

**Un Dieu qui nous libère du "Dieu tout Puissant".
La contestation de Job et de la Croix.**

Au vu de votre thématique d'année « *Dieu dans l'histoire de l'humanité* », j'ai choisi d'infléchir un peu le thème de cette conférence en accordant sans doute plus d'importance au titre lui-même, qu'au sous-titre qui me servira surtout à conclure le propos. Mais il y a tant à dire déjà sur ces termes du titre qu'il m'a paru plus judicieux d'élargir le corpus biblique tout en maintenant le cap de ma pensée ... Je vous propose donc une conférence en trois parties :

- d'abord, une réflexion sur la nomination divine,
- suivi d'un regard sur une représentation de Dieu en termes de puissance,
- avant de conclure par le déplacement qu'opère dans cette représentation le dialogue final du livre de *Job*.

1. Je commencerai donc par m'interroger sur le nom de Dieu.

Ici, mon point de départ sera cette remarque très suggestive d'Etienne Babut selon lequel « une quasi-synonymie s'est établie entre Dieu et Tout-Puissant. Et l'on tient pour irréfutable le raisonnement suivant : ou bien Dieu est tout-puissant, et alors il est responsable du mal, ou bien il n'est pas tout-puissant, *et alors il n'est pas Dieu* »¹. Mais est-ce si sûr ? Quand on relit avec attention le récit biblique, c'est une toute autre image divine qui s'impose : au-delà d'une « toute puissance divine » souvent fantasmée ressort la réalité paradoxale d'un « Dieu puissamment faible » que j'aimerais mettre en lumière dans cette conférence.

Il nous faut en premier lieu nous départir d'une traduction trop habituelle du Nom divin en termes de « toute puissance » quand l'hébreu lui-même ne dispose pas de terme adéquat pour exprimer expressément une telle vision. Pour prendre un exemple récent, la TOB (jusqu'à son édition de 1988) emploie 264 fois l'expression « le SEIGNEUR le Tout puissant » pour rendre deux dénominations divines hébraïques : *El shaddai* (peut-être « le

¹ E. BABUT, *Le Dieu puissamment faible de la Bible* (Lire la Bible 118), Paris, Cerf, 1999, p. 7.

Dieu de la steppe/ ou : de la montagne » ?)² et *Yhwh çebaôt* (litt. « Yhwh des armées », mais s'agit-il alors des armées célestes – c'est-à-dire les anges, ou des astres ?). Or cela provoque une grave ambiguïté puisque ni l'hébreu *El shaddai*, ni la dénomination *Yhwh çebaôt* ne suggèrent l'idée d'une toute-puissance au sens ordinaire du terme. La traduction ajoute donc au Nom divin un contenu théologique important mais étranger au génie sémitique !

A vrai dire, l'exemple vient de loin, puisque cette habitude se trouve déjà dans la version grecque des **LXX** qui traduit (quoique de manière non exclusive) par *Pantokratôr* les dénominations *El shaddai* et *Yhwh çebaôt*. C'est donner à Dieu un titre impérial qui prendra tout son sens lorsque la romanité se confond avec l'église constantinienne : « En faisant de la toute-puissance le premier attribut de Dieu, le Symbole de Nicée favorise l'idée que ce Dieu compte déjà un représentant sur terre, l'empereur *Pantokratôr*. Et en sens inverse, l'empereur *Pantokratôr* donne poids et consistance à une représentation de Dieu, de son pouvoir, de sa puissance»³. N'y a-t-il pas pourtant abus de langage quand l'adoption d'un tel titre n'est présent dans le Nouveau Testament que sous la forme de dix citations de la **LXX** (dont Am 4,13 : « dit le Seigneur *Pantokratôr* ») ? A l'inverse, ce titre n'est jamais repris par Jésus qui lui préfère celui de *Kurios* « Seigneur » - ce qui correspond à l'usage hébraïque de substituer au Tétragramme sacrée la dénomination *Adonai*. Une telle absence m'empêche pas cependant que le passage du grec au latin est plus problématique encore, puisque, sous la plume de saint Jérôme au V^e siècle, « *Pantokratôr*, qui désignait une souveraineté universelle, devient *omnipotens* (tout puissant)»⁴.

Aussi est-il bon que la toute récente réédition de la TOB (19 novembre 2010) ait rompu avec cet usage abusif : comme le fait remarquer l'un de ses maîtres d'œuvre, le pasteur Jean-Marc Babut, parmi les retouches systématiques de cette traduction

² En fait l'hébreu garde son mystère même si l'usage de cette appellation dans l'Orient ancien renvoie à l'idée de fécondité.

³ BABUT, *op. cit.*, pp. 17-18.

