

LA BIBLE

Lectures, Études, Témoignages

Les textes qui suivent et qui reproduisent des conférences données à Valenciennes entre septembre 1998 et mai 1999 correspondent à des regards très divers portés sur la Bible, si divers que leur réunion dans un même recueil peut paraître baroque. Pourtant, cette diversité à laquelle nous avons voulu donner droit - le lecteur jugera de la pertinence et de l'intérêt de l'entreprise - est à l'image de celle des personnes, des groupes et des institutions qui, à un titre ou à un autre, s'intéressent à la Bible ou s'en réclament.

Yves LASBLEIS

Jean-Jacques MULLER

Jacques VERMEYLEN

Samir ARBACHE

Jacques BERNARD

Thomas RÖMER

Elia CUVILLIER

Ariel REBIBO

Michel EVDOKIMOV

Henri BLOCHER

Corina COMBET-GALLAND

Moussa ABDELLATIF

Claire CHAPRON

Charles RAPOPORT

Hélène DEQUIDT

Amos FERGOMBE

Pascal KELLER

Christian STEVENY

Jean-François COLLANGE

Philippe VERNET

Jacqueline LÉVI-VALENSI

LA BIBLE Lectures, Études, Témoignages

LA BIBLE

Lectures, Études, Témoignages



2000

*Cycle de conférences présentées
dans le cadre de l'exposition Bible
à Valenciennes de septembre 1998 à mai 1999*

Thomas RÖMER

Faculté de Théologie Protestante de Lausanne (Suisse)

pp 79-85

COMMENT PARLER DU DIEU DE L'ANCIEN TEXTAMENT ?

« Qu'est-ce qu'un Dieu ? » demande le réformateur Martin Luther dans son grand catéchisme. Il donne bien sûr une réponse à la question, mais je n'aimerais pas vous la livrer tout de suite (on y reviendra, rassurez-vous). J'aimerais d'abord relever que le catéchisme de Luther est construit dans un jeu de questions et de réponses, et je me suis inspiré de cette structure. La question de Luther était « qu'est-ce Dieu ? » En menant notre enquête sur la Bible hébraïque, l'Ancien Testament des chrétiens, il convient de reformuler la question :

Qui est Dieu, Qui est le Dieu de l'Ancien Testament ?

La question de Dieu est sans doute de nouveau d'actualité. Presque chaque semaine apparaissent des livres, des revues, des articles qui traitent de ce sujet. Et la très laïque République Française ne craint plus de parler de Dieu à la télévision aux meilleures heures d'écoute.

Comment expliquer ce retour de Dieu ? Il est certainement lié au désarroi de nos sociétés modernes voire postmodernes face à la quête de sens et de spiritualité. Puisque les grandes idéologies ont échoué, beaucoup de nos contemporains ne craignent plus de poser la question d'une transcendance et ceci à la fois dans l'église mais beaucoup plus souvent en dehors de l'église. Mais très vite ce nouvel intérêt pour Dieu est mis à une rude épreuve. En lisant voire en feuilletant l'Ancien Testament, on tombe très vite sur des textes qui présentent un Dieu violent, un Dieu guerrier, un Dieu vengeur, donc un Dieu qui fait peur. Comment un tel Dieu peut-il être amour, comme l'affirment, dans le Nouveau Testament, les épîtres de Jean et aujourd'hui bon nombre de nos contemporains ? La tentation est alors grande de se débarrasser de ce Dieu politiquement peu correct pour se tourner vers le Dieu du Nouveau Testament, qui, lui, ne serait empreint que de compassion et d'amour. C'est ce qui semble

d'ailleurs suggérer l'opposition entre Ancien et Nouveau Testament qui fait souvent apparaître la première partie comme dépassée et supplantée par la Bonne nouvelle du Nouveau Testament, ayant peut-être tout juste un vague intérêt historique. On peut rappeler à ce propos que le grand théologien Schleiermacher voulait faire de l'Ancien Testament une sorte d'appendice au Nouveau Testament, à placer à la fin de la Bible et en tout petites lettres.

L'hostilité contre le Dieu de l'Ancien Testament ne date pas d'aujourd'hui. Dans l'histoire du christianisme naissant, le représentant le plus connu de cette hostilité est sans doute Marcion qui a vécu au milieu du II^{ème} siècle après J.C. Pour Marcion, le Dieu de l'Ancien Testament n'est qu'un démiurge, c'est-à-dire un dieu mineur, responsable d'une création mauvaise, fondée sur le principe de la rétribution, et dépourvu de bonté et d'amour. Avec le Christ, surgit, selon Marcion, une nouvelle révélation fondée sur la bonté pure, une bonté qui était restée inconnue de la création matérielle et de son créateur. Vers 144 ap. J.C., Marcion se sépare de la communauté chrétienne de Rome et fonde sa propre église, église qui devint très puissante et qui survécut jusqu'à l'ère constantinienne. Dans la logique de sa démarche, Marcion rejeta donc l'Ancien Testament en bloc, le considérant comme le témoignage d'un dieu cruel et sanguinaire.

