agir avec dévouement (ἐν σπουδῇ : Rm 12,8). Or le terme σπουδῇ appartient à la même famille et sous-famille sémantiques que celles dans lesquelles on place le verbe προσκατερεῖν de Rm 13,6⁽²¹⁸⁾.

Ceci étant dit, peut-on imaginer des situations historiques qui aient pu justifier le discours paulinien de Rm 13,1-6 tel que nous l'avons interprété ? Sans doute, et beaucoup plus facilement que les possibilités imaginées par les tenants de l'interprétation politique. Les communautés chrétiennes de Rome étaient composées de ressortissants des deux origines ethniques : juive et païenne⁽²¹⁹⁾. Selon l'image de Paul lui-même, les chrétiens d'origine païenne étaient ceux qui avaient été greffés sur le meilleur olivier alors qu'ils étaient un olivier sauvage (Rm 11,24) ; ce sont eux qui avaient adhéré à la foi des Juifs. Dans pareil contexte, même si Paul ne l'a pas explicitement dit dans ses lettres, il est tout à fait normal d'imaginer que les communautés devaient avoir été, tout au début, dirigées par des chrétiens d'origine juive, et fort probablement selon le modèle juif d'administration des communautés⁽²²⁰⁾, conformément à l'autonomie administrative reconnue par l'autorité romaine aux groupes

²¹⁷ Cf. PITTA A. , *La lettera ai Romani*, 428.

²¹⁸ Cf. LOUW J.P. & NIDA E.A. , *Greek-English Lexicon*, n. 68.63 et n. 68.68.

²¹⁹ Cf. PITTA A. , *La lettera ai Romani*, 21-27; PENNA R. , "Configurazione giudeo-cristiana della chiesa di Roma nel I secolo" *Lateranum* 50 (1984) , ici cité selon R. PENNA, *L'apostolo Paolo*, 67-71.

²²⁰ Cf. MEEKS W.A. , *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul* (New Haven – London 1983) 80-81. PITTA A. , *La lettera ai Romani*, 23, affirme que les païens (Romains d'origine) qui avaient adhéré au christianisme, c'est-à-dire au judaïsme confessant la foi au Christ, avaient été, tout au début – et donc jusqu'au moment où Paul écrit – considérés par le monde environnant comme des Juifs, même s'ils avaient fini par être plus nombreux que ces derniers (cf. aussi HAACKER K. , *Der Brief des Paulus an die Römer*, 263-264). Il y a donc lieu d'imaginer que les premières communautés chrétiennes de Rome étaient organisées selon le modèle juif.

des *peregrini* ⁽²²¹⁾. Quand par exemple Paul demande, en Rm 16,3-5, de saluer Prisca et Aquila ainsi que *l'église qui se réunit dans leur maison*, on peut imaginer que ces collaborateurs étroits de Paul assumaient une fonction de guide dans leur communauté. On peut penser que d'autres personnes du rang de Prisca et Aquila avaient dû devenir des chefs dans d'autres communautés chrétiennes de Rome. Une telle situation sociologique pouvait engendrer des conflits au sein des communautés chrétiennes primitives.

En effet, nous n'avons pas de raisons de nier la possibilité de tensions entre les deux groupes ethniques, d'autant plus que certains d'entre eux qui étaient d'un certain rang social avaient dû conserver leurs privilèges ⁽²²²⁾. Devenus membres d'une seule communauté, il n'est pas dit qu'ils se soient sentis automatiquement unifiés dans le corps du Christ, particulièrement dans le domaine de l'administration de la nouvelle communauté. En parcourant la lettre aux Romains, Paul fait voir au lecteur, en Rm 3 et Rm 11 en particulier, qu'il y avait effectivement, à cette époque-là, dans la communauté de Rome, des tensions basées sur l'appréciation humaine de chaque groupe, l'un se vantant d'être meilleur que l'autre ou de se passer de l'autre. Il ne serait donc pas dépourvu de sens d'imaginer qu'il était, conformément aux dispositions du temps, très difficile à un *civis romanus* converti au Christ de se soumettre à un chef de communauté qui était un *peregrinus*. Nous n'avons pas, tout compte fait, de raisons de nier la possibilité pour les ressortissants du paganisme de résister à se soumettre aux autorités de fait qui commandaient dans les communautés chrétiennes, quand ces autorités étaient d'origine juive.

Dans pareille situation, Paul a, pour les exhorter à la soumission, commencé par inviter les ressortissants des deux peuples à ne pas se modeler sur la mentalité de ce monde (cf. Rm 12,2). Puis il a insisté sur le fait qu'ils ne forment plus qu'un seul corps dans le Christ et que, dans ce corps, chacun a reçu de Dieu, dans la mesure de sa foi, un don spécifique différent des autres, soit celui de la prophétie, soit celui de l'enseignement, soit celui de diriger la communauté, etc. (Rm 12,3-8). Rm 13,1-6 serait une exhortation particulière à mettre en pratique l'orientation parénétiq ue générale de Rm 12,2, dans le cadre de l'administration de la communauté chrétienne, où Paul demande à tout chrétien, qui qu'il soit,

²²¹ Cf. De MARTINO F., « Il modello della città-stato », 448-449.

²²² Cf. FURNISH V.P., *The Moral Teaching of Paul*, 133 ; MEEKS W.A., *The First Urban Christians*, 55-73.

d'origine juive ou païenne, de se soumettre aux autorités en place, parce qu'établies par Dieu pour un service spécifique. A cette occasion, Paul, extrapolant le débat, insisterait sur l'obligation de reconnaître la spécificité de chacun, d'éviter la confusion et de remettre à chacun ce qui lui revient (13,7), et surtout de savoir que la vraie dette que le chrétien a envers tout homme, c'est celle de l'amour fraternel (13,8-10).

Une autre possibilité est celle de croire, en partant de l'insistance de Paul sur la divergence des dons (cf. *διάφορα* en 12,6), qu'il y avait des rivalités parmi les chrétiens de Rome, à cause des charismes spirituels, un peu comme à Corinthe. Paul écrit ainsi Rm 13,1-6 pour rappeler que la présidence (cf. *προιστάμενος* en 12,8) de la communauté est aussi un don de l'Esprit. Ceux qui exercent l'autorité le font, parce que c'est Dieu, l'agent principal de l'autorité, qui les a établis. Ils sont serviteurs de Dieu, autant que le sont les autres (cf. 1 Co 12,4), mais eux, bien plus : ils sont des *λειτουργοί* de Dieu. Il est donc nécessaire que tous se soumettent à eux. Leur service a une dimension théologique ; il est indispensable pour la paix et l'harmonie, l'ordre et la justice au sein de la communauté. Il faut éviter la confusion et la contestation du don que Dieu fait à l'Eglise à travers eux. Ce serait une rébellion contre Dieu lui-même, surtout quand ils s'acquittent de leur devoir spécifique avec dévouement (*ἐν σπουδῇ* en Rm 12,8 ; *προσκατεροῦντες* en 13,6).

Sans exclure la première possibilité, cette deuxième fait même mieux comprendre pourquoi Rm 13,1-6 vient juste après 12,17-21. En effet, comme en cette dernière unité, Paul exhorte les chrétiens à ne point se venger, à ne point se rendre justice soi-même, mais à laisser la justice à Dieu, le Juge Suprême, il indique immédiatement en 13,1-6 qu'il y a au sein de la communauté des personnes chargées déjà par Dieu de cette fonction spécifique. Ces personnes là, ce sont les autorités en place. Il est obligatoire de se soumettre à elles pour ne pas être contestataire de l'ordre établi par Dieu. En fait, pourquoi chacun se rendrait-il soi-même justice, quand Dieu a voulu qu'il y ait au sein de la communauté une autorité qui exerce le service public de rendre équitablement justice ? Une lecture principalement politique de la péricope est ainsi exclue. De même, on n'a plus besoin de recourir à 12,18 ni à 13,11-12 pour expliquer la présence de Rm 13,1-6 à l'endroit où elle se trouve.

Entre-temps, à la suite de notre hypothèse, nous pouvons en avancer une autre : entre le temps où 1 Co 12,28 a été écrit et celui où Ep 4,11 l'a

été, Rm 13,1-6 a signé un pas décisif dans l'institutionnalisation des autorités ecclésiales. Le vague terme $\gamma\upsilon\beta\epsilon\rho\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ de 1 Co 12,28 est devenu un peu plus précis en Rm 12,8 avec le terme $\pi\rho\omicron\iota\sigma\tau\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ pour devenir plus précis encore en Ep 4,11 avec le terme $\pi\omicron\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\varsigma$ (cf. Jn 10,1-18). Une étude plus approfondie sur la matière pourrait aider à vérifier la valeur de cette dernière hypothèse.

Conclusion

L'étude exégético-rhétorique que nous venons de mener nous montre que Rm 13,1-6 ne contiendrait pas une position de Paul vis-à-vis des autorités civiles. Dans son argumentation, Paul serait en train d'exhorter les chrétiens de Rome à se soumettre à ceux qui, au sein de leur communauté chrétienne, et non civile, assumaient la fonction de commandement. En effet, une fois analysés dans leur contexte rhétorique, la plupart des termes que l'apôtre a utilisés ont reçu une portée sémantique plus ecclésiologique que politique.

Il est vrai que l'on peut extrapoler les affirmations de l'apôtre pour les appliquer même au monde civil. Mais il faudra alors tenir compte de la valeur qu'il a lui-même appliquée aux diverses affirmations, lesquelles sont toutes cohérentes avec la thèse principale de l'unité, à savoir l'obligation de tout chrétien de se soumettre aux personnes que Dieu a pourvu du don de gouverner la communauté chrétienne. Mises en place par Dieu dans une église pluricharismatique, ces personnes méritent de recevoir ce qui revient aux personnes de leur rang. De la sorte, si jamais on élargissait les horizons et appliquait cet enseignement apostolique à la communauté civile d'aujourd'hui, on devra au moins tenir compte de l'argumentation et savoir en particulier que Paul n'a pas donné carte blanche aux dictatures de ce monde.

Jean-Bosco Matand Bulembat

Facultés Catholiques

Kinshasa

L'APOCALYPSE ET LA POLITIQUE

Introduction

En paraphrasant Jean-Pierre Prévost⁽²²³⁾, nous affirmerons que l'unique question qui nous aide à comprendre un texte du Nouveau Testament consiste à se demander ce que dit ce texte de Jésus-Christ. Toutes les autres questions risquent de détourner de l'objet et de la perspective centrale du texte. Ceci est plus vrai pour l'Apocalypse que pour les autres écrits. Ce livre met en rapport le Christ et le déroulement de l'histoire : « Il est grand temps d'entendre le message de l'Apocalypse au niveau où il doit être entendu : celui de la foi qui cherche à comprendre le déroulement de l'histoire (et non celui des spéculations arbitraires sur la date éventuelle et le scénario de la fin du monde) »⁽²²⁴⁾.

Alors parler de l'Apocalypse et de la Politique revient à parler de Jésus et de la Politique à la lumière de l'Apocalypse. Il s'agit d'une référence à la réalité historique, celle qui prévalait aux temps de Néron et de Domitien, mais aussi, en filigrane, celle créée ou maintenue aujourd'hui par l'empire, cette organisation sociale, économique de notre époque. Ainsi se pose la question de la mission des croyants dans le monde comme le souligne P. Poucouta.

