



HAL
open science

La violence de Dieu dans l'Ancien Testament

Thomas Römer

► **To cite this version:**

Thomas Römer. La violence de Dieu dans l'Ancien Testament. Variations herméneutiques, 2002, 16, pp.3-17. <hal-03819978>

HAL Id: hal-03819978

<https://hal.science/hal-03819978v1>

Submitted on 18 Oct 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

La parole fut ensuite donnée aux historiens. La contribution de GOTTFRIED HAMMANN, prof. à la Faculté de théologie de Neuchâtel porte sur la tradition réformée. Il montre que malgré l'affirmation du principe de la liberté de conscience, les Eglises protestantes n'ont pas échappé à l'intolérance doctrinale ni renoncé à exercer une contrainte physique ou morale sur leurs ouailles. Il en dégage les raisons et, à titre d'illustration, expose les démêlés de J.-J. Rousseau avec la Vénérable Classe des pasteurs neuchâtelois.

La dernière contribution présente le processus de réconciliation en Afrique du Sud suite au changement de régime et à l'abolition de l'apartheid. THEO SCHNEIDER, théologien qui exerça pendant quarante ans un ministère pastoral en Afrique du Sud, a suivi de près les travaux de la *Commission «Vérité et Réconciliation»*. Il établit un parallèle entre l'action libératrice du Christ dans les récits d'exorcisme et le processus qui consiste à mettre des visages sur les auteurs et les victimes de la répression sud-africaine. Il explicite la spécificité de cette douloureuse catharsis visant à panser les blessures plutôt qu'à punir les coupables. A titre d'exemple de la violence subie par les Noirs, Th. Schneider rend témoignage au martyr de Sipiwo Mtimkulu – cas qui montre les limites du processus de réconciliation face à l'irréparable et à l'absence de repentance des tortionnaires.

Au terme du parcours, force est de reconnaître l'existence d'une tension irrésolue entre la prétention à la vérité du christianisme et son rôle régulateur dans la gestion de la violence.

CLAIRETTE KARAKASH
IRHS, NEUCHÂTEL



LA VIOLENCE DE DIEU DANS L'ANCIEN TESTAMENT ¹

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, ou 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'un absolu et d'une transcendance, à la fois dans l'Eglise et – le plus souvent – au-dehors. Mais très vite, ce nouvel intérêt pour Dieu est mis à rude épreuve. En lisant, ou même simplement en feuilletant l'AT, 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 les épîtres de Jean (dans le NT), et comme le pensent 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 NT, qui, lui, ne serait empreint que de compassion et d'amour. C'est d'ailleurs ce que semble suggérer l'opposition entre Ancien et Nouveau Testaments, opposition qui fait souvent apparaître le premier Testament comme étant dépassé et supplanté par la Bonne nouvelle du «Nouveau» Testament, et ne conservant guère plus qu'un vague intérêt historique. Il n'est pas inutile de rappeler à ce propos que le grand théologien Friedrich Schleiermacher voulait faire de l'AT une sorte d'«appendice» au NT, à placer à la fin de la Bible et en toutes petites lettres. L'hostilité contre le Dieu de l'AT ne date pas d'aujourd'hui. Dans l'histoire du christianisme naissant, le représentant le plus connu de cette hostilité est sans doute Marcion (milieu du II^e siècle après J.-C.). Pour Marcion, le Dieu de l'AT n'est qu'un demiurge, c'est-à-dire un dieu mineur, responsable d'une création

¹ Ce texte reprend en grande partie le chapitre 4 de mon livre *Dieu obscur*, 2^e édition, Genève, 1998, ainsi que l'article «Le livre de Josué: Histoire d'une propagande. Propagande d'une histoire», *Foi et Vie* 97. CB 37, 1998, pp. 5-20.

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 après J.-C., Marcion se sépare de la communauté chrétienne de Rome et fonde sa propre Eglise, Eglise qui devint très puissante et qui survécut jusqu'à l'ère constantinienne. Dans la logique de sa démarche, Marcion rejeta donc l'AT en bloc, le considérant comme le témoignage d'un dieu cruel et sanguinaire.

Les tendances hostiles au Dieu de l'AT ne disparurent cependant pas avec la communauté des marcionites. Nous ne pouvons pas retracer ici toute l'histoire du rejet du Dieu de l'AT 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 à travers une condamnation violente du Dieu de l'AT. Il est vrai que ces dernières décennies, suite à la prise de conscience de l'antisémitisme, le plus souvent latent, mais parfois manifeste, qui imprègne certaines positions chrétiennes face à la Bible hébraïque, l'image du Dieu de l'AT s'est considérablement améliorée dans les milieux chrétiens, et notamment dans certains milieux protestants qui se sentent proches du judaïsme. Et là, on constate une sorte de retour du balancier. Tout ce qui peut paraître obscur et incompréhensible dans les textes vétérotestamentaires est soit tout bonnement ignoré, soit trop rapidement intégré dans des lectures apologétiques et franchement harmonisantes.

Face à cette situation, et dans le contexte d'un retour du religieux qui se caractérise souvent par des lectures «psychologisantes» sinon fantaisistes des grands textes religieux de l'humanité, il me paraît toujours indispensable de chercher à se confronter aux aspects inquiétants, opaques ou scandaleux du Dieu de l'AT.