⁴ *Idem.*

« les premières ont porté sur les *noms divins*. La quasi-totalité d'entre eux comportait en effet les qualificatifs "puissant" ou "tout-puissant". Or ces qualificatifs sont en réalité étrangers aux noms divins respectifs pour lesquels il faut trouver un équivalent français »⁵.

D'où la proposition nouvelle de rendre *Yhwh çebaôt* par « le Seigneur de l'univers » - ce qui procède d'une certaine lecture de *çebaôt* par « astres / étoiles », et de conserver à l'appellation *Shaddaï* son caractère énigmatique par une simple transcription : « Je suis Dieu, Shaddaï » (voir Gn 17,1 avec la note p. 75). Le titre *Pantokratôr* lui-même est rendu par « Souverain » - ce qui affaiblit un peu l'idée de « maître de tout ». Comme on le perçoit, il ne s'agit pas seulement d'un débat érudit entre traducteurs, mais du souci de rejoindre au mieux le Nom énigmatique en lequel Dieu lui-même s'offre à Moïse selon Ex 3,11ss :

Ex 3,11 Moïse dit à Dieu:

"*Qui [suis-je] moi pour aller vers Pharaon et que je fasse sortir les fils d'Israël d'Egypte ?*" -

12 Il dit : "*JE SUIS/SERAI ('ehyèh) avec toi, et ceci est pour toi le signe que moi je t'envoie : quand tu auras fait sortir le peuple hors d'Egypte, vous servirez Dieu sur cette montagne.*"

13 Moïse dit à Dieu : "*Voici donc moi venant vers les fils d'Israël et si je leur dis: Le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous, ils me diront : Quel est son nom? -que leur dirai-je?*"

14 Et Dieu dit à Moïse: "*JE SUIS/SERAI QUI JE SERAI ('èhyèh asher 'èhyèh).*"

Et il dit: "*Tu parleras ainsi aux fils d'Israël: JE SUIS ('èhyèh) m'a envoyé vers vous.*"

15 Dieu dit encore à Moïse: "*Tu parleras ainsi aux fils d'Israël: YHWH, le Dieu de vos pères, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, m'a envoyé vers vous ; c'est là mon nom à jamais, c'est mon mémorial (zik^erî) d'âge en âge.*"

Il s'agit là d' « un nom si unique, que les traducteurs sont mis à rude épreuve, au point que certains font violence à la syntaxe (« Je suis celui qui suis »), et que des formules différentes nous sont proposées : « Je suis qui je suis » ; ou bien, « Je suis qui je serai »⁶. Ce n'est donc pas un détour inutile que de regarder de plus près ce texte fondateur. Pour celui qui lit la Bible en sa continuité, sans s'interroger sur sa genèse littéraire complexe, il y a pourtant là un « mystère » : Moïse découvre, au Buisson du Sinaï, un nom divin connu depuis qu'un descendant de Seth, Énoch « *commença d'invoquer par le nom de Yhwh* » (Gn 4, 26). Abraham lui même avait invoqué par le nom de Yhwh (Gn 12, 8). Mais l'ignorance du nom

⁵ *L'aventure de la TOB. 50 ans de traduction œcuménique de la Bible*, Paris, Cerf – Bibli'0, 2010, p. 87.

⁶ BABUT, *op. cit.*, p. 20.

divin en terre de servitude semble montrer à quel point Moïse et son peuple sont « déstructurés », et même à reconstruire, à l'image d'une mémoire qui transparaît d'ailleurs en cette révélation.

La réponse divine elle-même se laisse aisément subdiviser en deux unités. **En premier, il y a la révélation du nom :**

v. 14 Et Dieu dit à Moïse: "*JE SUIS/SERAI QUI JE SERAI ('èhyèh asher 'èhyèh).*"
Et il dit: "*Tu parleras ainsi aux fils d'Israël: JE SUIS ('èhyèh) m'a envoyé vers vous.*"

N'est-il pas frappant que la formulation n'attribue pas au sujet divin l'aspect statique d'un nom, uni à un toponyme (du type « le Dieu de Béthel ») ? L'énoncé prend plutôt la forme dynamique d'une racine verbale : la première personne du verbe *hâyâh* « être », à l'inaccompli. Or en hébreu, le verbe « être » est moins un verbe d'état qu'un verbe actif dont le sens est *être avec*.