« Ce message a pour arrière-plan une situation de tension, que trahit le chapitre 1, et qui pose la question du pouvoir : qui est le maître de l'histoire ? La réponse est donnée dès le chapitre 5 : l'Agneau royal est le maître de l'histoire, qu'il a mission de régénérer et de faire basculer dans le camp de Dieu, qui est aussi le sien »⁽²²⁵⁾.

La foi et la politique sont toujours en rapport. En effet la politique s'occupe de l'organisation de la société et de l'exercice du pouvoir, tandis que la foi concerne l'expérience spirituelle et son impact sur la vie en société.

²²³ PREVOST J. P., *Pour en finir avec la peur : l'Apocalypse*, Editions Paulines, Montréal 1983, p. 5.

²²⁴ PREVOST J. P., *Pour en finir avec la peur : l'Apocalypse*, p. 4.

²²⁵ POUCOUTA P., « La mission prophétique de l'Eglise dans l'Apocalypse johannique », in *NRT* 110 (1988) 38-57.

1. Expérience johannique de la politique

Les écrits johanniques, l'Évangile et l'Apocalypse surtout reflètent une expérience tendue entre foi et politique. L'évangile souligne une opposition entre la paix de Jésus et la paix du monde, entre l'Esprit de Jésus et l'esprit du monde. Jésus rend service, tandis que les princes du monde dominent leurs sujets. Cette distinction est illustrée par le lavement des pieds.

1.1. Jésus oppose le service à la politique de domination

En ces jours, l'idée d'autorité évoque la puissance économique qui rend parfois l'humanité esclave. De même l'idée de service suscitée dans les esprits traumatisés. La péricope évoque le souvenir de la servitude. Seul Jésus nous rappelle le juste usage de l'autorité et le vrai sens du service dans Jn 13,1-20. La péricope est organisée selon un procédé didactique qui conduit les disciples à garder présents, dans leur esprit, l'identité et le plus haut titre de celui qui leur lave les pieds. Il est le Maître et le Seigneur qui fait le travail de l'esclave. Il est l'Envoyé de Dieu. Son geste porte un message de Dieu aux disciples. Cès derniers sont invités à se laisser servir par le Maître pour avoir part avec lui. Ils doivent agir comme leur Maître pour devenir à leur tour des envoyés. Le but de l'enseignement donné en geste et en paroles vise la connaissance de foi (v. 19) et la pratique de la foi par le service fraternel (v. 14), deux conditions du bonheur pour les disciples (Jn 13,17). Cette pratique de la foi est le moyen choisi par le Christ, pour mettre ses disciples en relation avec Celui qui l'a envoyé (v. 20). Le fondement de cette pratique réside dans l'exemple donné par le Seigneur et Maître (v. 15). Un geste accompli par une telle autorité devient par le fait même une obligation morale (οφειλετε) pour les disciples. Celui qui rend un tel service est le "Je Suis", le Maître de tout.

La description du geste est brève, mais très symbolique. Il est accompli au moment choisi que l'évangéliste appelle "l'heure de Jésus". C'est l'heure où celui-ci manifeste, dans un service d'esclave, sa plus haute solidarité avec ses disciples comme accomplissement de la mission qui lui a été confiée par le Père, pour élever ceux qui étaient esclaves à la dignité de fils. Dans ces nouvelles relations établies par Dieu, il n'y a plus de service humiliant, car il a été accompli par l'autorité la plus haute qui soit. Le travail de l'esclave devient un signe de l'amour le plus noble, car le Seigneur et le Maître l'a utilisé pour exprimer l'amour parfait. Il en a fait le symbole de l'expression adéquate de l'amour comme don de sa propre vie

pour les amis (Jn 15,13). Le dessaisissement de ses privilèges de Maître et Seigneur annonce le dessaisissement imminent de sa propre vie (voir le couple de verbes *τιθημι* et *λαμβάνω*, Jn 10,15.18; 13,4.12; 15,13) et la dignité à laquelle Jésus élève les disciples. Ces derniers deviennent des amis, heureux de connaître le Seigneur et d'agir comme lui (Jn 15,14-15; 13,17). Les textes 13,1 et 14,31 parlent de l'amour divin qui atteint l'homme en Jésus; le premier texte concerne les disciples tandis que le second se rapporte au Père. Les deux textes se réfèrent à la même oeuvre, la Passion, preuve par excellence de l'amour de Jésus, et pour le Père, et pour les siens⁽²²⁶⁾. "Ce témoignage suprême est préfiguré par la scène du lavement des pieds, annonce des grandes humiliations rédemptrices auxquelles le Christ, Serviteur de Yahvé, va se soumettre de son plein gré"⁽²²⁷⁾.

Le discours qui suit le geste montre que sa valeur réside dans la référence à celui qui l'a accompli (cf. les titres Maître, Seigneur, « Je Suis »). Sa visée didactique (usage abondant du vocabulaire de connaissance) oriente les disciples vers la prise de conscience de leur vocation la plus noble, à savoir, être participant de la mission de Jésus. "En vérité en vérité, je vous le dis, qui accueille celui que j'aurai envoyé m'accueille; et qui m'accueille, accueille Celui qui m'a envoyé" (v. 20). Pour servir Dieu, le disciple doit servir son semblable, l'homme. Or le service de l'humanité organisée en société passe par la politique. Une politique qui ne vise pas le service, mais seulement le pouvoir est une politique qui conduit à la ruine de l'humanité.

Un autre texte johannique qui est une vraie critique à la politique mondaine est l'épisode du discours d'adieu où Jésus dit qu'il donne la paix, mais pas à la manière du monde (Jn 14,27).

1.2. Jésus propose la paix comme cadeau à recevoir

L'idée de don ou de cadeau évoque toujours la générosité de celui qui donne. Le don exprime une relation établie entre celui qui donne et celui qui reçoit. La comparaison faite entre le don de Jésus et le don du monde peut se situer sur deux plans. En premier lieu, elle veut dire que Jésus donne la paix d'une manière différente du monde. En deuxième lieu, la comparaison peut signifier que Jésus donne un cadeau différent de ce que le monde donne. La question difficile est celle de savoir à quel monde

²²⁶ FEUILLET A., *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, Paris, 1972, p. 70.

²²⁷ FEUILLET A., *Le mystère de l'amour divin*, p. 70.

(κόσμος) se réfère Jésus. Le mot κόσμος est précédé de l'article. Ce qui laisse entendre que les interlocuteurs sont informés sur le monde dont Jésus parlait ou bien qu'il n'y ait qu'un monde connu de tous les interlocuteurs. Mais l'article n'apporte pas de solution, car l'évangile l'utilise dans tous les cas employés du mot κόσμος. De même l'usage de mots à double sens dans le quatrième évangile rend la question difficile à trancher. Une autre piste consiste à nous rappeler que sur 52 emplois de κόσμος dans le quatrième évangile, 6 seulement désignent l'univers ou l'humanité (Jn 1,9 ; 3,16-17; 8, 12; 16,21; 17,5) sans souligner l'opposition contre Jésus ou contre ses disciples. Ces données statistiques nous orientent à considérer ó κόσμος comme l'ensemble de ceux qui n'entrent pas dans la logique de Jésus. Ils ont leur conception de la paix⁽²²⁸⁾ et leur manière de donner la paix. Il n'est pas exclu d'y ajouter aux faux prophètes de la Bible (Mi 3,5; Jr 6,14; 8,11; 23, 17; 1 Th 5,3) les autorités politiques qui, à l'exemple des Romains⁽²²⁹⁾ assuraient la paix sociale surtout pour étendre leur domination. La Pax Romana était certainement le modèle de paix sociale connue dans le monde méditerranéen à l'époque de Jésus. On peut clairement noter l'opposition entre *Pax Christi* et *Pax Romana* en Jn 14,27.⁽²³⁰⁾

Jésus commence lui-même par établir un contraste entre la paix qu'il a à offrir et la paix du monde. Le prince du monde c'est Satan actif en Judas (13,2). Or Judas vient à l'arrestation de Jésus avec une cohorte de soldats romains et de soldats de l'aristocratie locale (Jn 18,3). On peut déjà à ce niveau voir d'un côté, un lien entre "la paix que le monde donne" et le prince de ce monde", et d'autre côté, le lien entre "la paix de ce monde" et les Romains.

Devant Pilate, Jésus établit un contraste entre son Royaume et celui de ce monde (Jn 18,36). Jésus compare son royaume au royaume de ce monde en pensant à l'Empire Romain. Il est très probable qu'il pensait à la *Pax Romana*, lorsqu'il parlait de sa paix en contraste avec la paix du monde. A noter aussi que l'expression "donner la paix" est rare en grec en dehors de la Bible. Le parallèle proche se trouve dans l'expression latine

²²⁸ Proche de la philosophie des impies du livre de la Sagesse qui ne comptent que sur la force (Sg 2, 11) qui ignorent la paix de Dieu offerte aux justes (Sg 3, 1-3).

²²⁹ A l'opposé de SCHNACKENBURG R., *Das Johannesevangelium*. Ergänzende Auslegungen und Exkurse, IV, Freiburg-Basel-Wien, 1984, p. 97, qui pense que Jésus ne pensait pas à la *Pax Romana*.

²³⁰ THEISSEN G., "Pax Romana et pax Christi. Le christianisme primitif et l'idée de paix" in *RevThéolPhil*, 70-81.

"*dare pacem*" (Tite-Live 3, 2, 2 ; 3, 24, 10. 5, 27, 15; Ovide, *Met.* 15, 831), qui est un langage technique, juridique et politique de la législation romaine. L'évangile johannique critique la façon dont la société de l'époque concevait la paix.

Toutefois l'évangile de Jean ne parle jamais du βασιλεία του κόσμου (= royaume du monde, Mt 4,8). C'est l'Apocalypse qui parle abondamment de "οί βασιλεις της γης", rois de la terre qui persécutent les chrétiens (Ap 1,5; 21,24). La critique à la logique romaine de gouvernement est présente dans les quatre évangiles (Mt 20,25 ; Mc 9,42; Lc 22,25; Jn 13,13-14). Dans le quatrième évangile, la critique se fait dans un geste symbolique: le lavement des pieds. Elle est aussi adressée aux disciples qui étaient toujours tentés de régler leurs relations interpersonnelles sur le modèle du monde en se posant la question de savoir qui était le plus grand d'entre eux (Mc 9,34; Lc 22,24). La discussion entre Pierre et Jésus reflète la mentalité de Pierre (Jn 13,6) qui juge selon les normes humaines (7,24; 8,15). Il ne peut pas comprendre ni accueillir le geste d'abaissement contraire à l'image qu'il se fait du Messie (Jn 6,68; cf. Mt 16,18).