J'aimerais aborder la question de la violence du Dieu de l'AT, sous deux aspects. D'abord en interrogeant le texte de la Bible qui offre une réflexion sur l'origine de la violence, à savoir Gn 4; ensuite en analysant le livre le plus violent de la Bible hébraïque, celui de *Josué*, qui n'hésite pas à faire culminer l'accomplissement de la promesse divine dans un bain de sang.

La naissance de la violence: Caïn et Abel

«Au commencement était la violence»: c'est ainsi que s'exprime le philosophe français Roger Dadoun dans une présentation du livre de la Genèse². Il semble en effet que dès l'ouverture de la Bible, Dieu soit mêlé à des actes de violence. N'est-il pas en quelque sorte à l'origine du premier meurtre de l'humanité? La lecture de la très célèbre histoire de Caïn et d'Abel semble confirmer cette impression.

Avec le chapitre 4 de la Genèse, le récit biblique inscrit la violence et le meurtre au commencement: Gn 4 n'est pas une simple histoire de famille, c'est une histoire de *commencement* qui tente d'expliquer l'origine de la violence. Le récit de Caïn et Abel est écrit en fonction de l'expérience d'une violence omniprésente, et il tente de fournir au lecteur une réponse quant à l'origine et à la gestion de la violence. Avant d'aborder ce texte difficile, il nous faut encore observer que Gn 4 présuppose une situation différente de celle décrite dans le récit qui précède, lequel relate la création de l'homme et de la femme et l'expulsion du couple humain hors du paradis. Selon Gn 3, Caïn et Abel devraient être, avec leurs parents, les seuls êtres vivants sur la terre, alors que Gn 4 présuppose, comme nous allons le voir, une terre largement peuplée. L'histoire de Caïn et Abel a donc été insérée après-coup dans l'histoire des origines de l'humanité, parce que l'auteur de ce texte avait compris que la violence est indissociablement liée à la condition humaine. Peut-être cet auteur vit-il aux alentours du VII^e siècle, un siècle qui connaît un regain considérable de la violence dans le cadre de l'occupation assyrienne. Pour bien comprendre Gn 4, il convient de lire le chapitre dans sa totalité et de ne pas s'arrêter au verset 16, comme on le fait souvent.

L'histoire comporte trois parties qui s'ouvrent par des introductions parallèles dans les versets 1, 17 et 25 («Adam/Caïn connut sa femme»).

La première partie (versets 1-16) met en scène le fratricide et ses conséquences. Elle commence de manière fort étonnante par l'exclamation d'Eve: «J'ai créé un homme avec Yhwh». Dieu apparaît ici quasiment comme le deuxième père de Caïn. Comment faut-il comprendre un tel énoncé?³ S'agit-il d'un fantôme d'Eve, qui veut se hisser au même rang que Dieu (en Gn 3 le serpent lui avait en effet promis qu'elle et son mari deviendraient comme des dieux...)? Mais il s'agit peut-être d'abord de donner une *double origine* à Caïn. Par son père Adam, il est fils du sol (en hébreu: *adamah*), mais il a également partie liée au divin. Or après le meurtre, Caïn va être séparé à la fois de Dieu

² ROGER DADOUN, *La violence. Essai sur l'«homo violens»*, Paris, 1993, p. 9.

³ Quelques pistes sont développées dans le n° 105 de la revue *Le Monde de la Bible* (1997) qui est consacré à l'histoire de Caïn et Abel.

et du sol. La violence débouchera sur un double éloignement de Caïn. *Il n'y aura pour lui plus de rapport d'immédiateté, ni avec Dieu ni avec la nature.* De plus, le terme «créer» (*qanah* en hébreu) rappelle le nom de Caïn. Caïn meurtrier deviendra également créateur, créateur de la civilisation. Caïn signifie en effet «javelot» voire «forgeron» ou «artisan». Par rapport à Caïn, Abel, qui est apparemment son frère jumeau, joue un rôle beaucoup plus effacé. Personne, à l'époque de la rédaction du texte, n'aurait appelé son fils Abel, puisque le mot hébreu *hèbèl* signifie «buée», «petit vent», «vanité» (c'est le même mot qui fournit à l'Ecclésiaste son *leitmotiv*: «Vanité des vanités, tout est vanité»). Le nom d'Abel condense ainsi toute l'expérience de la *fragilité* de l'existence humaine. D'Abel, le texte dit surtout qu'il est frère. La rivalité entre frères est un motif récurrent dans toute la littérature mondiale, et le livre de la Genèse est structuré à l'aide de ce thème (Ismaël-Isaac, Esaü-Jacob, Joseph et ses frères). Le récit de Gn 4 donnera une ouverture sanglante à cette rivalité. Elle n'est pas liée aux deux professions différentes des frères (Caïn l'agriculteur contre Abel l'éleveur) comme on le dit souvent, mais elle naît de l'expérience de l'inégalité.

Dieu, instigateur de la violence?

