

This pdf is a digital offprint of your contribution in Ramond S., Burnet R., Pastore E. (eds.), *Repenser la rétribution. Rethinking Retribution* (Biblical Tools and Studies, 45)

ISBN 978-90-429-5082-5

https://www.peeters-leuven.be/detail.php?search_key=9789042950825&series_number_str=45&lang=en

The copyright on this publication belongs to Peeters Publishers.

As author you are licensed to make printed copies of the pdf or to send the unaltered pdf file to up to 50 relations. You may not publish this pdf on the World Wide Web – including websites such as academia.edu and open-access repositories – until three years after publication. Please ensure that anyone receiving an offprint from you observes these rules as well.

If you wish to publish your article immediately on open-access sites, please contact the publisher with regard to the payment of the article processing fee.

For queries about offprints, copyright and republication of your article, please contact the publisher via peeters@peeters-leuven.be.

REPENSER LA RÉTRIBUTION

RETHINKING RETRIBUTION

ÉDITÉ PAR / EDITED BY

SOPHIE RAMOND
RÉGIS BURNET
EMANUELLE PASTORE



PEETERS
LEUVEN – PARIS – BRISTOL, CT

2023

TABLE DES MATIÈRES

Sophie RAMOND – Régis BURNET – Emanuelle PASTORE	
<i>Introduction</i>	1

REPENSER LA RÉTRIBUTION: ENQUÊTE PHILOLOGIQUE ET LEXICALE

Patrick POUCHELLE	
<i>Le concept de rétribution dans la Septante</i>	13
Matthieu RICHELLE	
<i>Le discours prophétique comme crash test pour la notion de rétribution</i>	39
Sophie RAMOND	
<i>La rétribution dans les Écrits: enquête à partir des syntagmes susceptibles d'en exprimer l'idée</i>	59
Laurent PINCHARD	
<i>Utilisation de critères linguistiques comme moyen de recherche systématique: application au cas de la rétribution chez Matthieu</i> . .	75
Sébastien DEHORTER	
<i>La rétribution divine chez Paul</i>	89

PEUT-ON SE PASSER DE LA RÉTRIBUTION?

Béatrice BIZOT	
<i>La question de la rétribution dans le récit de Caïn et Abel</i>	113
Innocent HIMBAZA	
<i>Rétribution et justice dans le livre de Malachie</i>	125
Martin LEUENBERGER	
<i>Dépasser la rétribution: Job et sa relation à Dieu sur fond de la littérature du Proche-Orient ancien</i>	141

Andreas DETTWILER

La compréhension du jugement selon Paul – une esquisse 155

Régis BURNET

*Pouvons-nous encore penser la rétribution dans l'au-delà?
L'exemple de la péricope du Mauvais Riche et du Pauvre Lazare
(Lc 16,19-31)* 171

Damien AGUT-LABORDÈRE

*Petbe et la notion de rétribution dans la Grande sagesse démotique
(Papyrus Insinger)* 181

LA JUSTICE DIVINE: MESURE OU EXCÈS?

Sophie RAMOND

Divine Justice in the Psalms: Measured or Excessive? 201

Jean-Claude REICHERT

Dissymétrie rétributive dans le Ps 102LXX 213

Christophe RAIMBAULT

Saint Paul: la rétribution divine réorientée à la mesure de la grâce 225

Régis BURNET

*It Is a Fearful Thing to Fall into the Hands of the Living God:
Retribution in Hebrews.* 241

Tobias NICKLAS

Retribution in the Book of Revelation 251

José COSTA

Peut-on parler d'excès de la justice divine chez les rabbins antiques? 265

FONCTIONS DES RECOURS À LA RÉTRIBUTION ET REGISTRES DE DISCOURS

Olivier ARTUS

Nombres 14: la théologie de la rétribution en débat. 285

Béatrice OIRY

*La rétribution comme système causal: l'exemple des fruits de la terre
en Lv 26 et Dt 28* 301

William KRISEL	
<i>The Function of "Curses" in the Economy of Divine Retribution in the Hebrew Bible.</i>	317
Geert VAN OYEN	
<i>Réflexions sur la rétribution dans les évangiles synoptiques</i>	333
Gabriella GELARDINI	
<i>Retribution in the Epistle to the Hebrews: A Systematic Analysis.</i> .	351
Carole ROCHE-HAWLEY – Robert HAWLEY	
<i>Sanctions au Levant Nord au XIII^e siècle av. J.-C. : quelques exemples d'Ougarit.</i>	369

AU-DELÀ DU TEXTE...