Les relations basées sur la recherche des prédominances portent atteinte à la paix. Il faut plutôt baser les rapports sur le service rendu aux autres (Mt 20,28; Mc 10,45; Jn 13,4-5.13-15; Lc 22,24-30). Le modèle c'est Jésus. Le chapitre 10 du quatrième évangile où Jésus se présente comme le Bon Pasteur, souligne sa sollicitude envers ses brebis et paraît être une critique claire contre les autres pasteurs, religieux et politiques. Il reprend sans doute les prophéties d'Ezéchiel 34 où Dieu promettait de s'occuper lui-même du troupeau et de lui assurer la paix (Ez 34,23-27). Jésus pousse plus loin sa sollicitude en offrant sa vie pour les brebis (Jn 10,17) et fait de cet acte la mesure de l'amour le plus grand (Jn 15,12-13) qu'il manifeste aux "siens". Au cénacle, par le lavement des pieds, il symbolise les humiliations qu'il acceptera lors de sa mort sur la croix pour le salut des hommes (comparer Jn 10,17 et Jn 13,4.12). Un tel pasteur, qui ne recule devant aucun danger à cause de l'amour pour ses brebis, inspire confiance. Jésus a choisi une voie particulière d'offrir la paix. Il offre ce qu'il a de plus précieux, sa propre vie. En s'offrant, il offre la paix qu'il est lui-même en tant que Messie (Jn 1,41; cf. Mi 5,4). Par contre, le monde

est incapable d'offrir la paix⁽²³¹⁾, car il ne l'a pas. Il ne possède qu'une pseudo-paix, car il a pour prince le menteur et le meurtrier, le Diabole (Jn 8,44; 12,31; 14,30) et sa manière de l'offrir est radicalement opposée à celle de Jésus. Le monde promet la paix et ne la donne pas, car il ne donne pas la paix définitive, il promet une paix facile et agréable, tandis que Jésus promet la persécution et le martyre⁽²³²⁾. La paix ne se réalisera pleinement qu'après la phase de la souffrance rédemptrice. Cette dimension sera davantage soulignée dans l'Apocalypse.

2. Notes préliminaires sur le genre littéraire

2.1. Le genre apocalyptique

Le genre littéraire apocalyptique est répandu dans l'AT (Is 24-27 ; 34-35 ; 38-66 ; Ez 37-48 ; Za 9-10 ; Jl 1-4 ; Am 7-9 ; Mi 3-7 ; Ha 3 ; So 1-2 ; Dn 7-12) avec ses caractéristiques, à savoir, une vigueur prophétique, un symbolisme intense, un appel à la conversion, une annonce de l'imminence du Règne de Dieu, une consolation annoncée au moyen de métaphores, de symboles, d'allégories dans lesquels les chiffres, les couleurs, les constellations, les phénomènes atmosphériques, les animaux ont une signification précise et profonde.

Le genre apocalyptique est aussi présent dans le Nouveau Testament (1Th 4,13-18 ; 2Th 2,1-12 ; 1 Co 15,20-28 ; 2 Co 12,1-4 ; 2 P 3,10-13 ; Mc 13 ; Mt 10 ; 24 ; Lc 21). Entre le deuxième siècle avant Jésus-Christ et le dixième après Jésus-Christ, beaucoup d'Apocalypses furent écrites dans le milieu Juif pour annoncer la fin des temps et le début de l'ère du salut messianique.

On trouve aussi des Apocalypses apocryphes caractérisées par une présentation des révélations divines pendant lesquelles interviennent des

²³¹ Dans un contexte de tension croissante entre Juifs et gentils, les chrétiens, parmi lesquels on trouvait juifs et païens, développent une nouvelle conception de la paix sociale indépendante de tout pouvoir politique ou militaire. Elle est basée sur des convictions religieuses selon lesquelles en Christ se trouve la paix entre Dieu et l'homme. Cette paix s'accomplit en tant que paix sociale, dans de petites communautés. Elle coexiste avec les guerres politiques dans le monde, tout en conservant son autonomie. Elle est un modèle positif pour un monde qui cherche la paix entre les nations, mais aussi un défi pour le monde qui n'y arrive pas. Elle fonctionne comme une démilitarisation et non comme dépolitisation. Cf. les facteurs de ce processus, THEISSEN G., *Op. cit.*, p. 83-84. C'est-à-dire que la communauté chrétienne n'emploie pas de force pour imposer la paix.

²³² COMBLIN J., *Théologie de la paix. Tome I. Principes*, Paris, 1960, p. 208.

anges et d'autres êtres célestes. L'auteur emploie la pseudépigraphie pour donner de l'importance à son écrit ; il utilise un langage symbolique et ésotérique.

On peut conclure que le Nouveau Testament s'est servi d'un genre littéraire existant. Mais il y a une double originalité de l'Apocalypse de Jean par rapport à la pratique de la pseudépigraphie :

L'auteur se découvre comme bénéficiaire des visions et mystères célestes, mais sans se montrer pour autant comme personnage important du passé⁽²³³⁾. Bien au contraire, il s'agit de quelqu'un de la communauté, un personnage contemporain et précis, frère dans la foi et compagnon de vie des autres croyants. Et surtout il se nomme précisément Jean (1,9).

Malgré le fait que ce personnage joue un rôle important par ses interventions tout au long du livre, il s'efface totalement derrière un autre personnage, Jésus-Christ. C'est pourquoi le titre du livre n'a pas pour référence principale Jean, mais Jésus qui est le chef et la source de toute révélation. Peut-être l'auteur veut-il réagir contre le genre littéraire précédent. Il est marqué par la nouveauté du christianisme. Dès le début, il se plaît à se présenter comme un simple prophète.

L'Apocalypse de Jean montre une autre originalité par rapport à l'ésotérisme. « Le langage le plus obscur est toujours réservé aux acteurs du camp satanique : le mal est injustifiable, on ne peut en parler qu'en terme de mystère. D'où les étranges serpents, dragons et bêtes que décrivent plusieurs visions »⁽²³⁴⁾.

Face au déterminisme des Apocalypses juives où tout est arrêté depuis les origines et où il n'y a plus de place pour le hasard, ni surtout pour la liberté, l'Apocalypse affirme qu'effectivement Dieu a un plan. Il a tout écrit dans un livre, mais c'est le livre de l'agneau immolé depuis la création du monde (Ap 13,8). Toute l'histoire du monde est tendue vers la personne du Christ : sa venue dans le monde est victoire sur Satan ; vivre en communion avec lui, c'est se découvrir inscrit dans le livre de vie et connaître par anticipation le royaume éternel.⁽²³⁵⁾

On peut alors remarquer que le dualisme est historique et non ontologique. On peut choisir un camp, celui de Dieu ou celui de Satan.

²³³ Cf. PRIGENT P., « Qu'est-ce qu'une Apocalypse ? », in *RPHR* 75 (1995) 77-84, p. 78.

²³⁴ PRIGENT P., « Qu'est-ce qu'est une Apocalypse ? », p. 78.

²³⁵ PRIGENT P., « Qu'est-ce qu'est une Apocalypse ? », p. 79.

En effet, les élus ont vaincu par le sang de l'Agneau et par la parole, choisissant de mourir au lieu de pécher (cf. Ap 12,11).

2.2. Le symbolisme

Les images mystérieuses et le symbolisme sont présentés comme des matériaux didactiques⁽²³⁶⁾. Le symbolisme se rapporte notamment aux parties du corps humain et animal.

L'auteur de l'Apocalypse puise son matériel symbolique dans un champ d'expérience très vaste : le cosmos, le monde de l'homme, les couleurs, les chiffres, les animaux, etc., et s'en sert constamment pour exprimer son message. Il le fait particulièrement quand il veut communiquer au sujet interprétant, le groupe liturgique, un message qui concerne la transcendance : Dieu, Christ, l'Esprit, les anges et même le démon⁽²³⁷⁾.

A en croire le Dr Kreiss Wilbert⁽²³⁸⁾, l'Apocalypse est un livre mystérieux. Elle surprend et dérouté avec ses visions de cavaliers, de trompettes, de coupes, de dragons et de bêtes. N'oublions pas que ses premiers lecteurs, ceux à qui elle était directement destinée, étaient beaucoup plus que nous familiers de ce style. La littérature apocalyptique juive qui foisonnait à l'époque séparant l'Ancien et le Nouveau Testaments les y avait habitués. Images, allégories, symboles, nombres y jouaient un rôle important. Bien que le fruit d'une imagination fébrile et d'une attente eschatologique malade, désireuse de lever le voile sur ce qui attend le peuple de Dieu et l'humanité tout entière dans la fin des temps, ces ouvrages faussement attribués à des personnages bien connus de l'histoire du peuple de Dieu plongeaient leurs racines dans l'Ancien Testament. Il a plu à Dieu de se servir, pour le dernier livre de la Bible, de ce style appelé apocalyptique afin d'annoncer à son Eglise les choses à venir. Kreiss Wilbert continue en notant cette originalité : « l'Apocalypse de Jean porte l'empreinte de l'Esprit Saint. En effet, à la différence de la littérature

²³⁶ MESTERS C., *L'Apocalypse : Espérance d'un peuple qui lutte*, Editions Filles de Saint-Paul Zaire, Kinshasa 1993, p. 38.

²³⁷ VANNI U., "Linguaggio, simboli ed esperienza mistica nel libro dell'Apocalisse", in *Gregorianum* 79, 1 (1998) 5-28, p. 8.

²³⁸ KREISS W., *Commentaire sur l'Apocalypse de St Jean*, sur internet. Nous lui devons la plus grande partie des informations que nous donnons sur les caractéristiques littéraires de l'Apocalypse. Pour le contexte historique et les écoles d'interprétation, nous puisons chez TAYLOR R.A., *L'Apocalypse : un commentaire de référence*, publié sur Internet au site Yahoo, mise à jour le 1^{er} novembre 1999.

apocalyptique juive qui cherche à déterminer les temps et les circonstances des derniers jours et le fait sous le nom de faux auteurs chargés d'accréditer leur contenu - d'où le nom de pseudépigraphes qui leur a été donné -, elle ne cherche pas à lever le voile ni à satisfaire la curiosité des hommes. Elle ne veut qu'une chose : exhorter à la vigilance, donner du courage et de l'espérance. «Voici, je viens bientôt» ne cesse de dire le Christ (2,16 ; 3,11; 22,7.12.20). Tout tourne autour de lui, l'Agneau de Dieu qui a accompli sa mission et qui, assis à la droite de Dieu, gouverne, protège et sauve son Eglise ».

Le caractère symbolique de l'Apocalypse, a conduit Kreiss à donner quelques remarques méthodologique sur l'interprétation. Il trouve que le style de l'Apocalypse n'est pas simple, mais il a le mérite d'être revêtu d'une grande puissance d'évocation qui frappe l'esprit, l'intelligence et le cœur du lecteur. L'interprétation n'en est pas toujours aisée. Elle est même parfois très difficile. Il est sage et honnête de reconnaître que, dans certains cas, elle reste tout à fait aléatoire et incertaine.

Il est prudent de prendre en considération les différents symboles. Le texte de l'Apocalypse ne devrait être pris littéralement que quand le texte lui-même exclut toute interprétation symbolique.

3. Les quatre écoles d'interprétation de l'Apocalypse

Taylor R.A. repère quatre écoles d'interprétation à travers les études sur l'Apocalypse. Il en donne la pertinence et les limites.