Dieu reconnaît en effet le sacrifice d'Abel, mais non celui de Caïn. Comment les frères se sont-ils rendus compte de cette réaction divine? Le texte ne nous le dit pas, de même qu'il reste silencieux sur ce qui a motivé le choix partial de Dieu. On a souvent cherché à noircir Caïn, en postulant par exemple que Caïn aurait offert un sacrifice de moindre qualité, ou encore que Dieu aurait privilégié Abel parce que Eve n'aurait eu d'yeux que pour Caïn. En réalité, le narrateur laisse ici un «blanc», dont il nous faut prendre acte: *il n'y a pas de raison logique à la préférence divine.* Cette préférence trouve son seul fondement dans l'arbitraire divin, arbitraire qui est souligné en Ex 33,19: «J'accorde ma bienveillance à qui je l'accorde, je fais miséricorde à qui je fais miséricorde». Et derrière cet arbitraire divin se cache une expérience humaine quotidienne: la vie n'est pas «juste», elle est toujours imprévisible, et elle est faite d'inégalités qui ne sont pas toujours logiques et explicables. En Gn 4, Dieu confronte Caïn à cette expérience que tout homme doit faire dans sa vie. Et selon le verset 5, la violence naît de l'incapacité de Caïn à accepter l'inégalité. Toutefois, la différence de traitement ne signifie pas que Dieu ait simplement rejeté la personne de Caïn, puisqu'il continue de lui parler. Il s'adresse à lui comme un père en l'exhortant – dans un verset très obscur⁴ – à ne pas se sou-

⁴ La difficulté du verset 7 vient notamment du fait que le mot «pêché» est au féminin et que les formes verbales sont construites au masculin.

mettre au péché. En Gn 4,7, le terme «pêché» apparaît pour la première fois dans la Bible. Selon le texte biblique, il n'est donc pas «l'histoire de la pomme», à savoir la transgression de l'interdit divin en Gn 3⁵; le vrai péché, c'est en réalité de laisser libre cours à la violence. Dieu en appelle ainsi à la responsabilité de Caïn, encourageant celui-ci à ne pas s'abandonner à la violence.

Caïn n'arrive néanmoins pas à gérer la violence. Le texte hébreu marque une rupture au verset 8, puisqu'il lit: «Caïn dit à son frère Abel...», mais le contenu du discours n'est pas relaté. Les traductions anciennes ont rajouté: «Allons aux champs». On peut cependant lire cette rupture d'une toute autre manière. Le narrateur a sans doute voulu signifier qu'après l'exhortation divine, Caïn a cherché à parler à son frère, sans toutefois y parvenir finalement. Le premier meurtre est ainsi étroitement lié à l'incapacité de communiquer. En même temps, il symbolise l'échec du sacrifice: au lieu de produire la paix (voir l'expression «un parfum apaisant», utilisée dans les textes sacerdotaux pour décrire la fonction du sacrifice), celui-ci provoque l'explosion de la violence.

Et Dieu est, comme en Gn 3, immédiatement présent pour questionner et sanctionner. La réponse de Caïn, à savoir le fameux «Suis-je le gardien de mon frère?», a souvent été interprétée comme une attitude ironique, voire cynique, signifiant substantiellement: personne ne m'a demandé de m'occuper de mon frère. Et s'il s'agissait d'un cri désespéré: comment pourrai-je être le gardien de mon frère? En effet, la racine hébraïque à partir de laquelle est formé le mot «gardien» s'applique très souvent à l'observance des lois. Or, le récit du meurtre n'est pas précédé d'un interdit formel quant au meurtre. Par la bouche de Caïn, le texte fait apparaître un désarroi politique et éthique devant la violence. Ce désarroi rejoint notre présent. Comme Caïn, nous ne savons pas toujours comment affronter l'éruption de la violence, qu'elle soit individuelle ou collective.

La gestion de la violence

Caïn est alors sous la menace de perdre tous ses repères. Dieu lui annonce qu'il doit désormais errer, privé de son lien avec la terre. Face à ce danger, Caïn s'en remet à Dieu, et le jugement va alors être revisité. «Mon *'awon* est trop lourd à porter» (verset 13), s'écrie le meurtrier. *'Awon* peut à la fois signifier le péché, le crime, ou le châtement. Caïn a compris qu'il a déclenché la spirale de la violence: «Quiconque me trouvera me tuera» (verset 14). Lui qui a tué craint

⁵ Sans vouloir entrer ici dans une analyse de ce texte, remarquons seulement que la transgression de l'interdit en Gn 3 ne devrait nullement être qualifiée de «péché originel». En lisant attentivement ce récit, on constate en effet que la désobéissance d'Eve et d'Adam est quasiment nécessaire pour pouvoir affirmer la liberté et l'autonomie de l'humanité.

maintenant d'être tué à son tour. C'est alors que Dieu intervient pour protéger le meurtrier, et ceci de deux façons: d'abord en annonçant une vengeance totale (sept fois) pour quiconque tuerait Caïn, ensuite par la présence d'un signe qui empêche de le tuer. Le texte ne précise pas la nature de ce signe. Ce qui importe au narrateur, c'est l'insistance sur le fait que la vie humaine, même celle d'un meurtrier, est sacrée. Aucun être humain n'a le droit de prendre la vie d'un autre. L'auteur de Gn 4 s'oppose ainsi à l'idée de la vengeance de sang qui apparaît par exemple en Gn 9,16: «Qui verse le sang de l'homme par l'homme verra son sang versé». En somme, on peut presque voir en Gn 4,15 un plaidoyer pour l'abolition de la peine de mort. De toute façon, Dieu crée ici les conditions d'un avenir en dépit du meurtre primordial. Malgré l'annonce de l'errance de Caïn, Dieu permet à celui-ci de s'installer dans le pays imaginaire de «Nod», dont le nom est en fait construit sur un jeu de mots avec le verbe «errer». Et cette installation de Caïn va permettre la naissance de la civilisation, comme le montre la deuxième partie du récit (versets 17-24).

