

Cahiers Évangile

187

MARS 2019

D O S S I E R

Temps de Dieu, temps des hommes

Sophie Ramond (direction), avec Olivier Artus,
Corinne Lanoir, Christophe Pichon,
Christophe Raimbault, Thomas Römer

ACTUALITÉS

- *Le problème Jésus dans notre société*
- *Vers une nouvelle édition de la TOB...*



9 782204 130110

SERVICE BIBLIQUE CATHOLIQUE ÉVANGILE ET VIE
ÉDITIONS DU CERF | 10 €

I - L'organisation du temps dans la Bible hébraïque

Par Thomas Römer, Faculté de théologie et de sciences religieuses, Lausanne et Collège de France, Paris

Le judaïsme, le christianisme et l'islam conçoivent le temps d'une manière linéaire. Ils partagent l'idée que l'origine de notre monde est l'œuvre d'un dieu créateur et que le même dieu mettra également un terme à ce monde *via* un jugement final. Ce jugement annonce pour les « justes » une nouvelle création ou une vie dans le bonheur absolu. Bien sûr, les trois religions mettent des accents différents et il apparaît que le judaïsme ou, au moins, la Bible hébraïque – son document fondateur – est le moins obsédé par la fin de ce monde. Le Coran exhorte les fidèles à une vie exemplaire afin qu'ils soient trouvés justes lors du jugement final dont le scénario est inspiré des traditions apocalyptiques juives et chrétiennes. Pour la Bible chrétienne, on peut reprendre l'observation de l'exégète Hermann Gunkel selon laquelle l'Ancien et le Nouveau Testament sont organisés selon le concept de *Urzeit* (temps des origines) et *Endzeit* (temps de la fin). La Bible s'ouvre, en effet, sur la création du monde et de l'univers et l'Apocalypse de Jean conclut la Bible chrétienne par une mise en scène du combat final de l'armée céleste contre l'armée du diable

qui se termine par l'effondrement du monde ancien et par la création d'un monde nouveau (la Jérusalem céleste qui descend du ciel), dans lequel les justes vivront éternellement. La structure de la Bible chrétienne est donc clairement eschatologique puisqu'elle se termine par un bouleversement cosmique et l'avènement d'une nouvelle création.

Cette visée eschatologique se reflète également dans l'organisation de l'Ancien Testament qui ne correspond pas à celle de la Bible hébraïque. Dans les Bibles chrétiennes, l'Ancien Testament se termine par les livres prophétiques dont, notamment en dernier lieu, le livre de Malachie qui annonce le retour du prophète Élie que YHWH enverra à son peuple « avant que ne vienne le jour de YHWH, jour grand et redoutable » (Ml 3, 23). La Bible hébraïque, quant à elle, ne se termine pas par les Prophètes mais par les Écrits qui, dans la plupart des manuscrits, mettent les livres des Chroniques en dernière position. Ceux-ci se terminent par l'appel du roi perse aux Juifs exilés à revenir à Jérusalem : « *Quiconque d'entre vous appartient à son peuple, que YHWH, son Dieu,*

soit avec lui, et qu'il monte ! » (2 Ch 36,23). La Bible hébraïque se termine ainsi avec l'espoir de Jérusalem et non pas par l'annonce d'un cataclysme final. Comme nous allons le voir, la Bible juive connaît, elle aussi, des discours sur la fin du monde actuel, mais elle ne leur accorde pas de position privilégiée.

L'Ennéateuque

L'organisation de l'Ennéateuque (Pentateuque plus Prophètes antérieurs : Jg, Jos, S, R) suggère en effet une chronologie.