Les tendances hostiles au Dieu de l'Ancien Testament ne disparurent cependant pas avec la communauté des marcionites. Nous ne pouvons pas retracer ici toute l'histoire du rejet du Dieu de l'Ancien Testament à travers les siècles. Mentionnons seulement qu'à l'époque du rationalisme et des Lumières, bon nombre d'énoncés vétérotestamentaires sur Dieu furent considérés comme primitifs et opposés à la morale éclairée.

Dans l'histoire récente de l'Europe, l'idéologie antisémite s'est souvent exprimée dans une condamnation violente du Dieu de l'Ancien Testament. Les églises, dans leur grande majorité, ont toujours, au moins théoriquement, souligné l'identité du Dieu de l'Ancien Testament et du Dieu des chrétiens. Dans les grandes confessions de foi chrétiennes, le Dieu de l'Ancien Testament apparaît surtout comme « Dieu le Père », Dieu créateur et éventuellement comme Dieu-Juge. Ce résumé me paraît un peu restrictif, vu la grande diversité des témoignages bibliques. J'admets

volontiers qu'il est quasi impossible de penser ensemble tout ce que l'Ancien Testament dit de Dieu. Et comment en une heure parler de tout ce que la Bible hébraïque nous a transmis en 39 livres ? Ainsi ai-je choisi de me concentrer sur quelques traits récurrents du Dieu de l'Ancien Testament, ceux qui nous posent problème, mais aussi ceux qui montrent que le projet du Dieu de l'Ancien Testament pour les hommes est fondamentalement le même que le dessein du Dieu qui est confessé par les écrits du Nouveau Testament.

Comment alors commencer l'enquête ? La question « qui est Dieu ? » est une question d'identité, et l'identité de quelqu'un se dit aussi à travers de son nom. Et le Dieu de l'Ancien Testament porte lui-aussi un nom...

Qui est Dieu ? - Un nom révélé et pourtant insaisissable.

Le Dieu de l'Ancien Testament, comme toutes les divinités du Proche-Orient Ancien, porte un nom propre. Ce nom était *Yhwèh* voire *Yahou* et vous savez sans doute que le judaïsme s'est dans la suite refusé à prononcer ce nom, pour la simple raison que prononcer le nom de quelqu'un donne un certain pouvoir à la personne qui nomme. En Genèse 1, par exemple, Dieu, en créant les différents éléments, les nomme et signifie ainsi qu'il les domine et en Gn 2, c'est l'homme qui "participe" à la création en nommant les créatures. Le fait de "nommer" peut donc être compris comme un acte de pouvoir. Et c'est pour éviter de telles conceptions quasi-magiques liées au nom (cf. certains contes de fées où l'on a le pouvoir sur un démon si l'on connaît son nom) que le judaïsme dès le III^{ème} siècle av. J-C. n'a plus prononcé le nom du Dieu d'Israël, mais l'a remplacé par *hashem* ou *shema* (en araméen) signifiant simplement le Nom ou par *Adonai* - le Seigneur - ce qu'on retrouve dans plusieurs Bibles en français. La traduction grecque connaît déjà cette pratique, car elle traduit *Yhwh* par *kurios*, le Seigneur.

On comprend le souci d'insister sur la transcendance du Dieu biblique. Mais en refusant à Dieu son nom propre ne risque-t-on pas de l'éloigner trop des hommes. Car appeler quelqu'un par son nom n'est pas seulement un acte de pouvoir, c'est aussi la possibilité d'entrer en contact avec quelqu'un et d'établir une relation de confiance et d'intimité.

Il existe un texte dans la Bible hébraïque qui illustre fort bien cette tension entre un Dieu transcendant et insaisissable et un Dieu

qui se révèle dans l'histoire des hommes pour les accompagner dans leurs difficultés et leur luttes.

Ce texte Exode 3,12-15 se trouve dans le récit de la vocation de Moïse. Moïse d'abord peu enclin d'accepter la mission pour laquelle Dieu l'appelle formule toute une série d'objections auxquelles Dieu répond. D'abord il promet à Moïse son assistance : *Eh yeh 'imka* - je serai avec toi (v. 12). Alors Moïse fait une deuxième objection et dit ne pas savoir sous quel nom il doit présenter Dieu aux Israélites (v. 13). Dieu répond (v. 14), non pas par la révélation du nom mais par une sorte de transcription *eh yeh asher eh yeh* - je suis qui je suis, ou : je serai qui je serai.

Cette réponse présuppose évidemment que le lecteur du récit connaisse le nom de *Yahweh*. Pour l'auteur d'Ex 3, 14 le nom de *Yhwh* est donc mis en relation avec un verbe qui signifie être ou devenir.

Mais comment faut-il comprendre cette autoprésention de Dieu ? Plusieurs commentateurs, Martin Buber notamment, affirment qu'il ne s'agit pas d'une révélation du nom, mais plutôt d'une occultation. Dieu refuse de faire connaître son nom : Je suis qui je suis, cela ne te regarde pas.

Pourtant, le v. 13 est préparé par le v. 12, où Dieu promet (à l'aide du même verbe être) d'accompagner Moïse et son peuple. Le nom de *Yhwh* dit ainsi qu'il est un Dieu qui intervient, qui cherche une relation : il veut être là, être avec quelqu'un. Dans le contexte du v. 12, le nom de Dieu peut s'interpréter comme une promesse. Et tout en étant promesse, il échappe à la mainmise de l'homme. Dieu s'offre à son peuple, mais en même temps il reste insaisissable.