Violence et civilisation

Le meurtrier Caïn a ainsi un avenir, puisque sept générations descendent de lui. A la fin de cette lignée, on trouve la naissance de Yabal et de Youbal qui, comme le montre la ressemblance de leurs noms, sont à nouveau présentés comme des jumeaux, et qui exercent deux professions différentes, comme Caïn et Abel. Un nouveau début est-il alors possible, ou l'histoire va-t-elle se répéter?

Selon le récit biblique, la culture et l'avancement technique viennent des descendants de Caïn. Caïn bâtit la première ville et ses descendants inventent la musique et la métallurgie. Ainsi, la violence n'empêche pas le progrès, la civilisation. Peut-être faut-il encore aller plus loin et se demander s'il y a une civilisation sans violence. Le texte de Gn 4 ne condamne pas la culture, il démontre plutôt qu'elle provient d'une bonne gestion de la violence. Gn 4,16 nous apprend que Caïn s'est installé à l'est d'Eden. Or, dans la conception proche-orientale, l'est (là où se lève le soleil) symbolise la vie, l'espoir. Malgré la violence, la vie demeure possible; mais elle reste fragile et menacée, comme le montrent les versets 23-24. Ces versets rapportent un chant de vantardise d'un descendant de Caïn, qui pervertit le signe de Caïn. Il se vante d'avoir tué pour une simple blessure et d'avoir relancé la spirale de la violence.

C'est pourquoi la troisième partie du récit (versets 25-26) revient sur Adam et Eve, qui créent un «remplaçant» pour Abel. Seth sera le père d'Enosh qui signifie simplement «humanité». L'histoire se termine-t-elle par l'espoir d'une nouvelle humanité? Le narrateur nous dit que c'est sous Enosh que l'on commence à invoquer le nom de Yhwh. Il oppose de la sorte l'invocation de Yhwh

au sacrifice que Caïn et Abel avaient présenté. Pour gérer la violence, l'homme est ainsi appelé à un culte de la parole qui, dans la Bible hébraïque, se concrétisera par la lecture de la Loi et la recherche d'une éthique adéquate.

Violence et condition humaine

Gn 4 nous présente donc une réflexion sur la violence comme faisant partie de la condition humaine. Selon l'auteur du récit, cette violence naît du fait que l'homme ne supporte pas la différence, l'inégalité. Néanmoins, Dieu n'est pas étranger à cette violence puisqu'il confronte l'homme à l'expérience de l'inégalité. Mais Dieu veut également que l'homme apprenne à gérer la violence en s'opposant à son escalade. La violence, comme la liberté et la responsabilité, font partie de la situation de l'être humain. Et comme Dieu n'est étranger à aucune domaine de la vie humaine, il est aussi impliqué dans la violence, tout en donnant à l'homme des pistes pour sortir de celle-ci. La gestion de la violence n'implique en aucun cas la négation de celle-ci, encore moins l'absence de violence dans tous les conflits qui secouent notre vie et notre époque. Affronter la violence, c'est y être mêlé. Mais cela signifie-t-il pour autant que l'on puisse légitimer la violence par le recours aux commandements de Dieu, comme le fait le livre de Josué?

Josué: un livre insupportable

Au premier rang des livres bibliques qui posent problème à nos contemporains se trouve le livre de *Josué*. En effet, le peuple d'Israël, et surtout son Dieu, semblent faire preuve d'un militarisme et d'une cruauté hors du commun. Il y est question de massacres de villes entières et de commandements divins exigeant l'extermination des populations locales. Encore récemment, l'Abbé Pierre, tout à la défense de son ami Roger Garaudy, avait dénoncé la violence insupportable du livre de Josué. L'abbé Pierre avait vu dans la conquête de Canaan menée par Josué le premier génocide de l'humanité. Cette interprétation repose, bien sûr, sur une lecture littérale, sinon fondamentaliste, de Josué.

Il est vrai que le livre de *Josué* a été utilisé pour légitimer toutes sortes d'atrocités. Les colons blancs arrivant aux Amériques s'identifièrent au peuple élu et la traversée de l'Atlantique fut vécue comme une nouvelle traversée de la Mer rouge, voire du Jourdain. Du coup, les Indiens autochtones furent assimilés aux Cananéens idolâtres, et leur extermination devint quasiment une nécessité théologique. Le même modèle idéologique fut appliqué par les Boers lors de leur arrivée en Afrique du Sud, et il se trouva même des théologiens qui justifiaient le système de l'apartheid en se référant au traitement que les Israélites

encore, une minorité de colons juifs fanatiques aimerait appliquer le «modèle» de Josué à la population palestinienne.