3.1. Le courant prétériste

La pensée « prétériste », souligne le livre, décrit, dans un langage voilé, les événements de l'époque de Jean jusqu'à la fin de l'empire Romain, ou la conversion de Constantin. Cette explication a l'inconvénient de prétendre que ce livre fut d'actualité à l'époque, mais l'est moins de nos jours. La Bête est l'empire romain et Babylone est Rome. On fait allusion à Rome, à l'époque de Jean. Une connaissance de cette époque s'avère utile pour comprendre ce livre. Dans Ap 1,11, on dit à Jean « Ce que tu vois, écris-le dans un livre pour l'envoyer aux sept Eglises : à Ephèse, Smyrne, Pergame, Thyatire, Sardes, Philadelphie et Laodicée. » Il ressemble donc aux lettres de Paul aux Romains, Corinthiens, Colossiens, Ephésiens et Thessaloniciens. Dieu avait choisi les lettres de Jean et Paul pour être sauvegardées par son Eglise à travers les siècles. Tout comme la lettre aux Corinthiens s'adresse aux problèmes précis de l'époque, elle s'adresse aux mêmes problèmes pour les siècles à

venir. De la même manière, l'Apocalypse s'adresse aux problèmes auxquels étaient confrontés les sept églises d'Asie, mais elle concerne également les générations futures. Puisque Jean s'est servi d'images symboliques, l'Apocalypse n'est pas seulement liée à l'empire romain, mais peut s'appliquer aux tyrannies à travers les siècles.

De diverses façons, les trois autres écoles de pensée se basent sur l'importance de l'Apocalypse pour les générations futures.

3.2. Le courant historiciste

La pensée « historiciste » prône que le livre est un tableau de l'histoire depuis la naissance du Christ jusqu'au second avènement et au-delà. De cette manière, on essaie de lier des passages de l'Apocalypse à des événements historiques précis. La Bête est perçue comme la manifestation de la papauté à l'époque de la Réforme. Cette pensée ne tient pas la route, car la variété d'interprétations changera à travers les âges. Cependant, comme les principes s'appliquent à chaque génération, un idéaliste avancerait que chaque génération pourrait s'identifier aux personnages de l'Apocalypse. Donc, on ne doit pas dénigrer l'avis des « historicistes », car il a réconforté des gens aux moments de persécution à travers l'histoire de l'Eglise. L'interprétation historique la plus importante, du 12^{ième} siècle jusqu'à la réformation, voit la Bête comme la papauté et Babylone comme Rome ou l'église romaine. Cependant, si on essaie de prédire la fin, en utilisant ce livre comme une carte de l'histoire mondiale, on n'y arrive pas, car ce n'était pas le but. Jean voulait qu'on le lise pour renforcer notre croyance pendant des périodes difficiles.

3.3. Le courant idéaliste

Pour la pensée « idéaliste », entre les messages du premier siècle et de l'avenir lointain, le livre de l'Apocalypse s'applique aux principes toujours présents dans l'expérience chrétienne. La Bête est l'empire Romain de l'époque de Jean mais également une suite d'empires impies jusqu'au dernier empire d'où viendra l'Antéchrist. Comme on persécutait les chrétiens à travers les générations, chaque génération pourra reconnaître la Bête.

3.4. Le courant futuriste

La pensée « futuriste » préconise que le livre est une prophétie des événements à venir, surtout de ceux qui précèdent le second avènement. C'est l'interprétation courante de quelqu'un qui lit le livre pour la

première fois parce que ses images sont tellement fantastiques. Cela veut dire que le livre s'appliquera surtout à ceux de la génération la plus récente. La Bête est l'Antéchrist qui surgit d'un empire Romain ranimé. C'est clair que le second avènement figure en premier plan à travers le livre et cela donne l'appui à l'avis des futuristes. Cependant, cet avis ne tient pas compte de la valeur spirituelle du livre aujourd'hui. Notez qu'on dit à Jean de ne pas sceller le livre (Ap 22,10) car le moment est proche, bien qu'on dit à Daniel de sceller la vision jusqu'à la fin des temps (Dn 12,4). Cela veut dire que le livre va enfin s'accomplir. A l'origine, l'Apocalypse était destinée, aux sept églises d'Asie, ce qu'explique la pensée « prétériste ». Cependant le dénouement final aura lieu à l'apparition de l'Antéchrist et au retour du Christ, ceci est le point de vue des futuristes. Ladd divise les opinions futuristes en deux écoles, la modérée et l'extrême (connue sous le terme de « dispensationalisme »). Cette dernière fait une distinction nette entre Israël et l'Eglise. Les lettres aux sept églises se rapportent aux sept époques de l'histoire de l'église. A partir du chapitre 7 on se rapporte à l'Israël seulement parce que l'église fut ravie à ce moment et ne souffre donc pas des tribulations pendant les trois dernières années et demies de l'histoire. Ce point de vue est largement répandu aux Etats-Unis, et Walvoord en fait un exposé.

Les futuristes diront que l'interprétation « prétériste » est fautive parce que l'Apocalypse se concentre sur la fin des temps. Cependant, à l'époque de l'Empire Romain, l'interprétation « prétériste » était la fin des temps. On pourrait dire la même chose de l'interprétation « historiciste » pendant la Réforme. L'interprétation idéaliste est sans doute la plus actuelle aujourd'hui, pour répondre aux besoins des chrétiens pendant des moments difficiles et elle tient compte d'un accomplissement futur. Il est invraisemblable que l'Apocalypse concerne seulement un accomplissement futur.

Le problème, pour celui qui essaie d'interpréter le livre, se trouve dans le fait qu'en lisant le texte, on peut trouver des idées pour soutenir chaque école de pensée. Ceci explique pourquoi il y a une si grande variété d'interprétations et de désaccords. Dans un sens, ils sont tous vrais. Le futuriste voit la Bête comme l'Antéchrist à venir ; « l'historiciste » voit la Bête de l'histoire ; le « prétériste » la voit à l'époque romaine ; et l'idéaliste voit une suite de Bêtes qui mènent à l'Antéchrist.

Le futuriste écrit du point de vue de l'église, qui ne subit pas la persécution, mais qui s'y attend dans un avenir proche sous la forme de l'Antéchrist. L'historiciste écrit du point de vue de la persécution actuelle

ou récente et trouve ces événements dans l'Apocalypse. L'idéaliste regarde vers des périodes passées de persécution et trouve des explications. Le prétériste examine comment l'Apocalypse explique la persécution sous l'Empire Romain. Ils ont tous du mérite, mais ils regardent la vérité de points de vue différents. Taylor R.A.⁽²³⁹⁾ prend principalement le point de vue futuriste et idéaliste, car c'est cette interprétation qui sera la plus utile à l'Eglise pour notre génération à l'Ouest, dit-il. Bien que l'Eglise à l'Ouest ne vit pas sous la persécution, la lutte continue sous forme de fausse doctrine et la séduction des valeurs mondiales, continue-t-il.

Mounce écrit que Jean, lui-même aurait pu tout être, sans contradiction. Il serait à la fois prétériste, historiciste, futuriste et idéaliste. Il a écrit de sa propre situation, ses prophéties auraient un aboutissement historique, il anticipait une consommation future et il révélait des principes cachés sous le courant de l'histoire. Le problème vient du fait que la Fin n'est pas arrivée comme prévue. Si l'auteur de l'Apocalypse est également l'auteur du quatrième évangile, alors il s'attendait à être toujours en vie lors du second avènement, Jean 21,21-24. Si on lit la première lettre de Jean 2, 18, cela indique qu'il pensait vivre la dernière heure.

Ap 1,3 nous dit, « heureux est celui qui lit les paroles de la prophétie et les retient, car le temps est proche » (voir aussi 22,10). De là on est assuré de l'actualité du contenu, tout comme l'avènement était d'actualité il y a 1900 ans. Pour les auteurs du NT, l'heure de l'avènement est toujours proche, Ph 4,5 ; Jc 5,8 ; 1 P 4,7. Jésus nous dit de nous tenir prêts pour son retour inattendu (Mt 24,44). L'Apocalypse nous dit d'être prêts, car l'avènement pourrait avoir lieu à n'importe quel moment. Toute interprétation qui essaie de placer les événements dans le passé ou dans l'avenir lointain n'est pas juste, car le but est de nous préparer pour ce qui arrivera bientôt. Tout comme il y a une bénédiction au début du livre pour ce qui entendent et retiennent le message, il y en a une à la fin (22,7) pour ceux qui gardent les paroles de la prophétie et la conviction que Jésus reviendra bientôt. Préparer Son peuple pour Son retour fait partie du message de l'Apocalypse.

Selon Ladd la nature double de la prophétie a un aboutissement immédiat et lointain. Un exemple serait le discours concernant le jugement historique de Jérusalem aux mains des Romains en 70 après J.-C. (Lc 21, 20) et l'apparition eschatologique de l'Antéchrist (Mt 24,15).

²³⁹ TAYLOR R.A., *L'Apocalypse*, sur Internet, site yahoo.

De la même façon, l'Apocalypse eut un aboutissement final dans la série de persécutions romaines jusqu'à Constantin en 313 après J.-C. et l'attente de l'Antéchrist. Une interprétation correcte, dit Taylor R.A. R.A, marierait les points de vue des préteristes et des futuristes en tenant compte des tribulations de l'Eglise entre ces deux périodes. Selon lui, l'Apocalypse serait donc toujours d'actualité.

Bien qu'on puisse s'en servir pour interpréter des événements à la fin de l'ère, ceci suit des événements qui mènent à l'apogée de l'histoire. C'est un fait que, à travers l'âge évangile, il y a eu des empires politiques et religieux qui ont persécuté l'Eglise. L'Apocalypse est destinée aux saints passés, présents et futurs. L'idée que l'Eglise ne sera plus sur terre à l'arrivée de l'Antéchrist ne se trouve pas dans l'Apocalypse et cette idée fait une injustice aux croyants aujourd'hui. Un bon commentaire⁽²⁴⁰⁾ utilise plusieurs approches. Une grande partie du livre contient les circonstances de l'époque de Jean qui forment les bases de toute interprétation, car on l'écrit pour les sept églises d'Asie. Il décrit ce qui se passera bientôt, dans l'avenir proche, mais également dans l'avenir lointain. Il décrit aussi la fin des temps. On trouve donc un mélange des approches : préteriste, futuriste, et idéaliste.

L'approche employée dépend du texte. Pour le préteriste la Bête est l'Empire romain et son empereur, mais pour l'idéaliste c'est une suite d'empire tyranniques. Pour le futuriste, tout aboutit dans le royaume de l'Antéchrist, alors il y a de la vérité dans chaque approche. Le fait que le livre reste ambigu est sans doute volontaire. Comme cela chaque génération en tirera profit. Le symbolisme fait que l'Apocalypse ne peut prédire l'avenir, qui reste toujours caché (cf. les sept coups de tonnerre 10,3-4). Son but est de nous préparer pour l'avenir, surtout pour le couronnement de toutes choses lorsque le Christ sera révélé.