Ajoutons que la formule comprend deux formes identiques du verbe, reliées par le pronom relatif *asher* (auquel il convient d'adjoindre l'antécédent *celui*). A première vue, cela semble bien surprenant mais précisément c'est dans cette particularité que s'ouvre le sens, et l'on peut entendre l'énoncé de trois manières différentes qui, toutes, participent à l'énigme du nom :

1. **Il est possible d'y voir un refus de livrer son Nom** dans un contexte où la possession du nom signifie la maîtrise, la main mise sur la personne : « **Je suis celui qui suis** », ou « **Je suis : Je suis** ». Par là, Dieu refuse d'être assimilé à l'idole, pour rejoindre la Présence mystérieuse qui lutte avec Jacob avant de lui imposer l'identité nouvelle d'Israël (Gn 32,30 ; voir aussi Jg 13,18). Le nom est alors perçu comme un « mystère ».
2. **Il est possible d'y voir aussi l'affirmation de l'essence divine**, et c'est d'ailleurs ainsi que l'a compris la LXX qui traduit : *egô eimi ho ôn* (« **Je suis celui qui est** » *evgw, eivmi o` w;n*), c'est à dire l'Existant par rapport à l'idole qui n'est pas

(voir Is 44,6-8) ou n'est que néant (voir Is 41,21-29). C'est en quelque sorte la *fides et ratio*, l'unité de la foi et de la raison qui traverse la tradition chrétienne, des Pères de l'Église à Jean-Paul II.

3. **Un troisième sens n'est pas exclus non plus, celui d'une révélation par l'agir : « Je celui qui je serai », ou « Je suis celui qui sera [là] »** - ce qui s'accorde à la promesse du v.12. C'est bien dans l'histoire du salut que Dieu sera connu par Israël, dans une histoire marquée par l'alliance. Et c'est sans doute cette ligne de crête que privilégie la tradition juive, dans une théologie qui allie bénédiction et élection.

Faut-il d'ailleurs exclure ces trois manières de comprendre quand le sens pointe vers une formulation de ce type : « *Je suis celui qui est (avec vous)* », et relève tout à la fois de l'affirmation de l'existence et de la marche dans l'histoire? Sans donc nier que l'existence du sujet divin soit engagée dans la formulation, le caractère actif de l'énoncé en hébreu porte davantage sur la manière d'être de Dieu avec son peuple. En aucun cas, il n'indique l'idée de puissance. Comment pourrait-il en être autrement d'ailleurs quand le contexte oppose le regard miséricordieux que Dieu jette sur son peuple victime de l'oppression de Pharaon ? Le comble serait ici de faire de Dieu un double de Pharaon, quand tout doit les opposer. A Dieu la compassion et la libération, à Pharaon la puissance et l'oppression.

Au demeurant, la **deuxième partie** du discours divin va dans le même sens, quand il s'agit de dire **l'usage et le rôle** que devra jouer ce nom offert dans l'énigme :

v.15 Dieu dit encore à Moïse: « *Tu parleras ainsi aux fils d'Israël: YHWH, le Dieu de vos pères, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, m'a envoyé vers vous ; c'est là mon nom à jamais, c'est mon mémorial (zik^eri) d'âge en âge* ».

Ici l'énigme du nom le cède à la mémoire d'alliance : le nom divin n'est pas prioritairement lié à un développement étymologique (ou grammatical), il est avant tout mémoire d'une parole confiée aux pères, et « [son] nom à jamais, mémorial d'âge en âge » s'identifie au « Dieu de vos pères ». Dès la première rencontre face à Moïse, Dieu s'était identifié ainsi :

Ex 3,6 « *Moi [je suis] le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob* ».

Il reprend ici cette désignation longue, mais en lui donnant une double singularité. D'abord, il ne s'agit plus du seul Moïse (« ton père ») mais de tout Israël (« vos pères ») ; ensuite, cette désignation est précédée du Tétragramme sacré (Yhwh) qui relie ainsi l'énigme du nom et le réel de l'histoire. Et c'est bien l'un des enjeux majeurs de ce récit. En prenant le "détour" de l'histoire précédente (par le rappel des bénédictions patriarcales), cette révélation restitue en Egypte – c'est-à-dire au cœur de l'oppression - la *mémoire oubliée* de la Genèse qui est l'histoire d'un long face à face entre Dieu et l'homme. N'est-ce pas cela qui fait défaut à Israël, au cœur alourdi par l'oppression ? Une misère qui conduit même à oublier jusqu'au nom de son Dieu, pourtant célébré depuis Enoch à en croire la finale de Gn 4 ! Si Dieu y "gagne" son identité qui le sépare radicalement de l'idée de puissance pharaonique, Israël aussi y reçoit la sienne : c'est bien en disant : « *Yhwh, Dieu de nos pères, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob* » que les *Hébreux* (ce qui représente une oblitération momentanée)⁷ trouvent leur véritable substance de *filis d'Israël*. Il leur fallait sans doute prendre à nouveau ce "détour" de la mémoire pour se nommer eux-mêmes en nommant aussi leur Dieu.