Que faut-il faire d'un livre qui est à l'origine de tant d'atrocités? A mon avis, le premier devoir qui s'impose, c'est d'abandonner toute lecture fondamentaliste de ce livre pour essayer, au contraire, de comprendre le contexte historique dans lequel le récit de la conquête en Jos 1-12 a vu le jour. La prise en compte de l'histoire de la rédaction du livre montrera en effet que ce récit est une fiction et ne doit donc pas être vu comme le compte rendu historique de l'installation d'Israël en Palestine. Les récits dits de conquête ont une toute autre fonction.

La composition de Jos 1-12

Commençons par le plan du livre, qui est très simple. On peut facilement distinguer deux parties, à savoir Jos 2-12 (ensemble de récits qui relatent une conquête militaire), et Jos 13-22 (suite de listes au sujet du partage du pays en douze parties, selon le nombre des tribus). Ces deux parties sont encadrées par des discours (Jos 1: discours de légitimation de Josué par Yhwh; Jos 23-24: deux discours d'adieu de Josué).

Les récits de Jos 2-12 peuvent être subdivisés en Jos 2-5 et 6-12. Jos 2-5 relatant les préparatifs: les espions chez Rahab (Jos 2), la traversée du Jourdain (Jos 3-4), la circoncision et la Pâque à Guilgal, et la légitimation de Josué comme chef militaire (Jos 5). Viennent ensuite les récits de conquête proprement dits, qui concernent Jéricho (Jos 6) et Aï-Béthel (Jos 7-8). Le camp des Israélites se trouve alors à Guilgal. La conquête du Sud (Jos 10,28ss.) et du Nord (Jos 11) n'est pas relatée dans le détail. Il s'ensuit que la trame de Jos 6-9 se déroule dans le territoire de Benjamin. A partir de cette observation, on a longtemps émis l'hypothèse selon laquelle les récits de conquête en *Josué* proviendraient des traditions orales de la tribu de Benjamin⁴. Il s'agirait de récits étiologiques, c'est-à-dire de récits qui expliquent l'installation de Benjamin dans son territoire. Ces traditions auraient été conservées et récitées au sanctuaire de Guilgal. Vers 900 avant J.-C., un compilateur judéen aurait repris ces sources pour en faire des récits concernant la conquête de tout Israël.

Malgré son succès, cette thèse a deux faiblesses. La première difficulté concerne le fait que Josué n'est ni Benjaminite ni Judéen, mais Ephraïmite et qu'il vient donc du Nord. On a alors postulé que le personnage de Josué avait été inséré après coup dans les récits de conquête. Mais une telle solution n'est ni élégante ni convaincante, car aucun récit de Jos 1-12 ne peut fonctionner sans

⁴ Cette hypothèse se rencontre encore de nos jours dans de nombreux manuels d'introduction à l'AT; voir par exemple R. RENDTORFF, *Introduction à l'AT*, Paris, 1989, pp. 280-281.

la figure d'un chef militaire. La seconde difficulté est apparue grâce aux progrès de la recherche ethnologique, qui a sérieusement mis en question l'idée – chère aux exégètes vétérotestamentaires – selon laquelle les traditions orales se transmettraient fidèlement à travers les siècles.

Josué et les stéréotypes de la propagande assyrienne

Il faut donc abandonner l'hypothèse d'une collection benjaminite prémonarchique. Une explication plus convaincante de l'origine des récits en Jos 1-12 a été proposée par l'exégète américain John Van Seters⁵. Il met en parallèle les textes de *Josué* et les documents assyriens et babyloniens qui vantent les exploits militaires de leurs rois et de leurs dieux⁶. Ces documents, loin d'être des descriptions réalistes de guerres de conquête, se fondent sur des motifs stéréotypés, que l'on peut répertorier avec Van Seters de la manière suivante:

- a) On relate en détail la conquête de certains endroits stratégiques, et on se contente de résumés plus concis pour les localités de moindre importance.
- b) Avant de partir en campagne, le roi assyrien / babylonien reçoit de sa divinité tutélaire un oracle de salut.
- c) On rapporte également la soumission volontaire de peuples venus de loin.
- d) Les ennemis s'organisent souvent en coalitions impressionnantes.
- e) L'armée assyrienne / babylonienne remporte néanmoins toujours la victoire grâce aux interventions miraculeuses de ses dieux protecteurs.
- f) La victoire totale implique souvent la mise à mort des rois ennemis dont on raconte la fuite inutile.

Tous ces motifs se retrouvent dans le livre de *Josué*.

- a) Jos 6-12 contient des récits explicites de la conquête de Jéricho et d'Aï-Béthel, alors que les victoires suivantes sont rapportées d'une manière plus anecdotique.
- b) Jos 10,8 contient un oracle de salut pour Josué, oracle délivré par Yhwh au moment d'une bataille décisive: «Ne crains pas, car je te les ai livrés: aucun d'entre eux ne tiendra devant toi» (cf. également Jos 1,3-6; 11,6). Cet oracle ressemble de très près à une assurance de victoire donnée au roi Asarhaddon par le clergé de la déesse Ishtar: «Ne crains pas!... Je suis Ishtar d'Arbêla qui met tes ennemis à tes pieds».

⁵ J. VAN SETERS, *In Search of History. History in the Ancient World and the Origin of Biblical History*, New Haven (CT) – London, 1983.