Le livre de la Genèse s'ouvre avec l'époque des origines (Gn 1-11) qui comprend, entre autres, les récits de la création, du déluge, de l'organisation de l'humanité postdiluvienne et de sa dispersion sur la terre, racontée dans l'épisode de la « tour de Babel ». L'époque suivante est celle des patriarches Abraham, Isaac, Jacob (Gn 12-36) qui focalise l'histoire de l'humanité sur celle du peuple d'Israël et de ses voisins puisque Abraham est aussi le père d'Ismaël et des tribus arabes, qu'Isaac est aussi, à côté de Jacob, le père d'Ésaü qui est, lui, l'ancêtre des Edomites quand Jacob sera le père de douze fils qui seront, eux, les ancêtres des douze tribus d'Israël. La dernière partie du livre de la Genèse, l'histoire de Joseph, est intégrée dans la vie de Jacob, car elle raconte, entre autres, la descente de celui-ci et de toute sa famille en Égypte pour y retrouver Joseph, devenu chan-

celier du Pharaon et pourvoyeur de nourriture pour les siens (Gn 37-50). Cette histoire a été insérée à la fin du livre de la Genèse pour faire un lien entre le temps des Patriarches et celui du séjour des Hébreux en Égypte.

Pour les rédacteurs du Pentateuque, les livres de l'Exode, du Lévitique, des Nombres et du Deutéronome ont été compris comme couvrant une seule période, celle de la vie de Moïse. Les livres de l'Exode et du Deutéronome sont en effet encadrés par la naissance (Ex 2) et la mort de Moïse (Dt 34), ce qui fait de la plus grande partie du Pentateuque une « biographie de Moïse » qui, selon Dt 34,7, aurait compris une durée de cent vingt ans.

Notons cependant que le discours de YHWH à Abraham en Gn 15, qui est un des derniers textes à avoir été ajouté à l'histoire d'Abraham, avance une durée de 400 ans pour le séjour des Israélites en Égypte, alors que la narration de l'Exode suggère une autre temporalité en mettant en place une succession de trois générations.

L'époque suivante est celle de la conquête menée sous l'égide de Josué, successeur de Moïse, conquête relatée dans le livre de Josué. Selon ce livre, l'occupation du pays de Canaan par les Israélites aurait été réalisée grâce à un *Blitzkrieg* durant lequel la population autochtone aurait été, pour la plus grande partie, massacrée. La fin de cette période est marquée par deux discours d'adieu qui se trouvent à la fin du livre de Josué (Jos 23 et 24).

Selon la chronologie biblique, s'ouvre alors une période qui, en partie, est présentée

comme anarchique. Le peuple, sans organisation politique, est sauvé des dangers militaires par des « Juges » dont certains sont également décrits comme exerçant un gouvernement sur les Israélites. Cette période s'achève avec la figure de Samuel qui est présentée comme le dernier Juge et qui tient également un discours d'adieu (1 S 12).

Mais Samuel est aussi impliqué dans la période suivante, qui est celle de l'établissement de la monarchie israélite autour des trois rois : Saül, David et Salomon. La fin de cette époque est marquée par le grand discours de Salomon au moment de l'inauguration du temple de Jérusalem en 1 Rois 8. Vient ensuite l'époque des deux royaumes, Israël (« Royaume du Nord ») et Juda (« Royaume du Sud »), qui s'étend jusqu'à la chute de Samarie, événement commenté en 2 R 17. La dernière époque est celle du royaume de Juda, épargné jusqu'à la destruction de Jérusalem et du Temple et l'exil d'une partie de la population (2 R 25).

Cette organisation des textes trahit clairement la volonté de suggérer une progression chronologique qui va d'une certaine manière de l'expulsion du paradis jusqu'à la perte du pays et l'exil (2 R 24-25).

Ces différentes époques sont en effet clairement organisées par les rédacteurs bibliques comme une succession chronologique qui, dans la tradition juive, sert jusqu'à nos jours à compter le temps depuis la création du monde. Selon le comptage rabbinique, nous sommes en l'an 2018 du calendrier chrétien,

en l'an 5778 de l'histoire du monde. Ce comptage se fonde sur un système chronologique très complexe des derniers rédacteurs du Pentateuque et des Prophètes antérieurs qui, à l'aide d'indications de l'âge des Patriarches anté- et postdiluvien et d'autres précisions chronologiques, ont voulu structurer l'histoire dans le contexte du soulèvement maccabéen et de la purification du Temple de Jérusalem en l'an 164 avant l'ère chrétienne. Le système massorétique établit une chronologie qui, s'étendant de Gn 1 jusqu'à Ex 12,40-41, situe la sortie d'Égypte en l'an 2666 après la création du monde, ce qui correspond aux deux tiers de 4000. Suivant ce calcul, la construction du temple de Jérusalem qui, selon 1 R 6,1, se situe 480 ans après la sortie d'Égypte, aurait eu lieu en 3146, ce qui veut dire que, pour les Massorètes, l'an 4000 était celui de la Dédicace du temple, de sa purification par Judas Maccabée en 164 avant notre ère. Cela signifie que ce système chronologique n'a été inventé qu'après cette date, alors que les textes bibliques couvrant les livres de la Genèse jusqu'aux livres des Rois ont été fixés quelques siècles auparavant.