Aussi rapide soit-elle, cette méditation sur Ex 3,11 à 15 nous invite donc à une double conclusion au terme de cette première partie. D'abord, le nom divin donné à Moïse dit moins l'idée de « puissance » qu'il n'affirme une relation : être présent, être avec - le futur incluant dans le nom un horizon de promesse. Comme l'écrit à nouveau Etienne Babut, « Il est et il sera un *Je*, pas une puissance que certains procédés pourraient capter et déclencher.

⁷ Rappelons que le toponyme « hébreu » désigne les fils d'Israël seulement dans la bouche des nations païennes.

Il n'est définissable que par lui-même : « Je suis qui je serai »⁸. Ensuite, si j'élargis mon regard à toute la séquence du livre de l'*Exode*, le sanctuaire du désert est désigné comme « Tente de la Rencontre (ou : du Rendez-vous) – ce qui inscrit dans la réalité du culte et de la louange la signification du nom offert. En chrétien, j'ose même penser que la nomination du Sinaï ouvre sur cette autre célébration du Nom dont parle Ph 2,6 à 11 : un Nom donné au-dessus de tout nom, dans l'humilité de l'obéissance et l'abaissement de la croix, hors de toute force ou appropriation. Aussi, ***donner un autre nom à Dieu que celui reçu au Sinaï fait courir le risque de se fabriquer une idole ; cela revient à construire un nouveau veau de métal doré sur lequel Moïse ne peut que briser l'écriture divine, les Tables du grand commandement*** ʿädönäy ʿélöhê°nû ʿädönäy ʿeHäd (*Dt 6,4*).

2. De la difficulté de se représenter Dieu.

A ce refus d'un Dieu nommé en termes de puissance ne peut-on m'objecter l'expression délicate : « à main forte et à bras étendu » et qui, tel un refrain, scande le livre du *Deutéronome* (1,34 ; 5,15 ; 7,19 ; etc.), jusqu'à décrire aussi l'intervention de Dieu en faveur de son peuple (voir Ex 20,2) ? Il faut ici risquer l'impertinence de Job, il faut aller au bout de l'interrogation en rappelant que la Bible ne masque pas l'ambigüité de l'agir divin dans le long récit des « signes » envoyés à l'Égypte – terme sans doute plus adéquat que l'habituel mot « plaies »⁹. A mieux y regarder, ce récit laisse entendre – à trois reprises – que la puissance déchaînée n'est pas le propre de Yhwh (Ex 7,11 ; 7,22 ; 8,3), mais surtout il montre que l'utilisation de la force par Yhwh provoque des effets franchement négatifs, l'endurcissement du cœur de Pharaon et l'accroissement de la servitude pour Israël. Comment ne pas voir là une sorte de mise à distance de l'image belliqueuse de Dieu qui en fait un double de Pharaon ?

⁸ BABUT, *op. cit.*, p. 21.

⁹ Voir Ph. MERCIER, « *Il envoya signes et prodiges, au milieu de toi, Égypte* » (Ps 135 [134], 9). Plaies ou signes et prodiges ? », dans Ph. ABADIE (dir.), *Mémoires d'Écriture*, Bruxelles, Lessius (coll. Le livre et le rouleau, n°25), 2006, pp. 68-78. Et pour l'ensemble, J. TRUBLET, « Les effets pervers de l'Exode », *Lumière et Vie* 226, février 1996, pp. 19-41.

Des constatations d'ordre statistique confirment aussi ce regard puisque le « vocabulaire (de la force) est utilisé bien plus souvent à propos des humains, Israélites ou non, qu'à propos de Dieu. Et c'est pour constater que la force fait problème »¹⁰ : non seulement, elle pervertit les relations entre l'Égypte et Israël quand s'installe la peur contre l'étranger (Ex 1,8-9), mais aussi entre les Nations et Israël (Nb 13,31). A l'inverse, le songe de Gabaon montre que les dons de Dieu ouvrent plus à la sagesse et au jugement droit qu'à la force et à la richesse (voir 1 R 3,11-14). N'est-ce pas en ce sens qu'alors le croyant pourra dire de Dieu : « Il est ma force » (Ha 3,19) - dans le champ de la relation d'alliance, non dans celui de la toute-puissance ?

Un récit permet d'en rendre parfaitement compte, d'autant qu'il joue sur l'ironie : le combat de David contre Goliath (1 S 17). Le temps manque pour en donner une exégèse complète ; aussi je n'en retiendrai que quelques traits paradoxaux¹¹. Le tableau initial décrit Goliath dans une terminologie fortement guerrière (1 S 17,4-11) :

1 S 17 ⁴ Un homme sortit du camp des Philistins : Goliath était son nom, de Gath. Sa taille était de six coudées et un empan. ⁵ (Il avait) un casque de bronze sur sa tête et (était) revêtu d'une cuirasse à écailles - le poids de la cuirasse était de cinq mille sicles de bronze ; ⁶ (il avait) des jambières de bronze aux jambes, et un javelot de bronze entre ses épaules. ⁷ Le bois de sa lance était comme l'ensouple des tisserands, et la pointe de sa lance pesait six cents sicles de fer. Le porte-bouclier marchait devant lui.