Selon le récit d'Exode 3, le nom de *Yhwh* n'est pas connu du peuple avant la sortie d'Égypte. La deuxième version de la vocation de Moïse le dit également. En Exode 6, 3 Dieu se présente à Moïse en disant : « Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme *El Shadday* (le Dieu puissant), mais sous mon *Yhwh*, je ne me suis pas fait connaître à eux. » Ces textes expriment clairement l'idée que *Yhwh* n'a pas été dès l'origine le Dieu d'Israël. *Yhwh* n'est pas un Dieu "autochtone" en Syrie-Palestine. Il est d'ailleurs absent de tous les panthéons, du moins selon les textes que nous connaissons jusqu'à ce jour. Ceci signifie que la relation entre Israël et son Dieu

est le fruit d'une rencontre, rencontre qui se reflète dans les récits bibliques de la révélation divine au Sinaï.

Cette réflexion sur le nom de Dieu a fait apparaître plusieurs traits fondamentaux du Dieu de l'Ancien Testament : le nom de Dieu contient une promesse qui dit son implication dans l'histoire de l'humanité. « Je serai avec toi » - c'est sans doute la promesse la plus fréquente de l'Ancien Testament. Mais la révélation du nom est aussi le rappel que l'homme ne pourra jamais saisir voire maîtriser Dieu, ni par la magie ni par la théologie. Et troisièmement, la révélation du nom déplace l'identité du Dieu d'Israël, *Yhwh* est le Dieu d'Israël depuis le pays Egypte ou comme le dit le Décalogue : « Je suis le Seigneur, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte. » La sortie d'Egypte est donc inséparablement liée à l'identité du Dieu d'Israël. Nous y reviendrons.

Dieu est-il Père... ou Mère ?

A en croire de nombreuses confessions de foi, le Dieu de l'Ancien Testament est avant tout un Père. Une telle image de Dieu pose aujourd'hui problème. Ainsi des théologiennes, qu'elles soient féministes ou pas, s'interrogent sur une telle conception « macho » du Dieu biblique. Qu'en dit l'Ancien Testament ?

Il est évident que la plupart des textes vétértestamentaires qui parlent de manière anthropomorphe de Dieu le présentent consciemment ou non comme un homme. Et les verbes dont il est le sujet ou qui ont rapport à lui sont au masculin. Dieu est souvent représenté comme Seigneur, maître, berger, roi, etc... Mais contrairement à ce qu'on pourrait imaginer, le fait d'appeler Dieu "père" n'est pas une spécificité biblique. Déjà dans les textes d'Ougarit, le Dieu *El* reçoit le titre de "père de l'humanité". L'Ancien Testament est relativement discret dans l'utilisation du titre "père" pour décrire la relation entre Dieu et son peuple. Dans les textes les plus anciens Dieu est présenté comme père du roi exclusivement. Après la disparition de la royauté suite à la destruction et l'occupation de Juda par les Babyloniens, on commence à utiliser la désignation de Dieu comme père pour tout le peuple qui est alors considéré comme fils. La première remarque qui s'impose est la suivante : nous voyons dans cette utilisation du terme "père" pour

désigner Dieu une démocratisation de l'idéologie royale ; ce n'est plus le roi seul qui est fils de Dieu, mais toute la communauté se trouve dans cette relation de proximité avec Dieu.

Appeler Dieu « Père » signifie également reconnaître son autorité et une dépendance (cf. Esaïe 64, 7 : « Cependant, *Yhwh*, notre père, c'est toi ; c'est nous l'argile, c'est toi qui nous façones, nous ne sommes que l'ouvrage de ta main »). Et en même temps c'est un statut privilégié pour le croyant qui n'a plus besoin d'une médiation royale ou autre pour accéder à cette proximité de Dieu (Deutéronome 14, 1 : « Vous êtes des fils pour le Seigneur votre Dieu »).

Ainsi l'image paternelle de Dieu nous invite à une relation d'autonomie vis-à-vis d'autres médiations. C'est d'ailleurs ce sens-là que Jésus vise quand il invite les disciples de s'adresser à leur Père aux cieux.

Reste pourtant la question d'un Dieu exclusivement masculin. Une lecture attentive de la Bible hébraïque nous fait pourtant découvrir un Dieu qui est aussi maternel. Dans le psaume qui se trouve en Dt 32, appelé « cantique de Moïse », Dieu apparaît au v. 6 comme le père : « n'est-ce pas lui ton père, qui t'a donné la vie ? », mais le v. 18 contient l'accusation suivante : « Tu as oublié le Dieu qui t'a mis au monde ». Le verbe hébreu qui est utilisé ici est spécifiquement maternel et a clairement une valeur féminine, le sens précis étant : « mettre bas dans des douleurs » (cf. Ps 29, 9 ; Es 51, 2). Dieu n'est donc pas limité au masculin.

C'est dans la deuxième partie du livre d'Esaïe que les images maternelles pour Dieu apparaissent le plus fréquemment. En Es 49, 15, Dieu répond à la peur qu'il aurait oublié son peuple par l'oracle suivant :

Une femme oublie-t-elle son nourrisson ? de montrer sa tendresse au fils de son ventre ? Même si celles-là oublieraient, moi je ne t'oublierais pas.