Le temps des Prophètes et la « fin de l'Histoire »

La chronologie linéaire qui se trouve dans les livres allant de la Genèse jusqu'aux Rois est ininterrompue dès le livre d'Ésaïe qui, dans la

plupart des manuscrits, ouvre la collection des livres prophétiques.

Les trois grands Prophètes, Ésaïe, Jérémie, Ézéchiel, sont cependant à nouveau organisés selon un ordre chronologique qui va de l'époque des deux royaumes (És 1-39) jusqu'à la destruction de Jérusalem et à l'exil babylonien (Jr, Ez).

Les douze petits Prophètes sont rangés selon la même logique temporelle. Les premiers livres de cette collection (Osée, Joël et Amos) sont datés de l'époque des deux royaumes d'Israël et de Juda alors que les derniers livres (Aggée, Zacharie, Malachie) sont situés sous le règne des rois perses.

Cette fin des livres prophétiques qui se situent à l'époque perse a plus tard donné lieu à la théorie de la fin de la prophétie à l'époque perse. Ainsi, on trouve dans le Talmud babylonien l'affirmation suivante : « Depuis le jour où le Temple a été détruit, l'inspiration divine a été reprise aux prophètes et donnée aux sages » (Baba bathra 12b). Si l'on s'en tient à la Bible hébraïque, il n'y a pas d'histoire qui aille au-delà de l'époque perse, contrairement au canon grec qui intègre l'histoire de l'époque hellénistique et romaine dans les livres des Maccabées. Cette fin de l'histoire à l'époque perse peut s'expliquer par une certaine « persophilie » des rédacteurs bibliques pour lesquels la politique religieuse libérale des Achéménides était garante de la constitution du judaïsme en tant que religion de diaspora mais aussi comme religion détachée de la royauté et des événements historiques.

Néanmoins, la Bible hébraïque fait cohabiter différentes temporalités que nous pouvons caractériser à l'aide des travaux de Thomas Luckmann.

Les différentes perceptions du temps

Le sociologue Thomas Luckmann (décédé en 2016) s'est intéressé aux différentes temporalités et conceptions du temps dans son article « Les temps vécus et leurs entrecroisements dans le cours de la vie quotidienne » (paru dans la revue *Politix* en 1997). Dans cet article, il distingue trois temps :

(a) *Le temps intérieur et intersubjectif* : « Le temps intérieur » est subjectif. Le temps présent de l'individu a deux horizons temporels : le passé et le futur. Ce temps intérieur a une structure rythmique et est marqué par l'alternance de l'éveil et du sommeil. Selon Luckmann, les rythmes de la durée intérieure constituent le fondement sur lequel reposent toutes les structures temporelles de la vie humaine. « Le temps intersubjectif » est le temps qui domine la vie sociale qui ne peut fonctionner que par la synchronisation des temps intérieurs. Ce temps peut être « transmis » par les parents et toute autre institution, et appris.

(b) *Le temps biographique* : il existe, dans chaque société, des modèles biographiques qui for-

ment - sur le mode narratif - la reconstitution du passé. Ce sont en quelque sorte les étapes préalables de catégories temporelles historiques spécifiques.

(c) *Le temps historique* : c'est la construction d'une histoire à partir des schèmes biographiques, la construction d'enchaînements dotés de sens. C'est aussi la construction des historiographies ouvertes sur l'avenir.

Ces distinctions de Luckmann sont utiles pour décrire et comprendre les différentes constructions du temps qui se trouvent à l'intérieur de la Bible hébraïque.