N'est-il pas remarquable que ce même langage soit repris lorsque Saül cherche à revêtir le jeune David de son pesant harnachement (17,38-39) :

1 S 17 38 Saül revêtit David de ses propres habits (*maddâw*), lui mit sur la tête un casque de bronze, le revêtit d'une cuirasse. 39 Il ceignit David de son épée par-dessus ses habits et celui-ci essaya de marcher, car il n'était pas entraîné. David dit à Saül: "Je ne puis marcher avec tout cela, car je ne suis pas entraîné." Et David les retira.

¹⁰ BABUT, *op. cit.*, p. 26.

¹¹ En m'appuyant sur deux études d'A. WÉNIN : *David & Goliath* (Connaître la Bible 3), Bruxelles, Lumen Vitae, 1997 ; et « David roi, de Goliath à Bethsabée. La figure de David dans les livres de Samuel », dans ACFEB, *Figures de David*, Paris, Cerf (coll. Lectio divina, n° ...), ..., pp. 75-112.

Or non seulement un tel attirail empêche David d'avancer, mais il révèle Saül d'une double manière : d'abord comme une *aide inutile*, mais surtout – et cela est essentiel pour la suite – comme un *guerrier*, pur reflet par son casque de bronze, sa cuirasse et son épée, du géant philistin, l'adversaire d'Israël (voir 17,4-7 repris en 17,45)¹² ! Dès lors, le roi déchu n'est-il pas le véritable adversaire de son peuple ? A l'inverse, David conserve dans le combat l'apparence frêle du *jeune berger* (17,40), une apparence qui le distingue du géant philistin tout en le situant du côté du « *nom de Yhwh çebâ'ôt, le dieu des lignes d'Israël* » (17,45) - ce qui ne manque pas d'être paradoxal ! Plus subtilement encore, le texte montre où est la source de la peur pour Israël : dans la logique de la force qui fait que tous « *furent effrayés et eurent très peur* » (v.11). En réponse, la première parole de David à Saül invite à dépasser sa peur – et celle d'Israël – face au défi du philistin (v.32). N'est-il pas remarquable qu'alors Saül reste toujours empêtré dans *sa logique guerrière* (v.33) quand David lui oppose *la figure du berger*, vaillant même à mains nues (v.34-36) ? Saül cherche à emprisonner le jeune héros dans la toute puissance, mais David lui répond par une toute autre logique : « *Le SEIGNEUR qui m'a arraché de la main du lion et de la main de l'ourse, lui, il m'arrachera de la main de ce philistin* » (v.37) Débarrassé ainsi de l'attirail guerrier, il marche dans le simple équipement du berger : un bâton, cinq cailloux dans une sacoche, et une fronde (v.40) ! Or, au terme, le « berger » aux armes d'enfant réussit (1 S 17) là où le « roi » échoue, puisque Saül meurt devant les Philistins (1 S 31).

Cette évocation ne nous éloigne pas de l'objet central de cette conférence, bien au contraire : elle oppose à la logique de la puissance l'image de l'enfance, à l'attirail pesant de l'homme de guerre l'impertinence ludique de la fronde ... Nul doute alors que la Bible hébraïque parle de la force et de la puissance avec soupçon ; il lui arrive même d'évoquer longuement l'agir divin sans recourir au vocabulaire de la puissance, sans présenter Dieu comme puissance. C'est le cas, par exemple, du récit de la création en Gn 1 où l'espace originaire *tö'hû wäbö'hû*, c'est-à-dire « informe et vide » (v.2), est marquée par une double présence, hostile (la ténèbre *Hö'šek*) et bénéfice (le souffle de Dieu *rû^{ah} 'élöhîm*). Or ces deux éléments sont simplement juxtaposés dans le récit, sans que soit induite une quelconque idée de conflit entre eux ; aussi la toute première parole divine : « Que soit la

¹² De sorte qu'on pourra se demander si la « faute » de David ne constitue pas ici dans le fait que, malgré tout, il s'empare de l'épée du géant (17,50-51) avant de se parer des attributs guerriers de Jonathan (18,4), devenant à son tour un guerrier (18,5) ; c'est à dire un double concurrentiel de Saül !