⁶ Ces textes sont accessibles en traduction anglaise: K.L. YOUNGER, JR., *Ancient Conquest Accounts. A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing*, JSOTS 98, Sheffield, 1990.

- c) Le motif de la soumission volontaire est attesté en Jos 9, où les Gabaonites désireux d'entrer dans une relation de vassalité avec les Israélites prétendent venir de très loin.
- d) Jos 10,1-5 décrit une coalition impressionnante de cinq rois «amorites» que Josué va vaincre avec l'aide de Yhwh.
- e) Jos 10,11 possède un parallèle dans un texte du roi assyrien Sargon II, appelé «lettre au Dieu». Dans ce texte, on relate la victoire de l'armée assyrienne grâce à une intervention du Dieu de l'orage (Hadad): «Le reste du peuple s'était enfui pour sauver leur vie... Hadad poussa un grand cri contre eux. A l'aide d'une pluie torrentielle et des pierres du ciel, il annihila ceux qui restaient». Jos 10,11: «Or tandis qu'ils fuyaient devant Israël... Yhwh lança des cieus contre eux de grandes pierres jusqu'à Azéqa et ils moururent. Plus nombreux furent ceux qui moururent par les pierres de grêle que ceux que les fils d'Israël tuèrent par l'épée».
- f) La campagne du roi Assurbanipal contre les Elamites s'achève par la mort du roi ennemi et de toute son armée: «Te'umman, roi d'Elam, qui avait été blessé dans un violent combat, et Tamritu, son fils aîné, qui l'avait pris par la main, s'enfuirent pour sauver leur vie et se cachèrent dans un bois. Avec l'aide d'Assur et d'Ishtar je les tuai et leur coupai la tête». Cf. Jos 10,16.26: «Les cinq rois avaient fui et s'étaient cachés dans la grotte à Maqéda... Josué frappa les rois, les mit à mort et les fit pendre à cinq arbres». Prisme des expéditions d'Assurbanipal: «Je submergeai Elam dans son ensemble. Je tranchai la tête de Te'umman, son roi arrogant... je tuai un nombre incalculable de ses guerriers d'élite; ayant pris vivants ses combattants, je jonchai de leurs cadavres... les campagnes». Jos 10,29-30: «Josué, et tout Israël avec lui... engagea le combat avec Livna. Yhwh la livra aussi, avec son roi, aux mains d'Israël qui la passa au tranchant de l'épée avec toutes les personnes qui s'y trouvaient; il ne lui laissa pas de survivant».

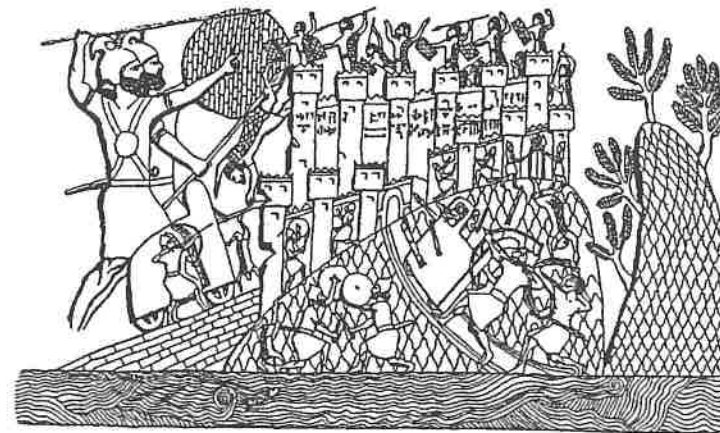
Ce langage de propagande militaire ne se limite pas aux textes assyro-babyloniens et judéens. On le trouve par exemple également dans la fameuse stèle du roi moabite Mésha (vers 840 av. J.-C.)⁹. Elle contient notamment deux thèmes qui sont récurrents dans le livre de Josué, à savoir que la divinité chasse les ennemis et que les vaincus sont voués à l'interdit, c'est-à-dire à être exterminés (Jos 6,24 et très fréquemment dans la suite du texte)¹⁰.

⁹ Cette stèle est au musée du Louvre à Paris. Pour la traduction française, consulter J. BRIEND, *Israël et Juda vus par les textes du Proche-Orient ancien*, Supplément au Cahier Evangile 34, Paris, 1980, pp. 57-58.

¹⁰ Mésha décrit sa victoire sur la ville de Nébo et le roi d'Israël grâce à son Dieu tutélaire (Kamosh): «Je la pris et je tuai tout... car je l'avais vouée à l'interdit pour Ashtar-Kamosh... Le roi d'Israël avait bâti Yahaç et il y demeurait pendant qu'il me faisait la guerre, mais Kamosh le chassa devant moi».

Au vu de ces parallèles, on ne peut que conclure que la première version de Jos 1-12 constitue une adaptation judéenne de ce langage militaire de la propagande assyrienne.

Les Assyriens, qui dominèrent le Proche-Orient ancien aux VIII^e et VII^e siècles av. J.-C., étaient en effet des maîtres dans l'art de la communication. Ils célébraient la supériorité culturelle et militaire de leurs dieux et de leur roi, non seulement dans des inscriptions, mais aussi dans des représentations iconographiques. Le bas-relief ci-dessous en fournit un bel exemple.