4. Contexte politique de l'Apocalypse

Nous avons trouvé la plus grande partie des informations contenues dans ce point dans le commentaire de Taylor R.A.⁽²⁴¹⁾ publié sur Internet. Nous avons aussi analysé le vocabulaire et avons constaté un usage abondant du langage politique. Du premier au dernier chapitre on parle de trône, de roi, de royaume, de régner, de guerre, de victoire, de jugement, de prison, de couronne...

²⁴⁰ Ici celui de TAYLOR R.A., *L'Apocalypse: Un commentaire de référence*, publié sur Internet au site Yahoo., mise à jour 1-1-1999.

²⁴¹ *Ibidem*.

4.1. Les empereurs romains persécutent les chrétiens

La première vague de persécution à frapper l'église commença avec le martyre d'Etienne (Ac 8,1-4). Ceci a eu pour résultats la dispersion de l'église de Jérusalem en Judée et Samarie (Ac 1,8) et la défaite de Jérusalem par les Romains en AD 70.

La deuxième vague de persécutions a eu lieu beaucoup plus tard, pendant le règne de Néron AD 54-68, après la grande incendie de Rome qui fut attribuée aux chrétiens. Il est généralement supposé que Paul et Pierre furent martyrisés pendant cette période. Ceci débuta la première de dix vagues de persécution pendant l'empire romain jusqu'à Constantin en AD 314.

Selon Barclay⁽²⁴²⁾ à qui se réfère Taylor R.A. , le récit traditionnel est que Jean fut banni sur l'île de Patmos à l'époque de Domitien ; là il eut ses visions ; il fut libéré à la mort de Domitien et retourna à Ephèse ; il écrivit, sur papier, ses visions. La tradition nous confirme que Jean a eu ses visions pendant son exil dans l'île de Patmos. Le seul doute - qui est vraiment sans importance - est de savoir s'il a écrit pendant son exil ou à son retour. D'après ces récits nous pouvons situer l'écriture de l'Apocalypse vers AD 95.

On trouve un deuxième indice dans le livre, une attitude totalement nouvelle envers Rome et l'Empire romain. Dans les Actes des Apôtres, le tribunal des magistrats romains était souvent un refuge sûr pour les missionnaires chrétiens face à la haine des juifs et à la furie de la foule. Paul fut fier d'être citoyen romain et revendiqua les droits du citoyen romain. A Philippes il fut libéré en clamant ses droits de citoyen (Ac 16,36-40). A Corinthe, Gallion rejeta les plaintes contre lui (Ac 18,1-17). A Ephèse, les autorités romaines le dissuadèrent d'affronter la foule (Ac 19,13-41). A Jérusalem, le tribun protégea Paul de la foule en colère (Ac 21,30-40). Lorsque le tribun romain eut vent d'un complot contre Paul, il arrangea un sauf-conduit pour aller jusqu'à Césarée (Ac 23,12-31). Lorsque Paul fit appel à César pour être jugé (Ac 25,10-11). Lorsqu'il écrit aux Romains il encourageait la soumission aux autorités en charge, car l'autorité vient de Dieu (Rm 13,1-7). Les conseils de Pierre sont les mêmes. On doit obéir aux rois et aux gouverneurs, car leur pouvoir vient de Dieu. C'est le devoir d'un chrétien de craindre Dieu et d'honorer

²⁴² BARCLAY W. , *The Revelation of John*, Philadelphia, Westminster Press, 1976. vol. 1 (Ch 1-5) 183 pp. Vol. 2 (Ch 6-22) 232 pp..

l'empereur (1 P 2,12-17). En écrivant aux Thessaloniens, Paul indique que seul le pouvoir de Rome contrôle le chaos dans le monde (2 Th 2,7).

4.2. Les chrétiens face à l'adoration obligatoire de l'empereur

Dans le livre de l'Apocalypse, on ne trouve que de la haine envers Rome. Rome est une Babylone, la mère des prostituées, ivre du sang des saints et des martyrs (17,5-6). Jean n'espère qu'une chose : voir sa destruction totale. Ce changement d'attitude vient du développement étendu de l'adoration de César et la persécution qui se trouvent derrière ce livre. Au moment où l'Apocalypse fut écrite, l'adoration de César était répandue dans tout l'empire romain⁽²⁴³⁾. C'est à cause du refus de se conformer aux pratiques jugées idolâtriques par l'auteur de l'Apocalypse qu'on persécutait et tuait les chrétiens⁽²⁴⁴⁾. On disait que l'empereur incarnait l'esprit de Rome, qu'il était divin. Une fois par an, chaque personne dans l'empire devait passer devant les magistrats, brûler une pincée d'encens devant une buste de César, et dire « César est Seigneur ». Après l'avoir fait, on pouvait vénérer le dieu de son choix pourvu qu'on accepte d'accomplir cette cérémonie d'abord.

L'explication est très simple. Rome était un empire vaste et hétérogène. Il contenait des peuples, de races, de langues et traditions différentes. La vénération de César avait pour but d'unifier l'empire, tout en laissant le peuple à ses propres traditions. Refuser d'accomplir la cérémonie devant le buste de César était un acte de déloyauté politique. Les Romains punissaient sévèrement quiconque refusait de dire « César est Seigneur ». Les chrétiens ne pouvaient appeler Seigneur que Jésus Christ. Ceci était le point essentiel de leur croyance.

On doit tout d'abord regarder comment l'adoration de César a commencé, et comment elle était à son apogée au moment où l'Apocalypse fut écrite. Il faut noter qu'on ne l'imposait pas d'en haut. Le

²⁴³ Cf. aussi HARLAND A Philip. , "Honouring the Emperor or assailing the Beast : Participation in Civic Life among Associations (Jewish, Christian and Other) in Asia Minor and the Apocalypse of John", in *JSNT* 77 (2000) 99-121, p. 110.

²⁴⁴ "Perhaps, however, the average Nicolaitan Christian would not have understood the question, since participation in such social and economic contexts continued to be a normal part of their lives. But John whose apocalyptic outlook steeped in the Jewish prophetic tradition led him to perceive things differently, tried to convince them otherwise. Between the views and practices of John and the Nicolaitans lies a spectrum of possibilities regarding interaction with, involvement in, or separation from imperial, occupational and other aspects of life in the polis", Philip A. HARLAND, "Honouring the Emperor or assailing the Beast", p. 120.

besoin de cette cérémonie venait du peuple ; on pourrait même dire qu'il venait tout seul. Seul les juifs étaient exemptés.

Au début, l'acte de vénération venait d'un sens de reconnaissance envers Rome. Le peuple était conscient de ce qu'il devait à Rome. La justice impartiale romaine avait remplacé l'oppression tyrannique. La sécurité remplaça l'insécurité. Les routes romaines s'étendaient partout ; et elles étaient sans danger des brigands. La mer était sans danger des pirates. La « pax Romana », la paix romaine, fut une aubaine pour le monde ancien. Comme a dit Virgile, le destin de Rome fut « d'épargner les faibles et de jeter les orgueilleux. » Il y avait de l'ordre dans la vie. E.J. Goodspeed écrit : « Ceci fut la pax Romana. Sous le pouvoir romain, le provincial pouvait faire ses affaires, subvenir aux besoins de sa famille, envoyer ses lettres, et voyager en toute sécurité, grâce au bras puissant de Rome. »

La vénération de César ne commença pas avec la déification de l'empereur. Il commença avec la déification de Rome. L'esprit de l'empire fut déifié sous le nom de la déesse Roma. Rome représentait le pouvoir puissant et bienveillant de l'empire. Le premier temple à Rome fut construit à Smyrne en 195 avant Jésus Christ. Ce n'était qu'un pas ensuite pour imaginer l'esprit de Rome incarné par un homme, l'empereur. La vénération de l'empereur commença avec la vénération de Jules César, après sa mort. En 29 avant J.-C., l'empereur Auguste permit aux provinces d'Asie et de Bithynie d'ériger des temples à Ephèse et à Nicée pour adorer la déesse Roma et Jules César. On encourageait les citoyens romains à les vénérer. Ensuite, Auguste permit à ceux qui n'étaient pas des citoyens romains, de construire des temples à Pergame en Asie et à Nicomédie en Bithynie pour adorer Roma et lui-même.

C'est dans le caractère humain de vouloir vénérer un dieu qu'on voit plutôt un esprit. De plus en plus, les hommes adorèrent l'empereur à la place de la déesse Roma. Un accord du sénat fut toujours nécessaire pour construire un temple à l'empereur mais, au milieu du premier siècle, on accordait la permission de plus en plus facilement. L'adoration de César devint la religion universelle de l'empire romain. Un clergé se mit en place et la religion fut organisée en presbytères. Les officiels avaient une position très élevée.

Ce culte n'avait pas pour but d'effacer d'autres religions. Rome était essentiellement indulgente. On pouvait adorer César et son propre dieu. Cependant, le culte de César devint un test de loyauté politique et

devint la reconnaissance de la domination de César sur la vie et l'âme de l'homme. Regardons⁽²⁴⁵⁾, donc, le développement de ce culte avant, et au moment de l'écriture de l'Apocalypse.

i. Auguste, mort en AD 14, permit l'adoration de Jules César, son prédécesseur. Il permit aux non-citoyens des provinces de l'adorer mais pas les citoyens ; il n'essaya pas d'obliger les gens à pratiquer ce culte.

ii. Tibère (AD 14-37) ne pouvait pas empêcher le culte pour César. Il interdit la construction des temples et la nomination des prêtres ; dans une lettre à Gythio, une ville en Laconie, il refusa les honneurs divins. Au lieu d'encourager le culte pour César, il le décourageait activement.

iii. Caligula (AD 37-41) l'empereur suivant, fut épileptique, fou et mégalomane. Il insista sur les honneurs divins. Il tenta de faire respecter le culte pour César même parmi les Juifs. Il projeta de faire placer son effigie dans le temple sacré à Jérusalem, un acte qui aurait sûrement déclencher une rébellion. Heureusement il est mort avant de voir ses projets accomplis. Pendant son règne, on voit un épisode où l'adoration de César devenait un ordre impérial.

iv. Caligula fut suivi par Claude (AD 41-54) qui inversa cette politique insensée. Lors de son ascension au trône, il écrit à Alexandrie en disant : « Je désapprouve la nomination d'un grand prêtre et la construction des temples en mon nom, car je ne veux pas offenser mes contemporains, et j'estime que les usages ont toujours attribué des honneurs aux dieux immortels. »

v. Néron (AD 54-68) ne prenait pas sa divinité au sérieux et ne fit rien pour faire respecter le culte de César. C'est un fait qu'il persécuta les chrétiens ; ceci non pas à cause de leur religion, mais parce qu'il avait besoin d'un bouc émissaire après la grande incendie de Rome.

vi. A la mort de Néron, il y eut une suite de trois empereurs en dix-huit mois - Galba, Otto et Vitellius. Pendant cette période la question de culte de César ne s'est pas posée.

vii. Vespasien (AD 69-79) et Tite (AD 79-81) furent des empereurs sages. Ils n'ont pas essayé de faire respecter le culte de César.