Les différents temps dans l'Ennéateuque (Genèse-Rois)

En reprenant les trois catégories de Luckmann, on peut répartir ces livres de la manière suivante : l'histoire des origines s'ouvre en Gn 1 avec un récit de création sur la base de l'alternance jour-nuit, ce qui correspond au « temps intérieur ». En Gn 12 - Dt 34 se trouvent les « biographies » des Patriarches et de Moïse, donc un « temps biographique ». L'histoire « deutéronomiste » qui comprend les livres du Deutéronome à 2 R est la première tentative d'écrire une « histoire d'Israël » et de construire un « temps historique ».

Genèse 1 et le « temps intérieur »

« Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre » (Gn 1,1). Presque tout le monde connaît cette magnifique ouverture de la Bible juive et de la Bible chrétienne.

Mais si l'on veut vraiment prendre au sérieux la ponctuation que les Massorètes, c'est-à-dire les savants juifs qui durant les premiers siècles de l'ère chrétienne ont vocalisé le texte qui à l'origine ne contenait que des consonnes, il faudrait traduire : « dans un commencement ». Peut-être voulaient-ils signaler qu'il ne s'agit pas d'un commencement absolu, comme le montre d'ailleurs la suite du texte : « La terre était chaotique [tohu-wabohu], les ténèbres étaient sur l'abîme [tehom] et l'esprit divin s'agitait au-dessus des eaux » (Gn 1,2).

Ce deuxième verset du récit de création montre qu'il ne s'agit pas, dans le premier chapitre de la Genèse, d'une *creatio ex nihilo*, d'une création à partir de rien. Il existe en effet des « matériaux » qui préexistent avant que Dieu ne commence son œuvre : les ténèbres et les eaux primordiales. Ces éléments ne sont pas créés, ils sont plutôt domptés, c'est-à-dire repoussés, pour permettre au monde de surgir grâce à la parole divine.

« Dieu dit : "Que soit la lumière !" Et la lumière fut. Dieu vit que la lumière était bonne. Dieu sépara la lumière des ténèbres » (Gn 1,3). La lumière est donc, selon ce récit, la première création. Elle est opposée aux ténèbres, qui ne sont pas créées mais repoussées.

Le texte se poursuit : « Dieu appela la lumière jour, et il appela les ténèbres nuit. Il y eut un soir et il y eut un matin : jour un. »

L'apparition de la lumière signifie aussi l'apparition du temps et l'alternance de la nuit et du jour. Le premier chapitre de la Genèse inscrit, en effet, la création du monde et des hommes dans le cadre temporel de sept jours : six jours pour créer et le septième jour pour se reposer. Ainsi l'auteur de ce texte, dont on pense qu'il fait partie des prêtres qui ont été exilés à Babylone après la destruction de Jérusalem en 587 par l'armée babylonienne, invente la semaine qui structure jusqu'à aujourd'hui le temps de l'immense majorité de l'humanité. Il s'est inspiré d'une idée des Assyriens et des Babyloniens selon laquelle les jours 7, 14, 21 et 28 du mois étaient des jours néfastes. Durant ces jours, il ne fallait rien faire, ni sortir ni travailler, afin de ne pas irriter les dieux qui pouvaient se comporter d'une manière imprévisible. L'auteur du récit de la Genèse a fait du septième jour, contrairement aux Babyloniens, un jour positif, en donnant au septième jour, le Sabbat, une qualité de repos positif et en inscrivant dans le dessein du dieu créateur l'idée que ce jour deviendra, pour le judaïsme, le jour de la lecture de la Torah.

Ainsi, le premier récit de création met en place l'alternance de la nuit et du jour et s'achève sur l'établissement d'un temps sacré.

Soulignons encore que la lumière qui est à l'origine de la création n'est nullement identifiée au soleil. En ceci, ce texte de la Genèse se distingue des conceptions du Proche-Orient

ancien et de l'Égypte ancienne, où l'on identifie souvent la lumière et le soleil, et où Soleil et Lune sont également des divinités. Dans de nombreux systèmes religieux du Proche-Orient ancien, la divinité solaire joue un rôle important. Le dieu soleil est le dieu de la justice, comme le montre par exemple la fameuse stèle d'Hammourabi où l'on voit Shamash, le dieu solaire (représenté avec des rayons symbolisant la lumière) transmettre la loi au roi, pour que celui-ci la fasse respecter par ses sujets. Ce lien entre la divinité solaire et la justice s'explique sans doute par l'idée selon laquelle la lumière du soleil éclaire tout et que le soleil divinisé peut voir toutes les actions des hommes. En Gn 1, en revanche, soleil et lune sont appelés « grands luminaires », qui ont comme fonction de structurer les temps (jour et nuit ainsi que mois et fêtes).