Il montre une ville assiégée par les Assyriens. Le non-respect des proportions souligne clairement la supériorité de l'armée assyrienne. Particulièrement remarquable est le «char d'assaut» au milieu du tableau. On y voit un homme qui lit apparemment dans un rouleau. Ce détail reflète sans doute une sorte de guerre psychologique par laquelle les Assyriens cherchèrent à convaincre les populations qu'ils voulaient soumettre de ce que toute résistance était sans espoir. Les dieux d'Assyrie n'étaient-ils pas bien plus puissants que les divinités vénérées par les assiégés? Cette pratique est d'ailleurs attestée dans l'AT. 2 Rois 18-19 relate le siège de Jérusalem à l'époque d'Ezékias (701 av. J.-C.). Le roi assyrien envoie alors un haut fonctionnaire (18,26) qui s'adresse aux Jérusalémites en judéen pour leur rappeler que les dieux des nations n'ont rien pu faire contre le roi d'Assyrie: «Lequel de tous les dieux de ces pays a pu délivrer son pays de ma main pour que Yhwh puisse délivrer Jérusalem de ma main?».

Il ne fait donc aucun doute que les scribes à la cour de Jérusalem connaissaient la propagande assyrienne par l'écrit et par l'image. Ceci conforte la thèse selon laquelle les récits de conquête en Jos 1-12 sont à lire comme une contre-propagande judéenne face aux Assyriens. 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 en premier lieu aux Assyriens qui occupaient alors le pays. Déjà les rabbins avaient remarqué que des termes comme «Amorites», «Perizzites», etc., devraient être un code pour désigner un autre peuple. Les récits de Jos 1-12 mettant en scène la victoire contre les Cananéens vise d'abord les Assyriens; en affirmant la supériorité de Yhwh sur l'Assyrie et ses dieux, les auteurs de la version josianique de Jos 1-12 transforment du même coup Yhwh en un Dieu aussi guerrier et militariste que l'est Assur.

C'est peut-être à l'époque de Josias qu'on a conçu pour la première fois l'installation d'Israël dans le pays comme le résultat d'une conquête militaire. Les douze premiers chapitres de *Josué* sont alors à lire comme un texte idéologique et non pas comme un rapport historique. Cela signifie, par exemple, que la pratique du *hèrèm*, de l'interdit, selon laquelle toute ville conquise doit être exterminée (cf. surtout Jos 6 et 7), n'a jamais été appliquée de fait. Il s'agit d'une fiction théologique: puisque c'est la divinité qui a donné la victoire, tout lui revient. En réalité, on a peut-être sacrifié quelque bétail en considérant ce sacrifice comme une *pars pro toto* (symbolisant la totalité du butin). Dans tous les cas, on ne peut utiliser Jos 1-12 pour reconstruire historiquement les origines d'Israël en Canaan, comme c'est malheureusement encore souvent le cas¹¹.

Le récit de la conquête revisité au moment de l'exil

En 587 av. J.-C., après que Jérusalem eut été détruite par les Babyloniens, que la noblesse de la ville eut été exilée en Babylone et la royauté judéenne dissoute, le ton quelque peu triomphaliste du livre de *Josué* était théologiquement devenu inacceptable. C'est à ce moment qu'a lieu la révision du livre de *Josué* dans la perspective de l'établissement d'une historiographie dite «deutéronomiste»¹², laquelle, en regroupant les livres de *Deutéronome à Rois*, veut expliquer la catastrophe de la chute de Jérusalem¹³. Le pays dont le livre de

¹¹ Par exemple, dans l'ouvrage *Les grandes dates de l'humanité*, destiné aux adolescents, la conquête de Jéricho par Josué est présentée comme un événement historique.

¹² Du fait que le livre du Deutéronome sert de grille d'interprétation pour comprendre l'histoire d'Israël et de Juda.

¹³ Pour plus de détails concernant l'historiographie deutéronomiste, cf. T. ROMER, *Historiographie et identité. Rôles et fonctions de l'«historiographie deutéronomiste»*, *Foi & Vie* 96. CB 36, 1997, pp. 3-18.

Josué célèbre la conquête est désormais perdu; en conséquence, les rédacteurs de l'époque exilique vont alors insister sur le fait que la véritable identité d'Israël ne se construit pas sur un récit de conquête militaire, mais sur l'obéissance vis-à-vis de la Loi de Moïse.

Cette nouvelle orientation est perceptible dès le début du livre. Dans le discours initial que Yhwh adresse à Josué, ce dernier apparaît comme un chef militaire (1,1-7). Or, l'ajout du verset 8 transforme un Josué belliqueux en un rabbin respectueux de la Torah: «Ce livre de la Loi ne s'éloignera pas de ta bouche, tu le murmureras jour et nuit». La conquête du pays se mue ainsi en une quête de la Torah.

Le discours d'adieu en Jos 23 témoigne également de la relecture exilique de l'idéologie de la conquête. Dans ce testament, Josué insiste sur la nécessité absolue de vivre conformément à la Loi mosaïque (23,6). Vers la fin du discours, la situation de l'exil est clairement présente: «Si vous transgressez l'alliance de Yhwh, votre Dieu..., la colère de Yhwh s'enflammera contre vous et vous disparaîtrez rapidement du bon pays qu'il vous a donné». Dans l'édition exilique de *Josué*, la possession du pays ne dépend plus des exploits militaires de Yhwh et de Josué, mais du respect de l'alliance, telle qu'elle est codifiée dans le livre du Deutéronome.