Jean-Louis SOULETIE	
<i>Théologies de la rétribution: un enjeu œcuménique</i>	383
Caroline ARNOULD-BÉHAR	
<i>Rétribution eschatologique et iconographie funéraire (Jérusalem, I^{er} s. av. – I^{er} s. apr. J.-C.)</i>	397
INDEX DES AUTEURS.	409
INDEX BIBLIQUE.	415
INDEX DES TEXTES ANCIENS.	431

POUVONS-NOUS ENCORE PENSER LA RÉTRIBUTION DANS L'AU-DELÀ?

L'EXEMPLE DE LA PÉRICOPE DU MAUVAIS RICHE ET DU PAUVRE LAZARE (LC 16,19-31)

Notre époque a des difficultés intellectuelles avec la notion de rétribution. N'évoquons pas la question de la justice immanente: l'idée que le monde concret puisse se mettre en mouvement pour punir les méchants – même si elle est omniprésente dans les films et les séries de la culture populaire – est inconcevable. Mais même l'idée d'une rétribution dans l'au-delà résiste à notre esprit moderne. La prise en compte de l'histoire de l'exégèse nous offre de nombreuses illustrations de cette sorte de méfiance envers toute idée de rétribution, comme le montre l'évolution de la figure de Judas, que l'on a de plus en plus de difficultés à placer en enfer¹. On prendra ici comme exemple un lieu théologique classique pour la doctrine de la rétribution, la péricope du Mauvais Riche et du Pauvre Lazare (Lc 16,19-31). Alors qu'elle a servi pendant presque vingt siècles à fonder non seulement l'idée de l'Enfer, mais aussi sa géographie, la majorité des exégètes a changé d'interprétation à son propos. On estime aujourd'hui que le but du texte n'est pas la punition du Mauvais Riche, mais l'urgence de la conversion. Quand, comment et pourquoi cette évolution a-t-elle eu lieu? Que nous dit-il de notre incapacité à penser une doctrine de la rétribution?

I. UN CONTRASTE SAISSANT ENTRE DEUX LECTURES

Depuis le II^e s. au moins, comme le montre Tertullien dans le *Contre Marcion*², on a associé la péricope du Mauvais Riche et du Pauvre Lazare avec la question de la rétribution *post mortem*. Mais certainement pas avec le réalisme et le manque d'intelligence qu'on pourrait leur attribuer. Jean

1. Voir notre R. BURNET, *L'Évangile de la trahison: Une biographie de Judas*, Paris, Seuil, 2008.

2. TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem* 4.34.

Chrysostome, au cours d'un cycle de quatre homélies prononcées à Antioche³, prêche après un jour de fête où tout le monde a beaucoup bu, mangé et dépensé de l'argent. Il démontre certes que celui qui vit dans l'excès en paie le prix et que la façon dont l'homme riche a fini (dans l'Enfer) prouve que Dieu punit celui qui n'a pas connu l'adversité, et pire, s'en est réjoui⁴. Toutefois, il n'en fait pas un texte à prendre au pied de la lettre. Analysant avec son acribie coutumière le texte, le prédicateur à la Bouche-d'Or remarque que la péricope est construite comme une pièce de théâtre⁵ en présentant les personnages tout à la fois comme des types et comme des êtres de chair, et montre que tout repose sur la question du regard (regard refusé par le riche dans cette vie et regard quémandé dans l'autre) et que l'on assiste à une sorte de calcul de réciprocité. Comme il le dit: «les anges reçurent Lazare, les anges après les chiens; après la porte de l'homme riche, le sein d'Abraham; après la faim une abondance sans limites; après la tribulation le perpétuel réconfort. Et c'est la pauvreté qui a reçu l'homme riche après sa richesse, après la richesse de sa table, la punition et la rétribution, après son réconfort, l'insupportable angoisse. Considérez ce qui se passa. Ils partirent d'ici, et le spectacle cessa, et les masques tombèrent»⁶.