Le récit du déluge et la césure entre le temps idéal et le temps des destinataires du récit

Gn 6-9 combinent deux versions du déluge en un grand récit; on distingue souvent un récit sacerdotal et un récit plus ancien. En indiquant les raisons du déluge, la version sacerdotale insiste davantage sur l'intégrité de Noé (6,9) et élargit le constat de la corruption en l'étendant à toutes les créatures : « Dieu regarda la terre et la voici corrompue, car toute chair avait perverti sa conduite sur la terre » (6,12). Cette remarque reprend, en l'inversant, l'appréciation émise par Dieu après

qu'il eut créé le monde et ses habitants au premier chapitre de la Genèse : « Dieu regarda tout ce qu'il avait fait et voici, c'était très bon » (1,31).

L'auteur sacerdotal décrit le déluge comme un retour du chaos dans le monde. Ainsi, le récit du déluge sert désormais à expliquer pourquoi l'humanité ne vit pas dans un monde idéal tel que Dieu l'a créé à l'origine. Selon le premier chapitre de la Bible, l'homme et les animaux sont créés végétariens et sont appelés à vivre ensemble en harmonie. Or, à la fin du déluge et moyennant certaines restrictions (interdiction de consommer le sang), les animaux sont donnés à l'homme pour lui servir de nourriture (9,2-6). La création post-diluvienne est donc en quelque sorte une création imparfaite puisqu'elle intègre désormais (avec l'aval de Dieu) la méchanceté des créatures et l'hostilité entre elles.

Noé ne bénéficie pas du privilège de l'immortalité mais il devient l'ancêtre de toute l'humanité postdiluvienne. Cette alliance se concrétise dans le geste de Dieu qui « met son arc dans la nuée » (9,13). Ce geste s'accompagne de la promesse divine de ne plus faire venir un autre déluge sur le monde (« Aucune chair ne sera plus supprimée par les eaux du déluge », Gn 9,11).

Comme dans les autres mythes du déluge dans le Proche-Orient ancien, cette catastrophe est considérée comme un événement unique dont le but est la distinction entre le temps des origines et le temps postdiluvien, marqué par la violence et l'utilisation des animaux pour la nourriture et les sacrifices, ce qui correspond au temps des destinataires du récit.

Les récits des Patriarches et de l'Exode : le temps biographique

La recherche biblique des dernières décennies a mis en évidence le fait que les récits des Patriarches et celui de Moïse et de l'Exode ne reflètent pas deux périodes successives, mais deux récits d'origine concurrents. La tradition primitive d'Abraham est celle d'un ancêtre autochtone, comme le montre encore un texte du livre d'Ézéchiel. Ez 33,24, qui date d'après la chute de Jérusalem et la déportation de l'élite à Babylone, contient une revendication territoriale de la population restée en Palestine : « Fils de l'homme : les habitants de ces ruines qui se trouvent sur le sol d'Israël disent : "Abraham était seul, et il a possédé le pays; nous nous sommes nombreux, c'est à nous que le pays est donné en possession". » Cette argumentation montre clairement qu'Abraham sert de figure d'identification à un groupe d'autochtones qui n'ont pas été déportés par les Babyloniens. Les liens généalogiques entre les trois figures patriarcales ne sont pas une donnée originale, mais une construction des rédacteurs bibliques qui, après la disparition du royaume du Nord, veulent à la fois affirmer la supériorité de Juda (en mettant Abraham en tête) mais aussi souligner l'unité du Nord et du Sud. Malgré leurs origines diverses, ces trois figures construisent une origine généalogique. À travers eux, l'origine d'Israël se décline sur le mode de la descendance.