Que faire de Josué aujourd'hui?

La nécessité des relectures: le cas de Rahab

Nous avons vu comment les récits de la conquête ont été modifiés, voire corrigés au cours de la rédaction du livre de Josué. Néanmoins, ce travail rédactionnel n'a pas estompé l'image belliqueuse de Dieu et de son peuple, qui apparaît dans des nombreux récits du livre. Que faut-il faire aujourd'hui de tels textes, qui définissent de surcroît l'identité d'une communauté par l'exclusion, sinon la destruction des autres? Il faut d'abord souligner que les rédacteurs du livre ont pris la liberté de critiquer cette idéologie sans la faire disparaître, comme le montre par exemple l'histoire de Rahab en Jos 2. Cette histoire est clairement une insertion tardive, puisqu'elle interrompt la chronologie deutéronomiste de 1,10 (annonce de la traversée du Jourdain dans trois jours) et de 3,2 (début de la traversée au bout de trois jours)¹⁴. Or le récit de Jos 2 dénonce précisément une théologie deutéronomiste ethnocentrique. C'est une prostituée étrangère qui confesse Yhwh comme Dieu du ciel et de la terre et qui

¹⁴ Selon Jos 2, l'aller et le retour des espions ainsi que leur séjour dans la montagne prend au moins une bonne semaine.

confirme aux espions qui sont allés coucher chez elle (!) que Yhwh a donné le pays à Israël (2,7-11). A leur retour, les espions, qui n'ont nullement espionné le pays, se contentent alors de rapporter à Josué les paroles de Rahab (2,24). Jos 2 vient ainsi décloisonner une lecture par trop nombriliste et triomphaliste des origines d'Israël, en montrant que, sans l'apport des étrangers, l'accomplissement de la promesse n'aurait jamais pu se faire¹⁵. En contrepartie, le récit affirme clairement la nécessité d'intégrer les étrangers en Israël (cf. 6,25, où Rahab habite au milieu d'Israël)¹⁶.

La diversité des discours sur Israël et le pays

Une reprise théologique du livre de *Josué* doit également tenir compte de fait que l'AT contient une pluralité de présentations de l'établissement d'Israël dans son pays. Ces représentations viennent en quelque sorte corriger ou contrebalancer l'idéologie de la conquête de *Josué*. En effet, la conception guerrière de l'installation du peuple est *grosso modo* limitée à *Josué* et à quelques psaumes qui en dépendent. Les prophètes évoquent les origines du peuple en se référant à l'Égypte ou au désert où Yhwh a «trouvé» Israël. D'après ces oracles, l'entrée dans le pays se fait sans recourir à l'extermination d'autres peuples (cf. Os 9,10; 11,1-3; Jr 2,2).

L'histoire des Patriarches, et notamment celle d'Abraham, qui ouvre l'histoire du peuple d'Israël (Gn 12-25), est parcourue par des promesses au sujet du don du pays. Mais ces promesses n'impliquent jamais l'expulsion des autres, et les conflits territoriaux éventuels sont réglés par la négociation (Gn 13). Abraham achète son tombeau, il ne le conquiert pas (Gn 23). Et lorsque le pays est promis à la descendance (en hébreu: la «semence») d'Abraham, cette descendance inclut selon toute logique Isaac et Ismaël. La Bible présente alors en premier lieu une vision du pays qui se trouve en tension avec la conception du livre de *Josué*. Et peut-être devrions-nous apprendre des rabbins à faire fructifier de telles tensions.

¹⁵ On trouve le même phénomène au début de l'autre grande épopée nationale, le livre de l'Exode. Ex 1,15-22 et 4,24-26 sont deux insertions qui montrent que sans l'apport de femmes étrangères (les sages-femmes du Pharaon et la femme madianite de Moïse), l'Exode n'aurait jamais pu s'effectuer.

¹⁶ Voir cependant 6,23, qui affirme que Rahab réside en dehors d'Israël, ce qui montre bien que ce problème faisait l'objet d'un débat virulent à l'époque (tardive) de la composition du texte de Jos 2.

En guise de conclusion: violence des oppresseurs et violence des opprimés

A mon avis, il ne s'agit pas de rejeter simplement Jos 1-12 ni les autres textes bibliques qui mettent en scène un Dieu violent. La violence fait partie de l'existence humaine et il faut en parler. Certes, le livre de *Josué* a été utilisé pour justifier, entre autres, l'institution de l'esclavage. Mais lorsque les esclaves, évangélisés de force, entendirent l'histoire de la conquête de Jéricho, ils la comprirent comme un récit de libération et ils se mirent à chanter «Joshua fights the battle of Jericho». Ainsi, un récit utilisé par des oppresseurs se retourne contre ces mêmes oppresseurs, et se transforme en une parabole de la libération qui est le propre du Dieu biblique.

THOMAS RÖMER
FACULTÉ DE THÉOLOGIE, LAUSANNE