Tous les éléments que l'on va repérer peu ou prou dans les exégèses à venir sont présents chez Jean Chrysostome, y compris cette considération centrale qui rejoint la théâtralité: la théologie se dit dans la topologie. En effet, la rétribution s'exprime par les deux séjours, celui des tortures où l'on a soif et le «sein d'Abraham», les deux espaces étant séparés par le *χάσμα*, le fossé. Une grande partie des lectures subséquentes vont d'ailleurs s'attacher à essayer de définir ces espaces avec une certaine nuance, en se souvenant des admonestations d'Origène qui ricanait déjà dans un fragment de son commentaire de Luc retrouvé dans les chaînes de ceux qui se demandaient comment allait faire

3. JOANNES CHRYSOSTOMUS, *De Lazaro conciones* 1-4 (*Patrologia Graeca* 48, 963-1016). Il existe également deux autres homélies sur le même sujet, preuve de l'intérêt que Jean porte à ce thème (*ibid.*, 1027-1054).

4. Une analyse complète du cycle: W. MAYER, «John Chrysostom's Use of Luke 16:19-31», *Scrinium* 4, 2008, p. 45-59.

5. F. CARDMAN, «Poverty and Wealth as Theater: John Chrysostom's Homilies on Lazarus and the Rich Man», in S.R. HOLMAN (éd.), *Wealth and Poverty in Early Church and Society* (Holy Cross Studies in Patristic Theology and History), Grand Rapids, MI, Baker Academic, 2008, p. 159-175.

6. Ἐλαβον τὸν Λάζαρον οἱ ἄγγελοι· μετὰ τοὺς κύνας ἄγγελοι, μετὰ τὸν πυλῶνα τοῦ πλουσίου ὁ κόλπος τοῦ Ἀβραάμ, μετὰ τὸν λιμὸν εὐθηνία πέρας οὐκ ἔχουσα, μετὰ τὴν θλιψὶν ἄνεσις ἀκατάλυτος· ἐκεῖνον δὲ τὸν πλούσιον μετὰ τὸν πλοῦτον πενία, μετὰ τὴν τράπεζαν τὴν πλουσίαν κόλασις καὶ τιμωρία, μετὰ τὴν ἄνεσιν ὁδύνη ἀκαρτέρητοι. Καὶ ὅρα τί γίνεται· Ἀπῆλθον ἐκεῖ, καὶ ἐλύθη τὸ θέατρον· ἀπεκαλύφθη τὰ προσωπεῖα. JOANNES CHRYSOSTOMUS, *De Lazaro conciones* 6.6 (*Patrologia Graeca* 48, 1036).

Abraham pour mettre sur sa poitrine tous ceux qui se sont bien comportés⁷. Ainsi le fameux Pierre Lombard (1100-1160), l'auteur de ce manuel de théologie qui sera commenté par tout le Moyen-Âge, les *Sentences*, se penche-t-il sur la question dans la distinction 50 de son livre 4 en s'interrogeant comment il faut appréhender ce qu'on lit dans la péricope (§ 4), si les bons et les méchants se voient (§ 5), quel est ce fossé (*chaos*) entre les deux (§ 6) et surtout si la vision du châtement des impies ne dérange pas trop la félicité des bienheureux (§ 7). Avec une prudence que n'auront pas les siècles suivants, il conclut: «comment il faut comprendre la langue du riche, le doigt de Lazare, la flamme de l'Enfer, le sein d'Abraham et tout le reste, ni les humbles ni les chicaneurs n'ont jamais pu le découvrir»⁸; une nouvelle preuve que les scolastiques n'étaient pas ces hommes crédules et littéralistes qu'on a pu décrire!

Origène, cité par Méthode d'Olympe, taxe d'ailleurs par avance de simples (ἀπλοустέροι) ceux qui n'ont pas vu qu'il ne s'agit pas ici d'une reprise du jugement dernier, puisqu'on est avant la Résurrection générale et qu'il faut faire partie des plus rigoureux (ἀκριβεστέροι) et comprendre qu'on est ici dans un état (et non un lieu!) temporaire⁹.