Contrairement aux Patriarches, Moïse n'est pas un ancêtre. Il a certes un ou deux fils, mais sa descendance ne jouera aucun rôle ni

durant sa vie ni après sa mort. Le récit d'origine centré sur Moïse, l'exode et la conquête, propose un autre modèle : celui d'une alliance dont Moïse est le médiateur. Le récit mosaïque propose au judaïsme une identité qui n'est pas fondée sur la descendance mais sur l'adhésion à un « contrat » entre YHWH et Israël, lequel se concrétise par une loi qu'il faut respecter.

La succession d'une époque patriarcale et d'une époque de l'exode et de la conquête ne correspond pas à une succession d'époques historiques. Sur le plan littéraire, les deux mythes d'origine ont été combinés pour la première fois par des rédacteurs issus du milieu sacerdotal au VI^e siècle avant notre ère, construisant ainsi une double origine : généalogique et vocationnelle. Pour les rédacteurs sacerdotaux, les récits des Patriarches et ceux de Moïse pouvaient aussi être combinés à cause de leur caractère « biographique », puisque Gn 12-50 et Ex-Dt racontent l'histoire des origines du peuple sur le mode des « biographies » de leurs protagonistes (on couvre, et pour les Patriarches, et pour Moïse, le temps allant de leur naissance jusqu'à leur mort).

Les événements de 597/587 et la construction d'un temps historique

L'invasion de Juda, la destruction de Jérusalem et de son Temple par les Babyloniens, ainsi que la déportation d'une partie de la population produisirent sans aucun doute une crise majeure pour l'identité collective

judéenne. Le démantèlement de Jérusalem affecta les élites déportées plus que les ruraux et les pauvres. Les élites (surtout les fonctionnaires royaux) étaient coupées de la source de leur pouvoir. Plus généralement, après 597/587 avant notre ère, les piliers traditionnels supportant la cohérence idéologique et politique d'un état monarchique dans le Proche-Orient ancien s'étaient écroulés. Le roi avait été déporté, le temple détruit et l'intégrité géographique de Juda pulvérisée du fait des déportations et migrations volontaires. Il était tout à fait logique d'expliquer la situation par une victoire sur la divinité nationale, remportée par les dieux babyloniens plus puissants.

C'est dans ce contexte que naît, probablement parmi les scribes exilés à Babylone, la construction d'un « temps historique », dont le but est de composer une histoire allant des origines mosaïques jusqu'à la chute de Juda. Cette « histoire deutéronomiste » (titre donné en référence au Deutéronome qui sert de grille de lecture à cette histoire) veut fournir une explication de la destruction de Jérusalem et de l'exil babylonien : cette catastrophe n'est pas le résultat de la faiblesse de YHWH face aux dieux babyloniens, c'est YHWH lui-même qui s'est servi des Babyloniens pour sanctionner son peuple et ses rois.

La succession des époques montre que c'est le comportement du peuple et de ses chefs qui a provoqué la catastrophe du présent. Ainsi, la construction du temps passé sert à expliquer le présent.

La structuration de cette histoire se fait à l'aide de grands discours qui délimitent les différentes époques. Ces discours sont mis dans la bouche de personnages importants ou bien ce sont des discours anonymes, lorsqu'aucun protagoniste n'est disponible. Le modèle de ce discours est le livre du Deutéronome qui, lui, est construit comme un discours d'adieu de Moïse (Dt 1-30), dans lequel il récapitule les événements fondateurs de la sortie d'Égypte et du séjour dans le désert, tout en annonçant la possibilité de la destruction du pays et de l'exil au cas où les destinataires ne se conformeraient pas aux lois divines énoncées dans le même Deutéronome (Dt 12-26 et 28). Ainsi, la menace de l'exil est présente dès les origines. L'époque de la conquête est délimitée par un discours de YHWH à Josué (Jos 1,1-9) et par un discours d'adieu de Josué (Jos 23) dans lequel il insiste sur la nécessité de respecter les commandements divins. Le temps des Juges est introduit par un commentaire sur la désobéissance du peuple après la mort de Josué (Jg 2,6-3,6), il se conclut par un discours d'adieu de Samuel qui est présenté comme étant le dernier Juge (1 S 12,1-15). Ce discours met en garde contre les dangers de la royauté dont on raconte les origines dans les chapitres suivants. Cette époque se termine par le discours d'inauguration du temple prononcé par Salomon (1 R 8), dans lequel il annonce la déportation du pays et donne au temple de Jérusalem la fonction d'une *qibla* (indication de la direction de la prière). Ce discours ouvre l'histoire des deux royaumes (Israël et Juda) qui se termine en 2 R 17 par un commentaire