lumière » (*yūhî ʿôr*) tient moins du combat que de la mise en place de l'espace, une séparation « lumière - ténèbres » – sans que celle-ci se trouve annihilée (v.3-4). Il en va de même des deux autres œuvres de séparation : le ciel et la terre aux v.6-8 ; l'élément liquide et l'élément solide aux v.9-10. Là encore, la séparation instaure divers espaces sans induire de violence ; tout repose plutôt sur des opérations de distanciation et (si je puis me permettre ce barbarisme) d'in-confusion – de sorte que la parole divine respecte en tout l'altérité des éléments. Le cosmos créé ressemble à un habitacle, il est une « œuvre de douceur » reconnue telle dans le refrain qui rythme le récit : « *c'était bon* » (*Kî-ḥôb* aux v.4 et v.10). Et le « bon » est ce qui maintient dans la distance sans détruire le contraire. Insistons sur ce point, qui est au cœur de la vision biblique : par delà un langage et une représentation qui doivent aux connaissances imparfaites d'une époque, le mythe biblique conçoit la création comme une opération « pacifique » dont Dieu est l'origine. Nous sommes loin de l'image babylonienne où le monde a surgi d'un combat entre dieux, et l'homme, du sacrifice sanglant d'un guerrier déchu¹³.

Certains pourraient sourire cependant et m'accuser de prendre ici la robe d'avocat, à l'instar des amis de Job qui veulent à tout prix innocenter Dieu ... L'objection est sans doute facile, opposant à ce visage divin si angélique le Dieu guerrier, porte étendard de Josué et de tant d'autres dans l'histoire. La pure honnêteté invite à leur donner raison dans un premier temps. « *Gott mit uns* » ... « *Dieu avec nous* » : écrit sur les ceinturons des soldats durant la Grande guerre de 14-18, ce slogan retentit encore chez bien des kamikazes qui identifient leur combat violent à la cause divine ! Un grand nombre de récits bibliques semblent leur donner raison, à commencer par le cri qui retentit lorsqu'Israël se voit libéré de l'Égypte :

Ex 15,1 Alors Moïse et les fils d'Israël chantèrent ce chant pour Yhwh, et ils dirent :
"Je veux chanter pour Yhwh : il s'est couvert d'honneur, cheval et son cavalier, il les jette à la mer ! [...]"

Des croisades au conflit bosniaque, de la justification d'une guerre anti-terroriste à celle des pires atrocités au nom d'Allah, l'invocation d'un dieu guerrier au service d'une

¹³ Telle est l'image produite par le mythe *Enuma elish*.

cause « juste et sainte (comme il se doit) ne cesse de se réclamer d'un tel visage de Dieu. Il serait vain – voire malhonnête - de nier que, pour beaucoup de croyants, cette image prend sa source dans des récits bibliques¹⁴. Mais est-ce comprendre justement ? Commençons par écarter deux voies qui sont de vraies impasses : d'abord, banaliser cette image par sa « spiritualisation » (Dieu appelle à combattre l'idolâtrie qui est en nous) ; ensuite, opposer théologiquement le dieu violent du Premier Testament à l'image divine que produirait le Nouveau Testament¹⁵ !!! Bien que partielle, une autre voie reste possible : *recourir à l'histoire et aux mentalités communes aux peuples du Proche-Orient ancien*¹⁶. En voici une illustration à travers un hymne et un oracle :

Hymne du roi Assurbanipal à la déesse Ishtar

*Ce n'est pas par ma propre force,
Ce n'est pas par la puissance de mon arc,
mais par la force de mes dieux,
par la force de mes déesses,
que j'ai soumis les pays [...] au joug d'Assour.*

Oracle du dieu Assour au roi Assarhaddon

*Lorsque les rebelles suscitèrent contre toi l'hostilité, t'expulsèrent et te mirent en difficulté,
tu as ouvert la bouche : « Vois donc, Assour ! »
J'ai entendu ta plainte.
Je descends de la Porte du ciel,*

[= Babylone]

¹⁴ Qu'il suffise de citer, outre Jos 6-12, l'ensemble Jg 4-5, et d'évoquer le langage de bien des psaumes, comme le Ps 24,7-8 (P. BEAUCHAMP, *Violence et Bible: la prière contre les ennemis dans les psaumes* (Documents Episcopat), 11 juin 1986) ou oracles prophétiques (par ex. Is 42,13).

¹⁵ Voir le reproche de Th. RÖMER (*Dieu obscur*, Genève, Labor et Fides, 2009³, p. 75) à G. BARBAGLIO, *Dieu est-il violent ?*, Paris, Seuil, 1994.

¹⁶ Voir en particulier René LABAT, « La guerre sainte », dans *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, 1939, pp. 253-274 ; et, plus récemment, Manfred WEIPPERT, "Heiliger Krieg in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des heiligen Krieges im alten Israel", *ZAW* 84, 1972, pp. 460-493. Pour un examen critique, voir la double relation de la campagne de Sargon II contre la cité de Ashdod dans le *Supplément au Cahier Evangile* 69, pp. 76-77.