Il n'y a pas lieu ici de dérouler toute l'histoire des lectures, contentons-nous de dire que l'interprétation rétributive la plus étroite se repère plutôt à la fin du XIX^e s., aussi bien dans ce manuel de reconquête catholique de l'exégèse qu'était le Bacuez et Vigouroux, qui va même jusqu'à rappeler l'opinion du pape Benoît XIV selon lequel la figure de Lazare était historique, que chez le protestant Julius Wellhausen, affirmant sans sourcilier que le thème principal de la péricope est bien *den Weg des Lebens und Todes, den Lohn und die Strafe*, le chemin de la vie et de la mort, de la punition et de la récompense¹⁰. Et certains livres récents continuent à la soutenir, comme celui qui dit clairement: «celui qui ignore le besoin de son prochain enfreint les commandements et se retrouve inévitablement et irrévocablement en enfer»¹¹.

7. ORIGÈNES ADAMANTIUS, *Fragmenta in Lucam (in catenis)*, éd. M. RAUER (*Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* 49, 1954), p. 223.

8. *Sed quomodo intelligatur divitis lingua, digitus Lazari, flamma inferni, sinus Abrahæ, et huiusmodi, vix a mansuetis et contentiosis nunquam invenitur*. PETRUS LOMBARDUS, *Sententie* IV.50, § 4, *Patrologia Latina* 962.

9. ORIGÈNES ADAMANTIUS, *Fragmenta in Lucam*, apud METHODIUS OLYMPUS, *De Resurrectione* 3.17-18.

10. F. VIGOUROUX – L. BACUEZ, *Manuel biblique ou cours d'Écriture sainte à l'usage des séminaires*, vol. 3, Paris, A. Roger et F. Chernoviz, 6^e éd. revue et augmentée, 1888, p. 418-419; J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Lucae*, Berlin, G. Reimer, 1904, p. 91.

11. «Wer die Not seines Nächsten ignoriert, bricht die Gebote und landet unausweichlich und unwiderruflich in der Hölle». K. ERLEMANN, *Fenster zum Himmel: Gleichnisse im Neuen Testament* (Neukirchener Theologie), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, p. 127.

Aujourd'hui, tout a changé, comme le rappelle Amy-Jill Levine dans son livre un peu provocateur, *Short Stories by Jesus*. Non seulement, nous ne sommes pas à l'aise avec l'idée de paradis et d'enfer, mais en plus, nous résistons à l'idée de tourments éternels. Comme elle le dit avec son franc-parler coutumier: «le riche a bien ignoré le pauvre Lazare, mais il n'est pas vraiment Hitler ou Pol Pot»¹². Et de citer l'un des manuels d'homilétique les plus respectés outre-Atlantique, celui du presbytérien David Buttrick: «La parabole ne prouve absolument rien sur un quelconque au-delà; elle ne renseigne ni sur le ciel ni sur l'enfer [...]. Non, si Jésus a raconté l'histoire, il ne faisait que jouer avec une tradition folklorique»¹³. Et même ce qui semble constituer le cœur de la parabole, les rapports économiques. Comme le dit Ronald Hock: «Les chercheurs ont tôt fait d'écarter la principale caractéristique de l'homme riche, sa richesse (v. 19), comme raison de son jugement, et de mettre en doute son style de vie consistant à porter de beaux vêtements et à faire des festins quotidiens (v. 19), ou encore de supposer que l'homme riche avait gagné sa richesse, ou l'entretenait, par usure, fraude ou exploitation d'esclaves»¹⁴. Luise Schottroff parle quant à elle d'une *Entradikalisierung dieses kompromisslosen Textes*, une déradicalisation de ce texte intransigeant¹⁵.

II. L'EXÉGÈSE DEPUIS LE XIX^E S., OU COMMENT SE DÉBARRASSER DE LA RÉTRIBUTION

Comment en est-on arrivé là, au point finalement d'interpréter ce que le texte ne dit pas? En effet, des commentaires très récents insistent sur le fait que le texte procède à une condamnation des disparités économiques et des

12. A.-J. LEVINE, *Short Stories by Jesus: The Enigmatic Parables of a Controversial Rabbi*, New York, HarperOne, 2014, p. 241.