Donc, l'attitude de *Yhwh* à l'égard de Sion, qui représente peut-être ici la population des non-exilés qui se sentent loin de Dieu, est comparée à l'amour d'une mère pour ses enfants. La référence maternelle est donc évidente.

L'énoncé de 46, 3 va dans la même sens :

Ecoutez-moi, maison de Jacob, tout le reste de la maison d'Israël, vous qui depuis le sein maternel, êtes pris en charge, et portés haut (sous-entendu par Dieu, cf. le v. 4 où l'on retrouve le même verbe) depuis les entrailles maternelles.

Dieu s'occupe, selon ce texte, d'Israël comme une mère s'occupe de ses enfants. Ici, Dieu apparaît clairement comme une mère qui a enfanté son fils Jacob/Israël.

La métaphore de l'enfantement est également présente en Es 42, 14. Dans ce verset, l'exil du peuple est expliqué par le fait que Dieu est resté inactif. Mais cette époque est terminée, Dieu va agir en faveur de son peuple. Le début de cette intervention est décrit en 14b de la manière suivante : « comme une femme en travail, je vais souffler, respirer et aspirer tout à la fois ». La délivrance du peuple exilé est alors présentée comme une nouvelle naissance, ce qui est tout à fait conforme à la théologie du Deuxième Esaïe qui décrit le retour de l'exil et la restauration d'Israël comme un nouvel exode et une nouvelle création. La comparaison est fort audacieuse : *Yhwh* est comparé à une femme qui se trouve dans les douleurs de l'enfantement. Pourtant au verset précédent le même *Yhwh* est présenté comme « un homme de guerre [...] il pousse un cri d'alarme, un grondement et contre ses ennemis se comporte en héros ».

Nous avons donc ici le passage étonnant d'un Dieu tout puissant, guerrier, à un Dieu maternel qui souffre, on pourrait dire « qui entre en passion » pour son peuple.

Si les images maternelles abondent dans Es 40ss, ce n'est pas par hasard. C'est dans ce livre là que s'exprime le credo monothéiste de la manière la plus claire. Le prophète anonyme, qu'on appelle le Deuxième Esaïe, dénonce toutes les divinités comme des chimères. La confession du seul vrai Dieu, *Yhwh*, créateur du monde et rédempteur d'Israël, trouve ici son point culminant. Et s'il n'y a que Dieu qui est Dieu, comme le dit le Deuxième Esaïe, ce Dieu est à la fois père et mère. Ce n'est pas un hasard si c'est dans ce livre qu'abondent les traits maternels pour dire Dieu. Durant l'époque de la monarchie le Dieu d'Israël avait été vénéré, associé à une déesse, à

Ashéra, comme nous le savons notamment grâce à des découvertes archéologiques récentes. Dans une telle conception c'était la déesse qui matérialisait les aspects féminins du religieux. Mais lorsqu'on confesse un Dieu unique et transcendant, les expériences du divin liées à la féminité doivent s'articuler différemment. C'est pour cela qu'un auteur résolument monothéiste comme le Deutéro-Esaïe insiste tellement sur les attributs féminins pour parler de Dieu.

Il faudrait sans doute redécouvrir l'imagerie féminine associée à Dieu, mais remplacer le « Notre Père » simplement par un "Notre Mère" ne résoudra rien à mon avis. Mais pourquoi pas appeler Dieu à la fois Père et Mère ?

Il faut se rappeler que, pour parler de Dieu, nous n'avons que le langage humain. L'image de Dieu que nous portons en nous est à la fois marquée par notre expérience personnelle et par notre "socialisation religieuse". Nous n'avons que des images et des métaphores humaines pour parler de Dieu, et c'est notre seule possibilité de parler de Dieu. On n'oubliera pas cependant ce commandement biblique qui me semble très important : « Tu ne te feras pas d'images ». Cette mise en garde vise à ce que nous ne prenions pas trop au sérieux, à ce que nous ne focalisions pas de manière définitive sur ces images qui sont toujours fragmentaires et ne disent jamais toute la vérité.

Les images paternelle et maternelle de Dieu nous rappellent selon les témoignages bibliques notre "prise en charge", mais aussi notre liberté et notre responsabilité en tant qu'enfants de Dieu. On y trouve aussi l'insistance sur une relation d'intimité pour laquelle la Bible nous propose encore bien d'autres images.

Dieu est-il amoureux... et jaloux ?

Dans le Décalogue, Dieu se présente comme le Dieu jaloux, et bien d'autres textes de l'Ancien Testament évoquent la jalousie de Dieu. Mais pourquoi Dieu serait-il jaloux ? Tout humain en tombant amoureux fait l'expérience de la jalousie en découvrant des "concurrents" qui attirent l'attention du ou de la bien-aimée.

C'est à partir de cette expérience que nous pouvons comprendre un énoncé central de l'Ancien Testament. Dieu est tellement amoureux, passionné de son peuple qu'il a du mal à

supporter l'attirance du peuple pour d'autres divinités ou pour d'autres *ersatz*.