²⁴⁵ Nous continuons à puiser cette information chez. TAYLOR R.A. , *L'Apocalypse : Un commentaire de référence*, publié sur internet au site Yahoo, mise à jour 1-11-1999.

viii. L'arrivée de Domitien (AD 81-96) apporta un grand changement. Il était le pire de tous - un persécuteur de sang-froid. A l'exception de Caligula, il fut le premier empereur à prendre sa divinité au sérieux et d'ordonner la vénération de César. Il fit ériger un monument à « Titus déifié, fils de Vespasien déifié ». Il commença une campagne de persécution contre tous ceux qui refusaient de vénérer les dieux anciens. Il les appela « athées ». Il dirigea sa haine contre les Juifs et les chrétiens. Lorsqu'il arrivait au théâtre avec l'impératrice, la foule devait crier « Vivent notre Seigneur et sa Dame ! » Il faisait comme s'il était un dieu. Il informa toutes les administrations que chaque annonce ou décret devrait commencer par « Notre Seigneur et Dieu Domitien ordonne ... » On devait l'évoquer comme « Seigneur et Dieu. »

Alors les chrétiens se trouvaient confrontés au choix - César ou Christ. L'Apocalypse fut écrite pour encourager les hommes à une telle époque. Jean ne ferma pas les yeux sur les terreurs ; il vit des choses terribles ; mais il vit également la gloire pour ceux qui avaient le courage de défier César par amour du Christ. L'Apocalypse vient d'un âge héroïque de l'histoire de l'Eglise chrétienne. C'est un fait que Nerva (AD 96-98), le successeur de Domitien, révoqua les lois cruelles, mais le mal était fait. Les chrétiens étaient des hors-la-loi, et l'Apocalypse est un appel à rester fidèle jusqu'à la mort pour gagner la couronne de vie.

Domitien était appelé un second Néron par certains auteurs latins (Juvenal, *Sat.* 4.38 ; Pline, *Paneg.* 53.3-4). Après sa mort le sénat a décrété contre lui la *condamatio memoriae*. Cela signifiait que ses portraits devaient être détruits et que son nom devait être enlevé des inscriptions.

5. Le message de l'Apocalypse : ⁽²⁴⁶⁾

5.1. Dieu est le Souverain Suprême

En accord avec Taylor R.A , nous estimons que le livre de l'Apocalypse nous révèle le monde spirituel et la vérité spirituelle, en prenant des images de notre monde terrestre, surtout un langage politique, mais d'un point de vue céleste. Il nous montre le grand plan de l'histoire en partant du jardin d'Eden jusqu'au ciel nouveau et à la terre nouvelle. Ce livre a pour but d'encourager les chrétiens pendant des moments difficiles, de leur montrer que Dieu contrôle tout, malgré l'apparence de régimes tyranniques qui persécutent et tuent les chrétiens à volonté. Il n'est pas

²⁴⁶ TAYLOR R.A., *L'Apocalypse : Un commentaire de référence*, sur Internet, site Yahoo.

sensé nous montrer l'avenir de l'histoire au sens spécifique, ni nous permettre de prédire l'avenir. Il nous montre que l'histoire du monde suivra certains principes de bases. Par exemple, il y aura des guerres, des famines, des épidémies et d'autres désastres ; l'Eglise sera persécutée par des puissances mondiales qui feront des chrétiens des martyrs. L'Apocalypse nous montre aussi que les désastres naturels sont un avertissement de Dieu pour le monde. Le symbolisme dans le livre nous permet de l'interpréter en fonction des circonstances à travers l'âge des évangiles. Selon Taylor R.A., la Bête peut être Rome à l'époque de Jean ; à d'autres époques, elle pourrait être l'église catholique (sic)⁽²⁴⁷⁾, la Russie ou la Chine. On a toujours persécuté les chrétiens à travers l'histoire de l'Eglise, c'est pour ceux-là que ce livre fut écrit. On peut le considérer comme étant composé de parties parallèles, qui représentent chacune un aspect précis de l'âge évangélique, en commençant à la naissance de Jésus et en aboutissant au second avènement et la fin de l'âge.

On écrivit l'Apocalypse au début d'une période de persécution qui dura plus de 200 ans et pour une église à l'époque où l'Empire romain avait le dessus et exigeait une vénération de l'empereur sous peine de mort. On pouvait mener une vie facile, simplement en suivant la foule. Le mal s'attaquait à tout ce qui était bien ; les licencieux étaient nombreux, des gens cruels contrôlaient la société. Les chrétiens avaient l'impression que Dieu les avait abandonnés, qu'il ne les aidait pas ; on persécutait les chrétiens, on les martyrisait, et leur foi fut mise à rude épreuve. Les chrétiens attendaient le retour du Christ, mais il ne revenait pas. Le livre montre, aux saints, à des moments si confus, que Dieu le Créateur contrôle les événements dans le monde et qu'Il est responsable du jugement de l'humanité. Il permet le Mal dans le monde, mais, avec ses anges, Il finira par le vaincre. Il nous explique que les saints doivent suivre l'exemple de Jésus, en donnant leur vie pour prouver leur foi. Les ennemis seront vaincus : Satan ; les pouvoirs politiques ; les faux pouvoirs religieux ; ceux qui persécutent l'église ; la tentation du monde et des ses

²⁴⁷ TAYLOR R.A. oublie que l'Eglise, avant tous les schismes du Moyen Age, était la communauté des croyants en Christ persécutée par l'Empire Romain. La Bête (13,1) représente plutôt l'Empire romain, le pouvoir qui incarne le mal ; l'intendant du Dragon et la Bête qui a l'apparence de l'Agneau et la voix de Dieu (13,11), ce sont des faux prophètes qui se mettent au service de l'Empire romain pour le légitimer devant le peuple. « Le chiffre sept marque la totalité, les lettres s'adressent à toutes les communautés d'Asie qui étaient affrontées aux mêmes problèmes. Mieux, par extension, c'est l'Eglise universelle qui est concernée par le message qui traverse les lettres. » , POUCOUTA P. , « La mission prophétique de l'Eglise », p. 40.

philosophies. Le jugement de Dieu est Sa réponse aux prières des saints. Les croyants doivent patienter jusqu'au bout et rester fidèle jusqu'à la mort, où se trouve la victoire ; exactement comme Jésus Lui-même, qui est mort pour vaincre Satan. Dieu vengera ses élus et justice sera faite, mais ceci ne se produira peut-être pas pendant la vie de la plupart des saints. Satan est le grand imposteur qui dupe le monde et l'oblige à se plier devant ses alliés, la Bête et le faux prophète. Seuls ceux qui reconnaissent Dieu et les Siens résisteront. Jésus reviendra et Ses ennemis seront vaincus, jugés et punis. Les croyants iront avec leur Dieu pour l'éternité et Il vivra avec eux. L'Apocalypse englobe l'histoire du monde en entier, depuis l'Ascension du Christ jusqu'à la fin des temps. Les accusations portées contre l'homme sont : qu'il ne glorifie pas Dieu en tant que Créateur et Seigneur, qu'il persécute l'église et qu'il ne se repent pas. L'Apocalypse est le dernier livre de la Bible et les clefs de son interprétation ont leurs racines, non seulement dans l'AT et le NT, mais encore dans une bonne compréhension des événements contemporains.

Taylor R.A. a bien saisi le message principal de l'Apocalypse qu'il découvre résumé dans la lettre à l'église de Smyrne (2,10) :

« Ne crains pas les souffrances qui t'attendent : voici, le Diable va jeter des vôtres en prison pour vous tenter, et vous avez dix jours d'épreuve. Reste fidèle jusqu'à la mort, et je te donnerai la couronne de vie.»

Ici on voit le premier avertissement de Jean concernant la persécution de l'Eglise. Il lui conseille d'être fidèle jusqu'à la mort afin de recevoir la couronne de vie, représentée par la Jérusalem Nouvelle et la rivière de vie qui coule du trône. Il n'y a rien à craindre dans la mort, car, après la mort, nous irons retrouver le Seigneur et régnerons avec Lui pour l'éternité. Il y a cependant une mort à craindre, c'est-à-dire, la seconde mort, qui est le lac de feu. Ceux qui vénèrent la Bête y seront précipités. L'image des saints nous montre qu'ils sont persécutés à cause de leur témoignage pour Jésus et à cause de la parole de Dieu. Les deux témoins nous montrent que leur témoignage fait partie du plan de Dieu, sans lequel l'on n'entendra pas la septième trompette qui annonce Son royaume.

Si l'Apocalypse a pour but de nous prévenir des persécutions, il nous avertit également des dangers d'un compromis avec le monde. Ceci est écrit dans les lettres à Pergame et à Thyatire. Jésus avertit ses serviteurs du danger de se compromettre avec le monde de peur de partager dans ses péchés et les désastres qui s'ensuivent (18,4). Son église,

avec Sa femme, ne doit pas être souillée (14,4). Le livre décrit deux groupes de personnes sur terre : celles qui vénèrent la Bête et reçoivent la marque du nom de la Bête, elles vivront dans le tourment pour l'éternité ; celles qui ne vénèrent pas la Bête mais obéissent aux commandements de Dieu et gardent leur foi en Jésus, elles régneront avec Lui pour l'éternité au paradis. Il sert aussi comme avertissement aux chrétiens trop satisfaits d'eux pour réagir.

Il nous prévient également que notre conduite sur terre détermine notre destin après la mort, que cela soit une punition ou une récompense. Les récompenses pour ceux qui triomphent, sont écrites à la fin de chacune des lettres aux sept églises, tandis que les punitions pour les lâches sont décrites dans 21,8. Devant le grand trône blanc, les morts sont jugés selon leur conduite. Dans 22,12, Jésus annonce que Son retour est proche et « j'apporte avec moi le salaire que je vais payer à chacun, en proportion de son travail ». Dans l'introduction à la plupart des lettres aux sept églises, il annonce « Je connais ta conduite ». Dans 2,23, il déclare à l'église de Thyatire qu'il payera chacun selon ses oeuvres. Dans 14,13, ceux qui meurent dans le Seigneur se reposeront de leurs fatigues, car leurs oeuvres les accompagneront. Notre deuxième vie sera décidée en fonction de notre conduite pendant notre vie sur terre. Dans 14,9, ceux qui adorent la Bête et son image subiront le supplice du feu et du souffre pour l'éternité, pendant que ceux qui triomphent de la Bête, de son image et du chiffre de son nom, chantent le cantique de Moïse et de l'Agneau (15,2-3) et les serviteurs de Dieu régneront pour des siècles et des siècles (22,5).

5.2. Droit de Dieu à l'adoration

Un autre message important que découvre Taylor R.A. est le dualisme contenu dans l'Apocalypse. Elle est également un livre qui parle de ceux qui adorent Dieu et de ceux qui adorent des idoles. Jean affirme qu'on ne doit adorer que Dieu (voir 9,20). Ceux qui adorent la Bête et son image seront punis pour toujours. Dans 13,4, Jean nous montre les hommes qui adorent le Dragon, c'est-à-dire Satan, qui donne son pouvoir à la Bête. Les chapitres 4 et 5 décrivent l'adoration de Dieu et de l'Agneau. L'ange, dans 14,7 ordonne à ceux qui vivent sur terre « adorez donc Celui qui a fait le ciel et la terre et la mer et les sources ». Et dans 14,9-12, on voit la punition de ceux qui adorent la Bête et son image et qui reçoivent sa marque sur le front ou sur la main. On reproche à Jean, à deux reprises, de vénérer un ange à la place de Dieu. Les idolâtres sont consignés à l'étang de feu et de souffre et exclus de la Jérusalem Nouvelle. La première coupe est répandue sur ceux qui adorent la Bête et

son image. Ceux qui ne vénèrent pas la Bête et son image régneront avec le Christ pour mille ans.