13. The «parable proves absolutely nothing about a hereafter; it does not document either heaven or hell [...]. No, if Jesus told the story, he merely was playing around with a folktale tradition». D. BUTTRICK, *Speaking Parables: A Homiletic Guide*, Louisville, KY, Westminster John Knox, 2000, p. 218.

14. «Scholars are quick to rule out the rich man's principal characteristic, his wealth (v. 19), as the reason for his judgment, or to impugn his lifestyle of wearing fine clothing and feasting daily (v. 19), or to assume that the rich man had gained his wealth, or maintained it, from usury, fraud, or exploitation of slaves». R.F. HOCK, «Lazarus and Micallus: Greco-Roman Backgrounds to Luke 16:19-31», *Journal of Biblical Literature* 106, 1987, p. 447-463, p. 453.

15. L. SCHOTTROFF, *Die Gleichnisse Jesu*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2005, p. 223.

élites urbaines¹⁶. Affirmant un peu péremptoirement que la seule manière dont les richesses s'amassaient dans l'Antiquité était l'exploitation brutale des autres¹⁷, ce qui signifiait une accumulation de misère¹⁸, on fait de l'homme riche une sorte d'Harpagon égocentré et cruel, ce que le texte n'explique évidemment pas. Trois méthodes de lecture successives sont passées par là.

1. Jülicher et le genre de la parabole

Le premier jalon est certainement l'interrogation sur le genre même de la parabole, mis en œuvre par Adolf Jülicher (1857-1938). Dans son livre *Die Gleichnisrede Jesu* dont l'influence ne se dément pas un siècle après, il met en avant une idée principale de laquelle résulte toute sa théorie¹⁹ : la parabole est un genre qui ressortit plus de la comparaison que de la métaphore et qui possède une extrême clarté²⁰. De cette intuition fondatrice découlent plusieurs conséquences. La première est que la parabole n'a rien d'une allégorie et qu'elle ne prétend pas dire des réalités complexes²¹ ; la seconde est que si la parabole peut prendre un tour énigmatique, ce ne peut être qu'à cause de processus de réécritures et de réinterprétations imputables aux générations postérieures à Jésus²². Classant les paraboles en trois groupes, Jülicher range la péricope du Mauvais Riche parmi les *Beispielerszählungen*, les narrations exemplatives, dans laquelle une proposition de nature religieuse et éthique est mise en scène dans une forme frappante²³.

Même s'il lui fut reproché de ne prendre en considération que la rhétorique grecque et pas le monde sémitique²⁴, et même si Bultmann critiqua son recours à l'*exemplum* ou aux παραδείγματα en montrant que le caractère non

16. R.L. BRAWLEY, *Luke: A Social Identity Commentary* (T&T Clark Social Identity Commentaries on the New Testament), London, Bloomsbury T&T Clark, 2020, p. 155.
R. BAUCKHAM, «The Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels», *New Testament Studies* 37, 1991, p. 225-246.

17. G.E.M. DE STE.-CROIX, *The Class Struggle in the Ancient Greek World: From the Archaic Age to the Arab Conquests*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1981, p. 32-33 et 112-113.

18. BRAWLEY, *Luke* (n. 16), p. 156.

19. Analyse dans J.T. TUCKER, *Example Stories: Perspectives on Four Parables in the Gospel of Luke* (Journal for the Study of New Testament. Supplement Series 162), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998.

20. A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, vol. 1, Tübingen, Mohr, 1899, p. 99-148.

21. *Ibid.*, p. 65. Voir TUCKER, *Example Stories* (n. 19), p. 81 et 98.

22. JÜLICHER, *Gleichnisreden I* (n. 20), p. 47-48.

23. *Ibid.*, p. 214.

24. P.W.J. FIEBIG, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1904.

historique des paraboles les apparentait plutôt aux cas moraux²⁵, ou si la possibilité d'identification aux personnages est limitée (qui est riche comme le riche, pauvre comme Lazare, bon comme le Samaritain?)²⁶, l'analyse de Jülicher influence les analyses contemporaines²⁷ des paraboles qui sont plutôt vues comme de la banalité qui a été théologisée²⁸. Les grands commentateurs modernes comme Fitzmyer ou Bovon la reprennent²⁹.