C'est pourquoi dans plusieurs livres prophétiques, notamment dans les livres d'Osée, de Jérémie et d'Ezéchiel, *Yhwh* est défini comme le mari ou l'amant de son peuple. Et comme dans n'importe quelle relation il y a des conflits, des menaces de rupture... Dans les oracles de jugement, Israël apparaît alors comme la femme infidèle qui se prostitue avec d'autres dieux. Os 2, 15 : « elle courait après ses amants ; et moi, elle m'oubliait ! - oracle du Seigneur ».

Dans de tels oracles prophétiques, les rôles sont clairement distribués : *Yhwh* est le mari de sa femme qui, elle, ne pense qu'à le tromper.

Mais il y a également dans les mêmes livres prophétiques des textes très positifs qui décrivent l'origine de la relation entre *Yhwh* et son peuple comme une rencontre entre deux amoureux ; ces descriptions comportent même des traits érotiques assez évidents Os 2, 16-17 : « Eh bien, c'est moi qui vais la séduire ; je la conduirai au désert et je parlerai à son cœur ... et là elle répondra comme au temps de sa jeunesse, au jour où elle monta du pays d'Égypte ». En Jérémie 2, 2 le séjour d'Israël dans le désert est décrit comme étant la lune de miel entre *Yhwh* et sa fiancée : « Je me rappelle ton attachement, du temps de ta jeunesse, ton amour de jeune mariée ; tu me suivais au désert, dans une terre inculte ».

On peut aisément voir que tous ces textes insistent sur la relation amoureuse entre *Yhwh* et Israël, ils mettent en avant la passion de Dieu pour son peuple. Ce qui est en jeu ici, c'est le constat que Dieu est tellement amoureux de son peuple qu'il devient nécessairement jaloux de tout ce qui peut détourner son peuple de cet amour. Ce n'est pas un amour abstrait, philosophique ou conceptuel ; l'amour de Dieu pour l'homme est selon la Bible un amour passionnel. On pourrait même dire que la passion de Dieu pour Israël voire pour toute sa création constitue un point central si ce n'est le point central du message biblique.

Le Dieu de l'Ancien Testament est donc un Dieu d'amour voire un Dieu amoureux. Mais ce n'est pas forcément un amour tranquille...

Dieu est-il vengeur, guerrier... ou libérateur ?

Comment faire cohabiter l'idée d'un Dieu amoureux avec celle d'un Dieu vengeur ? Dans certains Psaumes on trouve des titres divins comme « Dieu vengeur » (Ps 99,8) ou "Dieu des vengeances" (Ps 94,1) accompagnés d'images particulièrement cruelles.

Ainsi, le Psaume 58 reflète la situation d'un individu qui se voit entouré de "méchants" qui bafouent la justice et son droit (v. 2-3) : « Dieu casse leur dents dans la gueule... Le juste se réjouira en voyant la vengeance : il lavera ses pieds dans le sang des méchants. Et les hommes diront : « Oui, le juste fructifie ; oui, il y a un Dieu qui juge sur la terre. » » Un tel texte est difficile à supporter et le fait que des prières comparables se trouvent aussi chez les voisins d'Israël n'y change rien. On constate d'abord qu'ici comme dans d'autres psaumes l'auteur identifie ses ennemis aux ennemis de Dieu. Il y a là un certain danger car l'identification des intérêts humains avec ceux de Dieu peut être source de fanatisme et de terribles violences. Mais il faut également noter que, dans les Psaumes, le psalmiste remet ses désirs de vengeance à la vengeance divine qui équivaut dans le Ps 58 malgré les images plus que cruelles au rétablissement de la justice. Le fait de transférer ses désirs de vengeance à Dieu permet à l'homme une sorte de catharsis. Il peut se décharger de ses propres désirs de vengeance et empêcher l'éclatement de la violence. L'apôtre Paul a bien compris ce mécanisme : « Ne vous vengez pas vous-même, mes bien-aimés, mais laissez agir la colère de Dieu, car il est écrit : A moi la vengeance, c'est moi qui rétribuerai, dit le Seigneur » (Romains 12,19 reprenant Deutéronome 32,35).

Ces remarques ne visent pas la banalisation des textes bibliques qui appellent à la vengeance divine. Nous devons supporter ces textes mais rester également attentifs au fait que de tels discours ne sont pas légitimes dans n'importe quelle situation. La Bible même montre que l'on ne peut enfermer Dieu dans une conception symétrique où il s'oppose à ceux qui s'opposent à lui. Le récit du Déluge (Gn 6-9) montre un tel déplacement. D'abord Dieu répond à une humanité violente par la violence du Déluge. Mais à la fin Dieu lui-même s'interdit la possibilité de réitérer une telle vengeance :

« Je ne maudirai plus jamais la terre à cause de l'homme,

parce que les desseins de l'homme sont mauvais dès son enfance, plus jamais je ne frapperai tous les vivants comme je l'ai fait » (Gn 8,21). Dès le début la Bible insiste sur la primauté de l'amour divin qui relativise tous les textes qui mettent en scène un Dieu justicier. L'oracle divin qui se trouve en Os 11,9 le dit clairement : « Je ne donnerai pas cours à l'ardeur de ma colère ... car je suis Dieu et non pas un homme ... je ne viendrai pas avec fureur ».