*je veux terrasser tes ennemis, les faire dévorer par le feu.¹⁷
 Tu dois rester debout au milieu d'eux.
 Devant toi, je les emporte, je les chasse dans les montagnes.
 Je fais pleuvoir sur eux des pierres ardentes.¹⁸
 Ces ennemis, je les offre en sacrifice de bataille, de leur sang j'emplis la rivière.
 Qu'on le voit et qu'on me loue : je suis Assour le souverain des dieux.*

Une même idéologie guerrière est sous-jacente sans doute au récit biblique, mais la réalité est bien autre ! Car au-delà de la reprise d'une telle phraséologie convenue, jamais Israël ne fut une puissance : soumis dès 728 av. J.-C. à un fort tribut, le royaume de Samarie finit par s'écrouler entre 722 et 720 sous les coups assyriens. La menace se fit alors précise contre Juda qui faillit subir un sort analogue lors de la campagne dévastatrice du roi Sennachérib en 701 av. J.C. Seul le paiement d'un lourd tribut sauva Jérusalem de sa complète destruction. S'imposa alors dans toute la région ce que Thomas Römer appelle la *pax assyrica*, mais qui n'est en fait qu'un assujettissement à l'idéologie assyrienne dominante. C'est cet horizon, véritable « choc culturel »¹⁹, qui se traduit dans l'écriture biblique d'un dieu « guerrier », à l'égal d'Assour. Pour les théologiens d'Israël, il s'agissait d'opposer la puissance de « Yhwh guerrier » à celle d'« Assour guerrier » ; ce qui fait justement écrire à Thomas Römer :

« En reprenant le modèle assyrien de la conquête, les auteurs de Jos 1-12 ont accentué l'image belliqueuse de Yhwh, d'un Dieu qui n'hésite pas à exterminer de manière radicale tous les ennemis d'Israël. Nous pouvons, et je dirais même, nous devons regretter cette accentuation. Néanmoins, il faut la comprendre dans la situation historique où elle est apparue. Car les auteurs de *Josué* poursuivirent un but polémique, comparable à celui du livre du

¹⁷ A comparer à **Jos 10,8** : « Ne les crains pas, car je les ai livrés en ta main ». Plus proche encore, cet oracle en faveur d'Assarhaddon : « Assarhaddon, roi des nations, ne crains pas ! [...] Je suis Ishtar de Arbéla qui met tes ennemis à tes pieds [...]. Ne crains pas ».

¹⁸ A comparer à Jos 10,11 : « Or, tandis qu'ils fuyaient devant Israël et qu'ils se trouvaient dans la descente de Beth-Horôn, Yhwh lança des cieux contre eux de grosses pierres jusqu'à Azéqa, et ils moururent. Plus nombreux furent ceux qui moururent par les pierres de grêle que ceux que tuèrent les fils d'Israël par l'épée. »

¹⁹ RÖMER, *Dieu obscur*, p. 76 – à la suite de Norbert LOHFINK, « Culture Shock and Theology : A Discussion of Theology as a Cultural and Sociological Phenomenon Based on the Exemple of Deuteronomiic Law », *Biblical Theological Bulletin* 7, 1977, pp. 12-22.

Deutéronome [...], et lorsque le livre de *Josué* insiste sur le fait que les autres peuples n'ont aucun droit à l'occupation de Canaan, ce constat s'applique également, et en premier lieu aux Assyriens qui occupaient au VII^e siècle le pays promis par Dieu à son peuple »²⁰.

Voilà pourquoi lire de tels textes en tenant compte du contexte particulier de leur production me semble toujours essentiel. En un temps de revendications identitaires, seule une lecture historiquement critique met un frein à l'utilisation partisane des récits au service d'une cause (fut-elle juste). La distance culturelle et temporelle interdit toute lecture immédiate ; plus encore, elle invite à une réflexion qui va même au-delà d'une appréciation du contexte historique. Et c'est sur ce point que je conclurai ma conférence où, décidément, Job a pu sembler bien absent – mais pas mon interrogation centrale : comment nous « libérer » du Dieu puissant ?

3. *Du dieu des amis au Dieu de Job*

Ce n'est pas l'un des moindres paradoxes que l'image d'un dieu puissant, les armes à la main occupe tant d'espace et rende si peu compte de ce qu'est le Dieu biblique : un Dieu puissamment faible. Or comme l'écrit avec raison André Wénin,

« [...] ce n'est sans doute pas le moindre mérite du Dieu violent que de nous débusquer violemment d'un savoir confortable sur Dieu, pour nous renvoyer au mystère insondable du Nom indicible, pour nous contraindre à chercher encore »²¹.