C'est Charles Harold Dodd puis Joachim Jeremias qui ont le mieux dégagé les implications théologiques de ce qui débute comme une analyse formelle³⁰: plus que du monde à venir, les paraboles parlent du monde qui est; plus que d'une eschatologie future, elles évoquent une eschatologie réalisée. Finalement, tous finissent par valider les conséquences tirées par Jülicher au terme de son analyse de la parabole³¹: «La joie dans une vie de souffrance, la peur d'une vie de plaisir, l'histoire du riche et du pauvre Lazare était destinée à produire; seuls les faits devaient parler, toute réflexion subjective était supprimée»³². Il n'est plus question de rétribution ou de vie future, il est question de morale, les paraboles ont essentiellement une portée existentielle³³.

2. Großmann et la question des sources

Décider que les paraboles ont une dimension existentielle justifie déjà de se débarrasser d'une partie de la logique de rétribution, mais pas encore de la mise en scène dans les enfers. C'est la critique des sources qui permet de procéder à cette opération. On identifia d'abord une narration assez semblable dans l'histoire de Si-Orisis, un conte égyptien remontant peut-être

25. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 29), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, p. 192.

26. W. HARNISCH, *Die Gleichniserzählungen Jesu: Eine hermeneutische Einführung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, p. 88.

27. K.R. SNODGRASS, «From Allegorizing to Allegorizing: A History of the Interpretation of the Parables of Jesus», in R.N. LONGENECKER (éd.), *The Challenge of Jesus' Parables*, Grand Rapids, MI – Cambridge, Eerdmans, 2000, p. 3-29.

28. C'est l'option prise par H. HENDRICKX, *The Parables of Jesus* (Studies in the Synoptic Gospels), London, Chapman; San Francisco, CA, Harper & Row, 1986.

29. F. BOVON, *Luke 2: A Commentary on the Gospel of Luke 9:51–19:27*, trad. D.S. DEER (Hermeneia), Minneapolis, MN, Fortress, 2013, p. 475-476; J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke (X–XXIV): A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 28A), New York – London, Doubleday, 1985, p. 1126.

30. J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2. völlig neu bearb. Aufl., 1952.

31. A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, vol. 2, Tübingen, Mohr, 1899, p. 617-641.

32. *Ibid.*, p. 638.

33. C'est l'optique que défend D.O. VIA, *The Parables: Their Literary and Existential Dimension*, Philadelphia, PA, Fortress, 1967.

au IV^e s. av. J.-C., conservé sur le *Papyrus Brit. Mus.* DCIV, vers 50 apr. J.-C., édité par Griffith et traduit en français par Maspero³⁴. Ici encore, on retrouve le destin croisé de deux personnages qui connaissent un changement radical de condition dans la mort et qui aurait pu inspirer les auteurs des évangiles voire Jésus lui-même, comme le proposa Gressmann³⁵. Mais on peut invoquer aussi un autre conte dans le *Talmud de Jérusalem* (*Hagadah* 22), ou bien dans le *Gallus* de Lucien de Samosate (l'histoire de Micyllus et le riche), preuve qu'il s'agit bien d'un poncif³⁶. On doit à Outi Lehtipuu une analyse complète de cette imagerie, tant dans les sources juives que dans les sources gréco-romaines, qui montrent que la parabole partage un certain nombre de traits avec beaucoup de textes antiques³⁷.

La conséquence de ces découvertes est parfaitement mise en lumière par Richard Bauckham:

La comparaison avec l'histoire de Si-Osiris, ses dérivés juifs, ainsi qu'avec les exemples du retour d'un mort pour dévoiler le sort des morts aux vivants, montre que l'unité de la parabole tourne autour du refus inattendu d'Abraham de la demande du riche, ce qui détourne l'attention d'une révélation apocalyptique de l'au-delà pour la ramener à l'inexcusable injustice de la coexistence des riches et des pauvres³⁸.

Démontrer en effet que l'imagerie apocalyptique n'est pas originale, mais se trouve en arrière-fond d'une grande quantité d'histoires, de représentations et de contes, permet de conclure qu'elle n'est qu'adventice. La géographie de l'au-delà et ses potentialités rétributives n'est donc plus qu'une convention, qui sert de décor à une revendication sociale concrète. Ce décor aide à justifier une sorte d'urgence à l'engagement existentiel en faveur de la justice sociale ou d'une sorte d'option préférentielle pour les pauvres³⁹.