Les textes bibliques qui mettent en scène un Dieu guerrier posent un problème comparable à celui du Dieu vengeur. L'image d'un Dieu mêlé à la guerre a largement contribué à la mauvaise réputation du Dieu de l'Ancien Testament. Comment se situer face aux textes bibliques, comme par exemple le livre de Josué, qui décrit l'installation d'Israël dans le pays promis, comme une conquête militaire, un *Blitzkrieg*, menée sous la conduite du Dieu d'Israël ? Pour faire bref, disons ceci : les auteurs qui nous ont transmis le livre de Josué étaient confrontés à l'idéologie assyrienne, dominante dans le Proche-Orient ancien du IX^e au VII^e s. av. J-C. Selon l'idéologie assyrienne Assur Dieu national de l'empire était le Dieu invincible qui menait toutes les guerres de l'Assyrie pour lui soumettre tous les peuples. Pour les théologiens judéens cette affirmation allait à l'encontre de la souveraineté du Dieu d'Israël. Ils reprenaient le modèle assyrien en le tournant contre les Assyriens. Ils voulaient montrer que *Yhwh* était plus fort qu'Assur et que le Dieu d'Israël avait donné le pays à son peuple en chassant tous les occupants et les occupants du pays de l'époque étaient justement les Assyriens... Les récits mettant en scène la victoire contre les Cananéens visent donc en premier lieu les Assyriens.

En reprenant le modèle assyrien de la conquête, les auteurs de Josué 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 regretter cette accentuation. Néanmoins, il faut la comprendre dans l'intention de cet énoncé. C'est le message affirmant la supériorité de *Yhwh* sur l'Assyrie et tous ses dieux, mais ce message est au prix que *Yhwh* devienne un Dieu aussi guerrier que Assur.

Nous ne pouvons pas nier le poids de l'image d'un Dieu belliqueux dans la Bible hébraïque. Cependant, il faut aussitôt souligner le fait que cette image est contrebalancée par des relectures

qui la modifient, voire la critiquent.

On trouve dans des nombreux textes de l'Ancien Testament une démilitarisation de la guerre. Ce constat m'amène vers un texte que je trouve tout à fait central pour comprendre la manière dont la Bible hébraïque parle de Dieu. Il s'agit d'Ex 14 : la traversée de la mer, c'est-à-dire l'aboutissement de la sortie d'Egypte.

Depuis fort longtemps, il est avéré que le récit central en Ex 14 se compose de deux versions différentes. Ce constat ne sert pas seulement à donner du travail aux exégètes ; la cohabitation des deux manières différentes de parler de cet événement fondateur à l'intérieur d'un même texte est fort importante pour la question « comment parler du Dieu de l'Ancien Testament ? ». On distingue donc à l'intérieur d'Ex 14 une version sacerdotale, écrite par des prêtres, et une version que l'on peut appeler « deutéronomiste », puisque ses auteurs s'inspirent de l'idéologie et du style du Deutéronome. Cette version qu'on peut aussi appeler "version du combat" reprend l'idéologie du Dieu guerrier. Pourtant, on peut observer une démilitarisation de ce concept. Ce qui est particulièrement remarquable dans le récit d'Exode 14, c'est l'exhortation adressée à Israël de se tenir tranquille. C'est *Yhwh* seul qui combat, Israël n'a rien d'autre à faire qu'à voir et croire (v. 14 « C'est le Seigneur qui combattra pour vous. Et vous, vous resterez tranquilles ».) L'auteur deutéronomiste d'Exode 14 insiste sur le pouvoir de *Yhwh* dans une situation de crise (probablement l'exil babylonien) où ce pouvoir était sans doute contesté et donc s'adresse à des destinataires privés de toute puissance politique et guerrière et dans l'incapacité d'être les instruments de leur propre délivrance. Ex 14 (deutéronomiste) montre alors que la libération ne peut venir que de *Yhwh*. En même temps ce récit affaiblit l'historicité de la guerre en tant qu'événement purement humain. La guerre humaine se fonde et se perd dans l'action libératrice de Dieu. Ainsi, il n'est guère exagéré d'affirmer que la place de la théologie de la guerre de *Yhwh*, dans la forme qu'elle revêt dans ce texte, ne se situe plus dans un cadre idéologique guerrier, mais dans le contexte d'une certaine « théologie de la libération ». Nous touchons-là au cœur même de l'Ancien Testament, voire même de toute la Bible. Mais penchons-nous auparavant quelques instants sur la présentation sacerdotale du Dieu libérateur.

Dieu est-il libérateur... dans les deux Testaments ?

Dès le premier abord, il est évident que les auteurs sacerdotaux abordent l'événement de la mer sous une autre optique que leurs cousins deutéronomistes.