Taylor R.A ne manque pas d'attirer notre attention sur l'actualité de l'Apocalypse.

On dit parfois que le livre de l'Apocalypse n'est pas d'actualité aujourd'hui, pourtant on devrait voir un lien étroit entre ce qui est décrit et le second avènement du Messie. Le livre décrit « ce qui doit arriver bientôt » (1,1), c'est-à-dire les événements qui précèdent l'avènement. Le livre est plein d'avertissements en parlant de son retour inattendu, et se termine par « Oui, mon retour est proche ! » (22,20). Pendant chaque génération, le Christ pourrait revenir et l'Eglise devrait se tenir prête. Ce livre fut écrit pour préparer le peuple de Dieu et pour les événements qui précèdent et pour Son retour. Sur ce point, son message touche chaque génération, car chacune pourrait être la dernière. Lisez la bénédiction pour ceux qui lisent et entendent et gardent à cœur les paroles de cette prophétie, car le temps est proche (1,3), et la bénédiction pour ceux qui gardent les paroles de la prophétie (22,7). Chaque interprétation doit le rendre compréhensible maintenant pour que le peuple de Dieu soit prêt pour les événements qui précèdent l'avènement et l'avènement lui-même, car le moment est proche. Les lettres aux sept églises et les promesses à ceux qui triomphent doivent être lues sous cette lumière, surtout celle à l'église de Sardes (3,1) où on ordonne à l'église de se réveiller, sinon le Christ viendra parmi ses membres sans prévenir. On met l'église en garde, également, contre la Bête qui mènera campagne contre les saints et les vaincra. Sous cette lumière, c'est un appel aux saints d'endurer avec patience et de rester fidèles (13,7.10). Le tourment de ceux qui adorent la Bête demande aussi de la constance de la part des saints qui obéissent aux commandements de Dieu et restent fidèles au Christ (14,12). Dans 16,15, Jésus nous avertit de sa venue inattendue et bénit ceux qui veillent et gardent leurs vêtements. 18, 4 nous ordonne de quitter Babylone de peur de partager ses péchés et ses plaies. 19,7 indique que l'épouse doit se faire belle pour son époux. 22,22 nous montre la récompense céleste pour ceux qui triomphent et la punition pour ceux qui adorent la Bête. Une interprétation du livre devrait avoir pour but de le rendre d'actualité pour le peuple de Dieu aujourd'hui.

Quant à la Bête, on avertit l'église que, une fois son témoignage fini (11,7) elle se battra contre le peuple de Dieu, le vaincra (13,7), et le tuera (13,10). On nous met en garde contre le faux prophète, la Bête de la terre, qui servira comme machine de propagande pour la première Bête, qui

nous ordonnera tous d'adorer cette première qui exercera des pressions économiques. On nous dit de ne pas adorer cette première Bête, ni son image, car il y aurait des implications négatives pour l'Église. Prenons, par exemple, l'église en Allemagne avant la deuxième guerre mondiale, lorsque Hitler montait en puissance : la plupart des chrétiens le soutenait, peu de gens étaient prêts à le dénoncer. Peut-être, était-ce par peur qu'ils se résignaient devant des situations pareilles.

Mais à lire de plus près, l'Apocalypse nous invite à prendre position dans les cas où l'autorité de Dieu est bafouée au profit de la prétention humaine. C'est le dualisme historique de la littérature johannique. Certains choisissent le camp de Dieu, d'autres le règne du mal.

5.3. Victoire des fidèles

Le contexte politique met en exergue certains mots-clés qui tissent le trame du message des visions de l'Apocalypse.

Le verbe νικάω (vaincre) est un mot clef dans ce livre. A la fin de chacune des lettres aux sept églises, on encourage ses membres à vaincre pour recevoir la récompense céleste, comme le Christ a vaincu et siège avec son Père sur Son trône (3,21). Dans 21,7, « Telle sera la part du vainqueur », en référence à la vision johannique du paradis. Dans 12,11 les saints vainquent le démon « par le sang de l'Agneau et par la parole dont ils ont témoigné ». Dans 6,2, on voit un cheval blanc « celui qui le montait tenait un arc ; on lui donna une couronne et il partit en vainqueur, et pour vaincre encore ». Dans 13,7, en parlant de la Bête, « on lui donna de mener campagne contre les saints et de les vaincre ». Dans 17,14, les dix rois mènent campagne contre l'Agneau « et l'Agneau les vaincra, car il est Seigneur des seigneurs et Roi des rois, avec les siens : les appelés, les choisis, les fidèles ». Comme le dit bien Taylor R.A. , on peut considérer l'Apocalypse comme une extension ou un commentaire de Rm 8,35-39 où on lit « en tout cela nous sommes les grands vainqueurs par celui qui nous a aimés » (Rm 8,37). « Qui nous séparera de l'amour du Christ ? la tribulation, l'angoisse, la persécution, la faim, la nudité, les périls, le glaive ? (Rm 8,36) Comme il est écrit : « A cause de toi, l'on nous met à mort tout le long du jour ; nous avons passé pour des brebis d'abattoir. » (Rm 8,37). Mais en tout cela nous sommes les grands vainqueurs par celui qui nous a aimés. (Rm 8,38) Oui, j'en ai l'assurance, ni mort ni vie, ni anges ni principautés, ni présent ni avenir, ni puissances, (Rm 8,39) ni hauteur ni profondeur, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté dans le Christ Jésus notre Seigneur ».

Un autre mot-clef est ὑπομονή (la constance) qui figure trois fois dans le livre (1,9 ; 3,10 ; 14,12) et signifie l'endurance face à la persécution.

Le livre traite du mystère de la croix. Il nous encourage à triompher pour qu'on puisse manger de l'arbre de vie au paradis. Pour certains, la mort apportera la jubilation et les louanges. Même les martyrs peuvent triompher dans la mort : « Mais eux l'ont vaincu par le sang de l'Agneau et par la parole dont ils ont témoigné, car ils ont méprisé leur vie jusqu'à mourir » (12,11).

6. L'énigme de l'Apocalypse : l'Antéchrist

L' « *International Bible Commentary* » donne la définition suivante de l'Antéchrist : « [Antéchrist] : celui qui prend l'apparence du Christ et s'oppose au Christ - à différencier des « faux Christs » (Mt 24,24), des imposteurs messianiques. Origène enseigna que « tout ce que le Christ est en réalité, l'Antéchrist l'offre en apparence ; donc l'enseignement faux qui prétend à la vérité, parmi les hérétiques et les païens, est dans un sens l'Antéchrist. L'incarnation révèle le véritable destin de l'homme dans son union avec Dieu à travers le Christ ; le mensonge de l'Antéchrist est que l'homme est divin sans Christ. » [Abrégé de Westcott, p. 69,90.] ». Vine dit que l'Antéchrist peut signifier soit « contre le Christ » ou « à la place du Christ » ou peut-être, en combinant ces deux définitions, et il reprend les paroles de Westcott, « celui qui prend l'apparence du Christ, s'oppose au Christ ».

L'Antéchrist est la contrefaçon du Christ, car il se proclame Dieu (2 Th 2, 4) et justifie sa proclamation par des faux miracles, signes et merveilles (2 Th 2,9). Au lieu d'être le Béni de Dieu il incarne le mal, il témoignera du travail de Satan, tout comme Jésus témoigne du travail de son Père. Comme le Père vit en Jésus, Satan vit en l'Antéchrist. Judas est une sorte d'Antéchrist, parce que Satan est venu en lui au moment où il a trahi Jésus (Jn 13,27), et les deux sont condamnés à la destruction (Jn 17, 12, 2 Th 2,3).

Arthur W. Pink donne une étude des références bibliques de l'Antéchrist dans son livre « *The Antichrist* ». On a beaucoup écrit sur ce sujet, mais il faut noter qu'on ne fait mention directe de l'Antéchrist que quatre fois dans les Ecritures et cela dans Jean (1 Jn 2, 18,22, 2 Jn 1, 7). Si Jean est également l'auteur de l'Apocalypse, ceci est important, car, dans l'Apocalypse, on voit un personnage qui correspond à la description de l'Antéchrist (Ap 12), cependant nous devons également lire la description

de Paul de « l'homme impie » dans 2 Th 2,1-12. Il semble que Jean se préoccupe plus de décrire les épreuves pour les hérétiques, que de décrire la venue de l'Antéchrist .

En lisant 1 Jn 2,18 et 1 Th 2,5, il est clair qu'on enseigna l'arrivée de l'Antéchrist à l'Eglise, mais malheureusement, nous n'avons pas tous les enseignements de Paul à ce sujet. Jean dit que l'Antéchrist arrive, et d'autres sont déjà venus (1 Jn 2,18), tout comme l'esprit de l'Antéchrist arrive et est déjà présent dans le monde (1 Jn 4,3). De la même façon, Paul parle de révéler un homme impie (2 Th 2,3.9) et dit que le pouvoir secret de l'impiété est déjà à l'œuvre (2 Th 2,7). Jean met l'esprit de Dieu en contraste avec l'esprit de l'Antéchrist, qui ne reconnaît pas l'arrivée du Christ dans la chair (1 Jn 4,3 ; 2 Jn 1,7) ou l'homme que nie Jésus comme Christ, « Le voilà l'Antéchrist ! Il nie le Père et le Fils » (1 Jn 2,22). C'est à dire que l'Antéchrist nie la vérité fondamentale que Jésus est le Fils de Dieu. Les deux vérités auxquelles Jean fait référence sont : Jésus a vécu sur terre comme homme (il est venu dans la chair) et il était Dieu (il est le Christ). L'Antéchrist nie les rapports entre le Père et le Fils. Ceci est l'unique vérité du Christianisme, celle dans laquelle les chrétiens croient. Un écart par rapport à cette vérité équivaut à une hérésie. Dans son évangile, Jean explique la divinité de Jésus, (Jn 1,1) et le fait qu'il a vécu sur terre comme un homme (Jn 1,14). L'évangile de Jean nous donne une description des relations entre le Père et le Fils, que nierait l'Antéchrist et l'esprit de l'Antéchrist.