34. F.L. GRIFFITH, *Stories of the High Priests of Memphis: The Sethon of Herodotus and the Demotic Tales of Khamuas*, Oxford, Clarendon, 1900; G. MASPERO, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, Paris, E. Guilmoto, 31905, p. 130-155.

35. H. GRESSMANN, *Vom reichen Mann und armen Lazarus: Eine literargeschichtliche Studie* (Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1918, 7), Berlin, Königliche Akademie der Wissenschaften, 1918.

36. HOCK, *Lazarus and Micyllus* (n. 14).

37. O. LEHTIPUU, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus* (Supplements to Novum Testamentum 123), Leiden, Brill, 2007.

38. «Comparison with the story of Si-Osiris, its Jewish derivatives, along with examples of the return of a dead person to reveal the fate of the dead to the living, shows that the parable's unity hinges on Abraham's unexpected refusal of the rich man's request, directing attention away from an apocalyptic revelation of the afterlife back to the inexcusable injustice of the coexistence of rich and poor». BAUCKHAM, «The Rich Man and Lazarus» (n. 16), p. 246.

39. O. GLOMBITZA, «Der reiche Mann und der arme Lazarus: Luk. XVI 19-31 Zur Frage nach der Botschaft des Textes», *Novum Testamentum* 12, 1970, p. 166-180; E. TAMEZ, «A Rereading of Luke 16:19-31», in S.E. PORTER – M.J. BODA (éds), *Translating the New*

3. Le *linguistic turn* et un nouveau sens

La citation de Bauckham nous permet de faire un pas de plus en convoquant une autre méthodologie héritée du *linguistic turn* pris par l'exégèse depuis les années 1970 par la sémiotique, puis l'analyse narrative et finalement les théories du *reader response*. On peut alors citer la définition que propose Ruben Zimmermann dans son livre de 2015 sur les paraboles: *Puzzling the Parables of Jesus*. Pour lui, la parabole est une structure langagière dynamique qui permet au lecteur d'adopter à travers la narration le point de vue de Dieu: «Les paraboles ne révèlent pas Dieu comme un objet extérieur, mais réunissent plutôt le monde humain et le monde divin en confluence. Elles donnent à Dieu de l'espace dans un habillage humain. [...] Elles offrent des visions, elles sont un avant-goût de ce qui est à venir, et elles procurent à ce qui est à venir un espace linguistique et l'aident à devenir réalité au cours du processus de lecture et de compréhension concrètes»⁴⁰.

Si l'on adopte ce point de vue, alors on peut considérer que même la volonté de justice sociale n'est pas le but de la parabole. Comme l'ont remarqué de nombreux interprètes, il ne s'agit pas de gloser sur un problème social, mais d'entrer en communication avec des frères⁴¹. En effet, comme l'a finement fait remarquer Robert Brawley dans son commentaire de 2020, dans les théories de l'identité sociale, le but de la recatégorisation est de faire une unité sociale, mais ici les hiérarchies ont beau être inversées, la séparation demeure⁴². Il n'y a donc même pas d'attention à une sorte de compensation – je n'ai pas dit rétribution – sociale: le monde reste désespérément et profondément inégalitaire. Tout se joue donc dans le langage et dans la question de la communication: Εἰ Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν οὐκ ἀκούουσιν, οὐδ' ἐάν τις ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ πεισθήσονται, «s'ils n'écoutent pas Moïse et les prophètes, ils ne seront pas convaincus si quelqu'un se lève d'entre les morts» (Lc 19,29). La pointe du texte est donc la manière dont on parvient à la foi,

Testament: Text, Translation, Theology (McMaster New Testament Studies), Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2009, p. 319-323.

40. «The parables do not reveal God as an external object but rather bring the human and the divine world together in confluence. They give God space in human garb. [...] They offer visions, they are a foretaste of what is to come, and they give that which is to come linguistic space and help it to become reality during the process of concrete reading and understanding». R. ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus: Methods and Interpretation*, Minneapolis, MN, Fortress, 2015, p. 162.