indiquant les raisons de la chute de Samarie. La dernière époque relatant l'histoire de Juda jusqu'à sa chute sous les Babyloniens, curieusement, ne se clôt pas par un commentaire final.

L'histoire deutéronomiste se termine par une brève note relatant la libération du roi Yoyakim de sa prison babylonienne et son admission à la table du roi babylonien : « *Yoyakim quitta ses vêtements de captif et mangea toujours à la table du roi, sa vie durant. Son entretien fut assuré constamment par le roi, jour après jour, sa vie durant* » (2 R 25,29-30).

L'absence de commentaire conclusif permet des interprétations différentes de cette fin. On peut y voir une indication selon laquelle l'exil se transforme désormais en diaspora. En effet le destin de Yoyakim évoque celui de héros de romans de la diaspora : Joseph, Daniel, Mardochee (l'oncle d'Esther). Tous ces personnages sont libérés de prison, reçoivent un vêtement de la part du roi, obtiennent une position sociale importante et passent le reste de leur vie dans leur pays d'accueil. Ainsi, on peut dire que la fin de l'histoire deutéronomiste négocie la transformation de l'histoire de la royauté en temps de la diaspora.

Les temps des origines et le temps présent

Contrairement à l'histoire deutéronomiste, l'histoire sacerdotale qui se trouve à l'intérieur

des livres de la Genèse, de l'Exode et du Lévitique ne concerne que les origines. Cette histoire est structurée par une conception cyclique qui s'exprime *via* les fêtes et les rites. Les auteurs sacerdotaux structurent leur histoire grâce à un certain nombre de « rites » qui permettent à Israël de trouver sa place dans le monde.

Ainsi, en Gn 1, le Sabbat est inscrit dans le rythme de la création, mais il est révélé seulement à Israël et non à toute l'humanité (Ex 16). En revanche, l'interdit du sang ainsi que la possibilité de consommation de viande animale (Gn 9) concernent l'ensemble de l'humanité. La circoncision, en Gn 17, ne s'applique pas seulement à Israël mais à toute la descendance d'Abraham. Quant à la Pâque, en Ex 12, elle ne concerne qu'Israël (et ceux qui sortent avec lui) ; le culte sacrificiel et les interdits alimentaires dans le Lévitique ne s'appliquent qu'à Israël, qui en reçoit les instructions par l'intermédiaire de Moïse. Se construit ainsi un temps rituel et cyclique.

En effet, tous ces rites sont institués dès les « origines », en dehors de toute structure étatique. Et les temps des origines sont distingués des temps perçus par les destinataires des récits (comme le montrent par exemple les durées de vie incroyables des ancêtres). Il s'agit donc de la création d'un temps qui n'est pas celui des destinataires mais qui permet une identification avec une situation de diaspora.

La mise en place d'une temporalité eschatologique

La deuxième partie du livre d'Ésaïe, le « Deutéro-Ésaïe », rédigée lors des premières décennies de l'époque perse, annonce une nouvelle ère à venir :

¹⁶ *Ainsi parle YHWH, lui qui procura en pleine mer un chemin, un sentier au cœur des eaux déchaînées, lui qui mobilisa chars et chevaux, troupes et corps d'assaut tout ensemble, stût couchés pour ne plus se relever, étouffés comme une mèche et éteints.* ¹⁸ *Ne vous souvenez plus des premiers événements, ne ressassez plus les faits d'autrefois.* ¹⁹ *Voici que moi je vais faire du neuf qui déjà bourgeoine ; ne le reconnaitrez-vous pas ? Oui, je vais mettre en plein désert un chemin, dans la lande, des sentiers et les austruches, car je procure en plein désert de l'eau, des fleuves dans la lande, pour abreuver mon peuple, mon élu,* ²⁴ *peuple que j'ai formé pour moi et qui redira ma louange* (Es 43, 16-21).