La version sacerdotale d'Ex 14 s'attache d'abord à établir une étroite correspondance avec les récits de la création en Gn 1 et le récit du Déluge en Gn 6-8. On trouve en effet un certain nombre de mots-clés qui sont communs à ces récits : *baqa'* - fendre (Ex 14,16.21) renvoie à Gn 1, 2, où Dieu fend les eaux primordiales et à 7, 11 où Dieu fend les réservoirs de l'Abîme. L'expression *yabbasha'* - terre sèche (Ex 14,16.22.29) se retrouve en Gn 1, 9.10 la terre ferme est créée - et en 8,7.14 pour désigner la terre habitable face aux eaux chaotiques du déluge. De même - *betok hayyam* - au milieu de la mer (Ex 14,16.22.23.27. 29) apparaît en Gn 1,6 pour décrire l'apparition du firmament au milieu des eaux. Par ces correspondances il s'agit de montrer que la traversée de la mer est un acte créateur : Dieu crée son peuple. Les eaux dangereuses et les eaux séparées renvoient à Gn 1 où les eaux doivent être séparées pour qu'apparaissent la terre et, dans la suite, la vie.

Tant que la séparation n'a pas eu lieu, Israël reste face au chaos. La séparation permettra à Israël d'accéder à la vie. L'Egypte fera l'expérience inverse, celle de la décréation, le retour au chaos primordial. C'est l'expérience faite par la première humanité avec le déluge (Gn 7,21). Et comme Gn 1, Ex 14 est centré sur une « création par la parole ». En Ex 14, les auteurs sacerdotaux veulent montrer qu'Israël relève lui aussi de la volonté créatrice de Dieu.

Pour le récit sacerdotal, la traversée du peuple devient presque une procession, et on pourrait trouver un symbolisme encore plus poussé. En Ex 14,22, il est dit que les eaux forment une muraille à la gauche et à la droite d'Israël. La « gauche » - *semo'l* en hébreu - peut désigner le nord (Gn 14,15 ; Jos 19,27), la droite - *yamin*, le sud (Jos 17,7). Ces directions se comprennent si l'on s'oriente par rapport à l'est. Et la mer - *yam* est en effet le même nom que pour l'ouest. Israël doit quitter la mer pour aller vers l'est. L'ouest dans la mythologie du Proche Orient Ancien signifie le couchant, l'enfer, le lieu de la mort. Et les temples sont en général

orientés vers l'est. L'image de la traversée est alors analogue à la signification du plan de certains temples et aux images liées à la course du soleil durant la nuit. Et le passage à travers les eaux fendues peut évoquer des processions, des rituels symbolisant une nouvelle naissance. Il est donc assez compréhensible que Paul et d'autres auteurs chrétiens se soient inspirés du passage d'Ex 14 pour y voir la préfiguration du baptême. On pourra donc affirmer que cette expérience du passage, du chemin de la mort à la vie, ouvert par Dieu est au centre même de la Bible.

Nous touchons donc là au « noyau » de l'Ancien Testament. En effet, à l'origine de la foi yahwiste figure peut-être une simple confession de foi de type « *Yhwh* nous a fait sortir d'Egypte ». Cette confession a été élaborée, étoffée, mais aussi, comme nous l'avons vu, précisée de différentes manières.

Dans une interprétation chrétienne on peut aisément faire ressortir un parallèle entre les deux Testaments. A l'origine de chacun d'eux se trouve une confession de foi : « Dieu nous a fait sortir d'Egypte », « Christ est mort et ressuscité le troisième jour. » Les deux confessions expriment l'idée d'une libération définitive, libération de l'esclavage, de l'aliénation, libération de la mort et du péché. Et dans les deux cas, cette libération implique un passage : de l'esclavage à la liberté, de la mort à la vie. Il est donc absurde de vouloir postuler une dichotomie entre le Dieu de l'Ancien et le Dieu du Nouveau Testament.

Le Dieu de l'Ancien Testament est-il le même que le Dieu du Nouveau Testament ?

Il est évident que le Dieu dont Jésus de Nazareth annonce le règne est celui dont témoigne la Bible hébraïque, et l'interprétation de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ a été faite par les disciples et les premières communautés chrétiennes sur la base des promesses du Dieu d'Israël. D'ailleurs, pour le christianisme le Nouveau Testament n'a jamais existé comme une somme de livres à part qui apporteraient une nouvelle doctrine de Dieu. Le Nouveau Testament est à comprendre comme un « supplément » ou une actualisation de l'Ancien Testament. Et je pense que c'est une grande erreur théologique de publier le Nouveau Testament de façon

séparée comme on le fait souvent.

Nous venons de dire que le credo du Dieu libérateur pourrait être considéré comme le centre de la Bible. Partant, il est intéressant de noter que tout le discours sur Dieu tel qu'il apparaît dans le Nouveau Testament est construit selon un schéma exodique.

En tête du Nouveau Testament, les évangiles synoptiques, et notamment Matthieu, présentent Jésus comme un nouveau Moïse, un nouveau médiateur entre Dieu et les hommes. Rappelons que le nom juif de Jésus correspond à celui de Josué, successeur de Moïse. D'ailleurs, Matthieu a composé son évangile en cinq sections comme un nouveau Pentateuque. Les nombreuses allusions des récits de l'enfance de Jésus à la tradition de l'exode ont souvent été soulignées. Dans le sermon de la montagne Jésus n'abolit pas la révélation du Dieu de l'Ancien Testament, comme on le dit parfois, mais il l'actualise et lui donne une nouvelle signification.

En ce qui concerne l'Evangile de Jean, le salut est présenté comme une libération de l'esclavage (cf. 8,34) du péché et de la mort.