Dès lors, où se trouve le problème, dans le récit biblique lui-même ou chez son lecteur ? N'est-ce pas oublier que si la Bible opère un travail sur la violence – ce que nous avons vu à

²⁰ *Dieu obscur*, p. 83-84.

²¹ A. WÉNIN, « Le Seigneur est un homme de guerre », *Christus* 192, oct. 2001, p. 404.

travers la lecture de David et Goliath, et plus encore de la création – , elle interroge aussi notre représentation de Dieu en rappelant que tout langage n'est qu'infirmié et représentation humaine²² :

« Le travail consiste donc à scruter les représentations de Dieu de façon critique pour tenter de s'approcher un tant soit peut de la vérité du Dieu unique [...]. En somme, pour le narrateur du récit biblique, il importe sans doute moins de donner une image définitive de Dieu qui soit juste et vraie, que de démasquer la tentation sans cesse renaissante de la figer dans des représentations qui lui ôtent toute vie »²³.

Et cela passe par le risque d'impliquer Dieu dans la violence – parce que cette dernière – comme l'amour – fait partie du tout humain, de cette « image et ressemblance » obscurcies par le péché. Au demeurant, il y aurait grand dommage à éradiquer de la Bible, au nom d'un « religieusement correct », toute représentation violente de Dieu. Nous tomberions alors dans l'illusion de saisir Dieu en sa vérité (ce qui relève de la construction de l'idole). Notre méditation première sur le nom divin a dit au contraire l'importance de garder ouverte l'énigme du sens. N'en est-il pas de même avec les images et les mots par lesquels nous tentons d'approcher Dieu ? D'où ce paradoxe vital qu'il faut maintenir, et que j'emprunte à nouveau à André Wénin :

« Quand nous croyons savoir qui est Dieu, le Dieu violent de la Bible vient à notre secours [...]. Il nous interroge, nous invitant ainsi à sortir de l'idolâtrie qui consiste à faire Dieu à notre image. Stimulés de la sorte, nous découvrirons, avec plus d'acuité peut-être, que si Dieu est amour et si cet amour est douceur, il ne l'est pas au prix d'une démission face au mal et aux forces de mort. Car il ne cesse de les combattre »²⁴.

²² A. WÉNIN l'a bien fait ressortir dans une précédente étude « Violence et vérité de la Bible », *BIB* 52, 1999, notamment aux pp. 10-13.

²³ « Violence et vérité de la Bible », p. 11.

²⁴ « Violence et vérité de la Bible », p. 12.

Il ne s'agit pas bien sûr de faire « l'apologie du Dieu violent », mais de ne pas isoler cette représentation difficile de ce que nous a révélé la lecture de Gn 1 : en tête de l'Écriture – et donc comme « récit fondateur » de tout le discours – Dieu y est harmonie et douceur, il maîtrise le chaos non par le geste violent mais par la parole créatrice, de sorte qu'on peut paraphraser ainsi le texte :

« **au commencement** est la maîtrise que Dieu exerce sur sa propre maîtrise, la sage retenue qu'il impose à sa puissance, « principe » d'une création entièrement portée par cette parole, avant que le repos du septième jour vienne poser son sceau de douceur sur cette force qui, pour avoir renoncé à la violence qu'elle contient, a su faire largement place à l'autre»²⁵.

Or c'est en évoquant son rôle dans la création que Dieu répond au cri angoissé de Job. A celui qui rejette l'image sécurisante d'une divinité puissante et maître absolu de la vie, Dieu répond sans doute d'étrange manière, mais il est bien faux de lire dans les interrogations divines de Jb 38-39 un discours du style : « Tu n'es qu'un nain, fais silence devant ma grandeur ! ». Bien au contraire, en présentant à Job les deux monstres Béhémoth et Léviathan (Jb 40-41), Dieu explique au héros du récit « qu'il a toujours fort à faire pour contenir ces deux monstres et empêcher qu'ils détruisent complètement la création déjà assez dégradée ; qu'il ne peut être partout à la fois et empêcher toute catastrophe, toute violence, toute injustice ; que Job ferait bien de réévaluer son propre malheur dans un tel ensemble et repérer Dieu non pas très loin, très haut, indifférent et au repos puisqu'un ordre divin a été établi une fois pour toutes, mais ici-bas, en plein effort, aux prises avec des puissances obstinées à faire régner le Mal dans sa création »²⁶.

Vous le voyez, et comme promis en commençant, j'aurais bien fini par évoquer Job !

Philippe Abadie, Faculté de Théologie – UCLy

Annecy – 30 novembre 2010

²⁵ Idem, p.404.

²⁶ O. KEEL, *Dieu répond à Job*, Paris, Cerf (coll. Lectio Divina : Commentaires 2), 1993, p. 34.