Cet oracle critique ceux qui sont tournés vers l'explication du temps passé (peut-être les Deutéronomistes) et annonce une nouvelle création. Ce discours reste cependant mineur à l'intérieur de la Bible hébraïque, mais devient fondateur dans des textes de la communauté de Qumrân et aussi au début du christianisme. En effet, Le Nouveau Testament se termine par l'Apocalypse de Jean qui annonce une nouvelle création et l'avènement d'un autre temps faisant ainsi écho au

premier chapitre de la Bible juive et chrétienne.

Les temps des hommes et les temps de Dieu

Nous avons vu que l'Ennéateuque, les livres allant de Gn à 2 R, construit une histoire qui débouche sur les temps historiques (royauté, chute de Jérusalem, déportation), alors que le Pentateuque (Gn-Dt) met en place un temps qui reste mythique, mais qui comporte comme 2 R, 25 une fin ouverte : Moïse, à la fin de sa vie, voit le pays promis mais n'y entre pas. Dans le Pentateuque, le temps reste un temps des origines, dans lesquels tous les rites et commandements sont déjà donnés avant que ne se créent les institutions politiques et religieuses (royauté, temple). Le judaïsme a privilégié le Pentateuque, le don de la Loi par la médiation de Moïse, parce qu'il correspond fort bien à une situation de diaspora.

Pour les auteurs bibliques, l'histoire et les temps des hommes trouvent leur sens grâce à l'intervention de Dieu dans cette histoire. Mais il existe de grandes différences concernant l'affirmation de cette intervention ainsi que le sens qui lui est donné. Selon certains textes, YHWH intervient d'une manière

directe (apparitions à Abraham, Moïse et autres) ; dans d'autres passages, c'est seulement le narrateur qui déclare que c'est Dieu qui dirige l'histoire des hommes (2 R 24,3 : « C'est uniquement sur l'ordre de YHWH que tout cela arriva à Juda, pour qu'il fût écarté loin de sa présence »).

Nous avons vu que l'on peut également considérer un passé, une histoire, en affirmant des interventions divines, pour préparer un avenir. On trouve ainsi, dans des textes eschatologiques voir messianiques, des attentes d'une intervention divine dans un temps à venir. Mais il existe également des textes où Dieu n'intervient dans le temps des hommes que par l'interprétation qu'en font les protagonistes de l'histoire.

C'est notamment le cas dans le livre d'Esther et encore dans l'histoire de Joseph, dans laquelle (à l'exception de Gn 39 qui constitue un ajout au récit originel) Dieu n'intervient ni directement ni par le commentateur de l'auteur. Il est seulement présent dans les interprétations que donnent les protagonistes pour expliquer les événements auxquels ils se trouvent confrontés, comme en Gn 50, 19-20 : « Joseph leur dit : "[...] vous avez voulu faire du mal, Dieu a voulu en faire du bien [...]" ».

Ainsi, les différentes constructions du temps dans la Bible hébraïque permettent des reprises multiples, des appropriations et interprétations diverses.

Pour aller plus loin

- Délimiter les différentes « périodes » à l'intérieure de l'Ennéateuque (Gn-2 R). Peut-on/ doit-on distinguer entre périodes « mythiques » et périodes « historiques » ?
- Y a-t-il une fin de temps dans la Bible hébraïque et dans la Bible chrétienne ?

Poursuivre l'étude

GIBERT P., *Bible, mythes et récits de commencement*, Seuil, 1986.

GRIMAL N., BAUD M. (dir.), *Événement, récit, histoire officielle. L'écriture dans les monarchies antiques. Actes du colloque du Collège de France 2002*, Cybèle (Études d'égyptologie 3), 2003.

RÖMER T., « La périodisation de l'histoire de l'Israël ancien : constructions bibliques et historiques », *ATALA* 17 (2014), p. 87-100.

RÖMER T., « D'Abraham à la conquête. L'Hexateuque et l'histoire d'Israël et de Juda », *RSR* 103 (2015), p. 35-53.