L'apôtre Paul, quant à lui, résume l'essentiel de la vie chrétienne en la décrivant comme un exode. Mort au péché par le baptême, le chrétien renaît, par la grâce de Dieu, à une nouvelle vie comme cela fut le cas pour Israël lors de la traversée de la mer.

Les disciples de Paul, comme par exemple l'auteur de la première épître de Pierre, ont repris l'interprétation du baptême comme un symbole de l'intervention du Dieu libérateur qui a racheté tous ceux qui se trouvent dans une situation d'aliénation.

L'Apocalypse, le dernier livre du Nouveau Testament, abonde en reprises du thème exodique. Ce livre utilise la tradition de l'exode pour dire que malgré les apparences Dieu veut la libération de son peuple qui se réalisera dans une nouvelle terre où la mort n'existera plus.

Ce bref parcours à travers le Nouveau Testament a montré, je l'espère, que ses auteurs parlent de Dieu en puisant largement dans le centre même de la Bible hébraïque.

On peut dire du Dieu du Nouveau Testament qu'il est plus « universel » que le Dieu de la Bible hébraïque. Mais ce constat me semble un peu hâtif. Certes le Dieu de l'Ancien Testament est le Dieu d'Israël, mais en même temps il est le Dieu de l'univers. Et ce n'est pas un hasard si l'Ancien Testament s'ouvre par un récit de

création selon lequel l'humanité entière est créée comme « image de Dieu ». Il y a donc un jeu entre universalisme et particularisme qui se retrouve dans le Nouveau Testament. L'évangile du royaume de Dieu est certes destiné à toutes les nations, mais en même temps Jésus dit à la femme syro-phénicienne qu'il n'a été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël, et l'apôtre Paul, dans l'épître aux Romains, insiste sur la relation particulière entre Dieu et Israël.

Ce constat nous invite à penser l'unité du Dieu de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament, même si cette unité ne peut jamais se dire autrement que dans la diversité.

Comment parler de Dieu tout court ?

Nous avons commencé notre exposé par la question de Martin Luther : « qu'est-ce que Dieu » - Je ne vous avais pas donné sa réponse que voici : « Un dieu, c'est ce dont on doit attendre tous les biens et en quoi on doit avoir son refuge en toutes détresses. De telle sorte qu'avoir un dieu n'est autre chose que croire en lui de tout son cœur et, de tout son cœur, mettre en lui sa confiance. Comme je l'ai dit souvent, la confiance et la foi du cœur font le Dieu et l'idole. Si la foi et la confiance sont justes et vraies, ton Dieu, lui aussi est vrai, et inversement, là où cette confiance est fausse et injuste, là non plus n'est pas le vrai Dieu. »

Ce qui me semble intéressant dans cette explication, c'est le rapprochement entre Dieu et idole. Dieu peut vite devenir une idole, et ce danger existe notamment quand on croit tout savoir sur Dieu et lorsqu'on se fait un Dieu à son image. Parler de Dieu c'est d'abord accepter le fait que Dieu soit insaisissable, et qu'il nous échappera toujours, aussi géniales que nos théologies puissent être.

L'insistance sur la liberté de Dieu est le thème du petit livre de Jonas, et c'est avec ce prophète récalcitrant que j'aimerais conclure.

Avec Jonas, le lecteur est amené à un décloisonnement des conceptions traditionnelles de Dieu. Au début du récit, Jonas s' imagine qu'il peut s'enfuir loin de la présence de *Yhwh* (Jonas 1,3), comme si celle-ci était liée à un espace précis. Jonas ne se rend pas compte de l'ironie de son comportement lorsqu'il confesse devant les marins païens *Yhwh* comme le Dieu du ciel, créateur de la mer et des

continents (Jonas 1,9). Et contrairement à Jonas, ce sont les païens qui adoptent l'attitude adéquate face à ce Dieu en le craignant et en célébrant son culte en pleine mer.

Dans la plupart des livres prophétiques de l'Ancien Testament se trouvent des collections d'oracles contre les nations. Ces collections sont arrangées de façon à donner l'impression que la restauration d'Israël va de pair avec le jugement sur les nations. Or, dans le livre de Jonas, Ninive, qui symbolise toutes les menaces auxquelles le peuple hébreu a dû faire face, sera sauvée par Dieu, et ceci malgré l'oracle de jugement que Dieu oblige le prophète à y préférer. C'est cela le message de l'histoire de Jonas : Dieu peut changer d'avis, il reste libre, même après la proclamation de la parole prophétique. Les marins païens le comprennent bien avant Jonas lorsqu'ils s'exclament : « Tu es *Yhwh*, tu fais ce qui te plaît » (1,14). Jonas, par contre, accuse Dieu de le discréditer en ne réalisant pas la destruction annoncée (4,1-3). Dieu va alors faire l'éducation du prophète pour lui montrer que sa liberté et sa miséricorde brisent définitivement le corset de la causalité dans lequel l'homme est toujours tenté d'enfermer Dieu. Ce petit livre quelque peu marginal dans la collection des livres prophétiques contient une clé fondamentale pour l'intelligence du Dieu de la Bible hébraïque : la volonté ultime de Dieu, c'est de sauver l'humanité entière.