En prenant l'exemple de 1 Jn 2,18-23, Stott remarque que notre confession devant l'humanité de l'identité de Jésus (humanité et divinité), détermine si oui ou non on possède le Père (vv. 22.23) pendant que dans 1 Jn 4,2-6, notre confession de l'identité de Jésus détermine si oui ou non nous possédons l'esprit de Dieu. Dans 2 Jn 1,7, ceux qui n'admettent pas la venue de Jésus Christ dans la chair (et son humanité et sa divinité) sont des imposteurs et l'Antéchrist. L'Antéchrist prend cette position à l'extrême en se proclamant Dieu (1 Th 2,4), falsifiant des miracles pour valider sa prétention (v. 9) et en dupant ceux qui refusent de croire la vérité de Jésus Christ (v. 12). Ainsi, l'Antéchrist nie l'humanité et la divinité du Christ parce qu'il se proclame Dieu. Ceci démontre, dit Taylor R.A. , de la même façon, que les enseignements de « New Age » sont nuisibles, car ils enseignent que les hommes sont des dieux.

Berkhof constate que (a) le principe anti-chrétien (de l'Antéchrist) était déjà en place à l'époque de Paul et de Jean selon leurs propres témoignages, (b) ce principe atteindra son sommet vers la fin du monde ; (c) les passages de Daniel qui parlent de l'Antéchrist (Dn 7,8, 23-26, 11, 35)

indiquent le pouvoir politique de l'Antéchrist, et les passages de Paul, indiquent le pouvoir ecclésiastique, pendant que dans Ap 13, les deux aspects sont montrés ensembles. Ils peuvent être, tous les deux, les révélations successives du pouvoir anti-chrétien ; (d) ce pouvoir se trouvera concentré dans un seul individu qui sera l'incarnation du mal.

Chaque génération chrétienne doit être attentives aux événements du monde et discerner comment les dirigeants de la politique et ceux de la religion se comportent. L'Esprit du Christ suscitera toujours des prophètes qui aident l'Eglise à démasquer les faux prophètes et les anti-Christes de toute sorte. Certains commencent comme une religion et d'autre par le pouvoir politique qu'ils absolutisent.

La liberté du chrétien acquise en Jésus-Christ, soutenue par l'Esprit, le garde d'adorer une créature, car Dieu seul mérite l'adoration.

Conclusion

Conscients du droit exclusif de Dieu à l'adoration, sûrs de la puissance et de l'amour de Dieu, forts de leur foi, les chrétiens du premier siècle ont choisi le Christ de préférence à l'Empereur. La conséquence était inévitable, car leur comportement heurtait la mégalomanie des Empereurs qui s'étaient proclamés Dieu. Ces derniers ont voulu étouffer la liberté religieuse et le droit de l'homme pour asseoir leur pouvoir.

Le comportement des chrétiens était justifié par leur conviction que Dieu est le Souverain Suprême qui seul, avec l'Agneau Immolé, règne véritablement sur le cosmos. C'est Lui avec l'Agneau qui siège sur le trône et tout autre être doit se prosterner devant Lui.

L'attitude de Jean banni par l'empereur, à cause de la Parole de Dieu et du témoignage de Jésus reste pour nous chrétiens d'aujourd'hui un exemple à ne pas sacrifier notre identité chrétienne pour satisfaire le monde du profit et du relativisme de valeur religieuse.

Dans l'harmonie des êtres, chacun doit rester à sa place. Aucun homme, quelle que soit sa fonction sociale ou politique n'est autorisé à se prendre pour Dieu ni obliger les autres à l'adorer. Celui qui s'obstine dans son orgueil à usurper la place de Dieu se verra anéantir quand le Seigneur des seigneurs, l'Alpha et Omega, prendra possession de son règne.

Pierre Matabaro Chubaka, ofm

Theologicum Jean XXIII

Kolwezi

INDEX DES AUTEURS ANCIENS ET MODERNES

A

ACKERMAN S., 18
 AHLSTRÖM G. W., 31
 ALETTI J.-N., 125, 127
 AMSLER S., 7
 AMSLER S., 61, 84
 ARISTOTE, 136

B

BAR - ILAN M., 38
 BARCLAY W., 167
 BARRETT C.K., 121, 145
 BARTH H., 50, 60
 BAUER W., 145
 BEATRICE P.F., 116, 119, 120, 131
 BERKHOF, 179
 BETTENZOLI G., 14
 BIEN J., 6
 BLENKINSOPP J., 44, 54
 BODNER K., 31
 BOER R., 34
 BOGAERT P.-M., 65, 68, 69
 BONNARD P.-E., 40
 BOTHA J., 118, 125, 135, 137
 BOTHA P.W., 117
 BREMMER J.N., 7
 BRIFFARD C., 34
 BRUEGGEMANN W., 15

C

CAMPBELL A.F., 22
 CAÑELLAS G., 7
 CARMIGNAC J., 95
 CARROLL R.P., 66
 CAZELLES H., 6, 69
 CERESKO A.R., 9, 14
 CHALIAND G., 5
 CHAPMAN G., 6
 CHARTRAND L., 8
 CLEMENTS R.E., 31
 COGAN M., 46, 58, 59
 COHEN M., 16, 34
 COLEMAN T.M., 121, 124, 131
 COLLINS T., 65
 COMBLIN J., 159
 COOTE M.P., 9
 COOTE R.B., 9
 CRANFIELD C.E.B., 116, 126, 139, 143, 144
 CROSS F.M., 31
 CULLMAN O., 96
 CURTIS A.H.W., 65, 66

D

DAY P., 13
 DE MARTINO F., 122, 148
 DE MOOR J.C., 23
 DE TARRAGON J.M., 21
 DE VAUX R., 14, 31
 DELCOR M., 22
 DESROUSSEAUX L., 10
 DOORLY W.J., 16
 DREYFUS F., 83
 DUHAIME J., 9

E

EBNER M., 117
 EICHRODT W., 42
 ELLIOTT J.H., 9
 ESLINGER L., 30
 EYNIKEL E., 23

F

FALES F.M., 45
 FEUILLET A., 155
 FICHTNER J., 57
 FINKELSTEIN I., 15
 FITZMYER J.A., 116, 117, 122, 132
 FLANAGAN W.J., 9
 FROLOV S., 18, 31
 FURNISH V.P., 118, 121, 131, 135, 149

G

GIRARD M., 7, 22
 GIRARDET G., 89, 106
 GOLDMAN Y., 65
 GOLDSCHMID L., 123, 124
 GONÇALVEZ J.F., 45, 46, 48, 49, 51, 54, 55, 56, 60
 GOTTWALD N.K., 9
 GRAYSTON K., 131
 GRELOT P., 116, 118, 132

H

HAACKER K., 121, 126, 148
 HAAG E., 7
 HANSON A.T., 136
 HARLAND A. Ph., 168, 169
 HAUER C.E., 26
 HERODOTE, 124
 HERRMANN S., 70
 HOGENHAVEN J., 7
 HOLLADAY W.L., 66
 HOUTMAN C., 22
 HUROWITZ V. (A.), 30, 32

I

IBÁFIEZ ARANA A., 7
 ISHIDA T., 31
 ISOCRATE, 124

J

J. COMBLIN, 159
 JANZEN J.G., 65
 JEAN PAUL II, 6
 JOBLING D., 13
 JONES O.H., 31
 JOSEPHE F., 124, 135, 142
 JUSTER J., 123, 124

K

KABASELE MUKENGE A., 68, 84
 KÄSEMANN E., 116, 126, 132
 KENNEDY J.M., 12
 KLEVEN T., 22
 KOCH D. A., 136
 KREISS W., 161, 162
 KUMAKI F.K., 31
 KYLE MCCARTER P., 42

- L**
 LACK R., 41
 LADD, 164, 166
 LANG B., 7
 LARSEN M.T., 46, 58
 LASINE S., 15
 LEGASSE S., 116, 117, 121, 129, 135
 LEMCHE N.P., 12, 13
 LIBANIO J. B., 7
 LIVERANI M., 58
 LOUW J.P., 135, 143, 145, 146, 148
- M**
 MAINVILLE O., 9
 MARX Karl, 12
 MATAND BULEMBAT J.-B., 119
 MCDONOUGH S.M., 34
 MCKANE W., 66
 MEEKS W.A., 147, 148, 149
 MERKLEIN H., 116, 130
 MERLO P., 58
 MESTERS C., 161
 METZ J.B., 6
 MILLER P.D., 22
 MORRIS L., 116, 118, 121
 MORRISON C., 119, 125, 137
 MOULTON J.H., 145
 MOUSSET S, 5
 MUNRO W., 117, 118, 119, 120
- N**
 NIDA E.A., 135, 143, 145, 146, 148
 NOLL K.L., 37
 NORTON G.J., 69
- O**
 OLMSTEAD A.T., 45
 OLYAN S., 26
 OREL V., 18, 31
 OTTO E., 21
- P**
 PATTE D., 13
 PAUL A., 87
 PENNA R., 123, 126, 148
 PERRIN N., 95
 PERROT C., 88, 96, 97, 102, 108, 109
 PESCE M., 119, 123
 PETTINATO G., 45
 PHILON D'ALEXANDRIE, 87, 135, 142
 PINK A. W., 178
 PISANO S., 69
 PITTA A., 116, 121, 125, 126, 132, 137, 141, 148
 POHLMANN K.-F., 65
 POLZIN R., 37
 POUCOUTA P., 153, 173
 PREVOST J. P., 153
 PRIGENT P., 160
- R**
 RABELLO A.M., 122
 RENAUD B., 31
 RICOEUR P., 6
 ROBERTS J.J. M., 22
 RÖMER Th., 65, 66, 67
- ROSEN B., 23
 RUDOLPH W., 69, 70
- S**
 SACHER FOX N., 25
 SANTALUCIA B., 117
 SCHENKER A., 34
 SCHLIER H., 116, 132
 SCHLOSSER J., 95
 SCHNACKENBURG R., 95, 96, 99, 103, 105, 156
 SEOW C.L., 21
 SESBOÛE B., 83
 SHARP C. J., 69
 SHEPPARD G., 13
 SMITH-CHRISTOPHER D., 11
 STADE B., 70
 STANLEY CH. D., 136
 STEWART D., 6
 STEYMANS H. U., 73
 STIPP H.J., 65
 STOTT, 179
 STRUS A., 55
 STUHLMACHER P., 121, 122, 132, 135, 144
 SUETONE, 121
 SUGIRTHARAJAH R.S., 11
- T**
 TACITE, 121, 124
 TAMARKIN REIS P., 18
 TAYLOR R.A., 161, 162, 165, 166, 167, 170, 172, 173, 174, 175, 177, 179
 THEISSEN G., 157, 158
 THIEL W., 65
 THOMSON I.H., 132, 133, 143
 THUCYDIDE, 124
 TURNER N., 145
 TUSA MASSARO L., 145
- V**
 VAN DER TOORN K., 22
 VAN ROOY H.F., 23
 VANNI U., 161
 VERMEYLEN J., 10, 51, 53, 68
 VOGELS W., 7, 8, 9, 11, 12, 13, 29, 33
 VON RAD G., 31, 42
- W**
 WALVOORD, 164
 WEBER MAX, 16
 WENHAM G.L., 25
 WENIN A., 69, 82
 WESTCOTT, 178
 WESTERMANN C., 79
 WILCKENS U., 116
 WILDSMITH A., 11
 WILSON R.R., 9
 WISSER L., 77
 WUELLNER W., 125
 WYATT N., 36
- Z**
 ZERWICK M., 145
 ZIESLER J., 116, 119, 131
 ZIMMERLI W., 53