41. FITZMYER, *Luke X-XXIV* (n. 29), p. 1128; J. JEREMIAS, *The Parables of Jesus*, trad. S.H. HOOKE, London, SCM, 1972, p. 186; T.W. MANSON, *The Sayings of Jesus: As Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke*, London, SCM, 1971, p. 301.

42. BRAWLEY, *Luke* (n. 16), p. 156.

ainsi que l'avait déjà compris au XVII^e s. ce fin lecteur qu'était Bengel: *auditu fideli salvamur, non apparitionibus*⁴³. Tout tourne dans ce texte autour de l'absence de communication⁴⁴: absence de communication du riche avec Lazare, absence de communication entre les deux parties de l'Hadès (c'est le fameux *χάσμα*), absence de communication avec l'au-delà, et finalement absence de communication avec la Parole. Un devoir de contact n'a pas été honoré, ce qui fait de l'histoire du Mauvais riche une sorte de tragédie, c'est-à-dire, techniquement, l'irruption de la nécessité divine au sein de la contingence humaine. Un choix de rupture de la communication a été fait, une direction a été prise, et elle est désormais irrévocable.

III. CONCLUSION

L'abandon progressif de la notion de rétribution dans l'exégèse s'explique donc par l'adoption d'une série de méthodes, qui ont conduit peu à peu à renoncer à recourir à l'argument de la rétribution. Le pas le plus important est certainement celui opéré par la *Formgeschichte* de Jülicher. En effet, à partir du moment où l'on précise que le genre littéraire de la parabole ne saurait être allégorique et ne peut exprimer autre chose que des réalités concrètes sous une forme imagée, le concept même de rétribution *post mortem* disparaît. Mais le passage de la *Redaktionsgeschichte* ne se révèle pas moins dévastateur pour l'idée. En effet, en arguant que le décor des Enfers est pour ainsi dire mythologique, et partant, sans véritable signification, cette méthode récuse tout recours à une explication rétributive. Le *linguistic turn*, enfin, qui place le langage au cœur du processus interprétatif, achève le mouvement d'éloignement des problèmes de rétribution. Évidemment, la question qui se pose maintenant est de savoir si c'est la méthode qui a altéré notre notion globale de la rétribution ou si c'est le changement de conception qui a présidé au choix d'une méthode qui permettait de le justifier. Qu'on songe en effet au premier pas accompli par Jülicher. Rejeter l'allégorie paraît être une démarche scientifique, mais c'est aussi profondément un choix théologique, et je dirais même ecclésiologique, opéré déjà par Calvin. En effet, refuser l'allégorie est la suite logique de la *sola scriptura*. C'est en effet prétendre que l'allégorie obscurcit le message de Jésus et le remplace

43. J.A. BENDEL, *Gnomon Novi Testamenti*, Tubingæ [Tübingen], sumptibus J.H.P. Schrammii, 1759, p. 293.

44. Cette idée m'a été suggérée lors d'un atelier de lecture avec mes doctorants. Merci à Pierre-Edouard Detal, Florence Draguet, Pierre de Marolles, Onyekachi Ugwu.

par l'enseignement de l'Église ou par une idéologie quelconque⁴⁵. Jülicher, qui a étudié dans le fief du protestantisme prussien, l'Université de Berlin, et qui fut le prédécesseur de Bultmann à Marburg, le savait parfaitement. Et on pourrait retrouver dans chacune des étapes qui suivent des motivations différentes, mais qui ressortissent plus à une vision du monde qu'à une vision de la péricope. Plus que jamais, la Bible se révèle donc un miroir de nos inquiétudes et de nos prises de position. Le fait que nous ne puissions plus lire une doctrine de la rétribution là où nos ancêtres le pouvaient nous interroge davantage sur nous-mêmes que sur elle. Pourquoi ne pouvons-nous plus penser la rétribution?

Régis BURNET

Faculté de théologie et d'étude des religions

– Institut de Recherches RSCS

Grand Place, 45 bte L3.01.01

BE-1348 Louvain-la-Neuve

Belgique

regis.burnet@uclouvain.be

45. Voir D.C. STEINMETZ, «Calvin and the Irrepressible Spirit», *Ex Auditu* 12, 1996, p. 94-107. Voir également SNODGRASS, «From Allegorizing to Allegorizing» (n. 27), p. 5; K.R. SNODGRASS, *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2018, p. 20.